

John Rawls y la Teoría de la Justicia

por Pablo da Silveira

El autor.

Doctor en Filosofía. Profesor de Filosofía Política de la Universidad Católica del Uruguay.

En el año 1971 apareció en las librerías estadounidenses una obra titulada A Theory of Justice. Su autor era un profesor de Harvard llamado John Rawls, que hasta ese momento sólo había publica-

do un puñado de artículos en revistas especializadas. El impacto del libro fue tal que, apenas tres años más tarde, otro filósofo estadounidense pudo escribir lo siguiente: «Desde ahora los filósofos políticos deben trabajar dentro de la teoría de Rawls, o bien deben explicar por qué no lo hacen» (Nozick 1974: 183).

El autor de esta afirmación era Robert Nozick, un profesor que también formaba parte del Departamento de Filosofía de Harvard. ¿Debemos interpretar sus palabras como un favor entre amigos? Tal vez, pero en todo caso se trata de un amigo poco inclinado a hacer favores. El libro que incluye este pasaje está destinado a combatir las ideas de Rawls, así como a defender puntos de vista radicalmente diferentes de los suyos. Lo de Nozick no era una gentileza que se le hace a un aliado sino un homenaje que se le hace a un adversario. La distancia filosófica que separaba a ambos hombres era tan notoria como la proximidad geográfica de sus despachos. En esto justamente radica el valor de la cita.

¿Cómo explicar que en tan solo tres años A Theory of Justice haya pasado a ocupar un lugar tan destacado? ¿Y cómo explicar que desde entonces se haya convertido en uno de los libros más comentados y leídos de la historia de la filosofía? En este texto quisiera arriesgar una respuesta a estas interrogantes. La tesis es que el impacto del libro se debe a cuatro tomas de posición que pueden encontrarse en sus páginas y que, en conjunto, contribuyeron a cambiar muchas de las ideas dominantes en la filosofía política contemporánea. Estas cuatro tomas de posición pueden formularse del siguiente modo:

- 1) la apuesta a la superación del enfoque analítico;
- 2) la búsqueda de una alternativa al fundacionismo;

- 3) el rechazo del utilitarismo; y
- 4) la reafirmación del valor de la democracia liberal.

Para entender la importancia de estos cuatro aspectos debemos partir de un dato que, si bien es conocido, merece ser recordado de manera explícita en este contexto: la actividad filosófica ha estado tradicionalmente dividida en dos grandes «mundos». Por una parte está el mundo anglosajón, integrado originalmente por Inglaterra y Estados Unidos, a los que se agregaron más tarde el Canadá anglófono, Australia y Nueva Zelanda. Por otra parte está la Europa continental, en la que encontramos dos tradiciones filosóficas principales, la alemana y la francesa, junto a otras de menor peso relativo.

Hasta cierto punto puede decirse que esta división es artificiosa. Los «mundos filosóficos» tienden a superponerse y a influirse mutuamente, y hasta las referencias geográficas terminan por ser engañosas. Por ejemplo, buena parte de los padres fundadores de la filosofía «a la anglosajona» —Frege, Carnap, Wittgenstein— fueron filósofos nacidos en países continentales como Austria o Alemania. Sin embargo, hay al menos un sentido en el que razonablemente puede afirmarse que la compartimentación existe: durante mucho tiempo, el que un tema, una metodología o una manera de concebir el trabajo filosófico se hiciera central en uno de esos «mundos» no implicaba que también lo fuera en el otro. Por ejemplo: el utilitarismo tuvo muchísima importancia en el área anglosajona pero muy poca en la Europa continental. La fenomenología marcó a fuego las maneras de hacer filosofía en Francia y en Alemania, pero apenas concitó adhesiones en Inglaterra o en Estados Unidos.

Mirado desde esta perspectiva, *A Theory of Justice* fue un típico producto del mundo filosófico anglosajón. Las formas de argumentación de las que se servía y los antecedentes teóricos a los que apelaba eran familiares para un estadounidense o un británico, en tanto resultaban relativamente exóticos a oídos de un continental. Y, sin embargo, el libro tampoco era un producto habitual de la filosofía de habla inglesa, en el sentido de que rompía con varias de sus tendencias predominantes. Esta es justamente la razón por la que son importantes las cuatro tomas de posición que mencioné más arriba. Cada una de ellas implicaba una ruptura o al menos una revisión vigorosa de lo que venía haciendo la corriente principal de la filosofía anglosajona. Consideradas en conjunto pueden, por lo tanto, ayudarnos a percibir la originalidad del pensamiento rawlsiano.

1. La superación del enfoque analítico

En la época en que apareció *A Theory of Justice*, la corriente principal de la filosofía anglosajona estaba dominada por la tradición analítica.¹ Para esta tradición, la mayor parte de los problemas que tradicionalmente han sido llamados «filosóficos» son en realidad confusiones lingüísticas. La tarea central del filósofo consiste en aclarar los términos que son utilizados en las discusiones, así como en criticar aquellos usos que se revelen como inconsistentes o imprecisos.²

Esta concepción general condicionaba el modo en que se abordaban los problemas de la ética y de la filosofía política. En ambos dominios se daba por evidente que todo debate normativo debía empezar por un esfuerzo de clarificación a nivel del significado. Por cierto, los filósofos analíticos no estaban completamente de acuerdo a la hora de precisar el alcance de esta afirmación. Algunos pensaban que todo el trabajo debía reducirse al análisis del significado, mientras que otros veían en este esfuerzo una etapa preparatoria de la argumentación normativa.³ Pero, fuera cual fuera la opinión de cada uno, la gran mayoría dedicaba mucho más tiempo y energía a las clarificaciones lingüísticas que a la discusión sustantiva.

Este programa empezó a ser sometido a crítica en los años cincuenta, cuando los propios filósofos analíticos empezaron a poner en duda algunos supuestos de su trabajo.⁴ El cambio de óptica se trasladó algo más tarde a la filosofía política, dando lugar a algunas obras que reivindicaban la reflexión sustantiva en torno a los principios de la cooperación social.⁵ Pero, Rawls fue el primero en elaborar una teoría completa que asumiera plenamente la principal conclusión de esta revisión: *los problemas morales y políticos no se reducen a simples cuestiones de significado; existen mejores y peores opciones normativas y el desafío consiste en en-*

¹ Prefiero hablar de *corriente principal* porque no todos los filósofos anglosajones se plegaron a la manera analítica. Isaiah Berlin, Frederick Hayek, Stephen Toulmin, Karl Popper y sus seguidores son ejemplos de filósofos «a la anglosajona» que ya en aquella época se ocuparon de problemas filosóficos sustantivos. Véase sobre este punto Parekh 1994.

² En los próximos párrafos voy a seguir de cerca (aunque de manera más escueta) la presentación realizada en Da Silveira & Norman 1995.

³ De manera general, el primer punto de vista fue defendido por los filósofos de inspiración positivista (Schlick, Ayer, Stevenson), mientras que el segundo fue asumido por los filósofos del lenguaje ordinario (Austin, Weldon, Raphael, el primer Brian Barry).

⁴ Un texto clásico a este respecto es un artículo publicado por Quine en 1951: «Two Dogmas of Empiricism», recogido en Quine 1963: 20–46.

⁵ Por ejemplo, Benn & Peters 1959 y Barry 1965.

contrar argumentos que nos permitan optar racionalmente entre ellas (Rawls 1971: xi, esp. 13).⁶

Con la incorporación de este presupuesto a su programa de trabajo, Rawls daba un paso decisivo en el camino que lo conducía de la filosofía analítica a una filosofía post-analítica. El prefijo *post* alude aquí a algo más que una mera sucesión temporal. Para los filósofos post-analíticos, las exigencias de precisión lingüística y de claridad conceptual siguen siendo tan importantes como para los analíticos. Pero lo que se niega es que la tarea del filósofo deba reducirse a un mero «pulir las herramientas». Los problemas filosóficos (al menos los buenos) son problemas reales y no meras confusiones lingüísticas. La claridad y la precisión son condiciones necesarias pero no suficientes del esfuerzo esclarecedor. El mundo de la práctica nos exige tomar decisiones y para fundamentarlas necesitamos argumentos sustantivos. Lo que se espera del filósofo es que haga esfuerzos para encontrarlos.

Rawls proponía entonces ir decididamente más allá del punto al que habían llegado los analíticos.⁷ Pero no podía hacerlo de un modo ingenuo, es decir, mediante procedimientos que no fueran capaces de resistir la crítica de un filósofo formado en la segunda mitad del siglo XX. La elaboración de este procedimiento alternativo es el segundo rasgo característico de *A Theory of Justice*, al que ~~he~~ ^{he} llamado:

P. de J.

2. La búsqueda de una alternativa al fundacionismo

El punto de partida de Rawls consiste en observar que las sociedades democráticas contemporáneas están fuertemente marcadas por lo que llamará más tarde «el hecho del pluralismo», es decir, la radical diversidad de convicciones morales, metafísicas y religiosas a las que adhieren sus integrantes. Rawls insiste en que este dato no tiene nada de pasajero. No se trata de un conjunto de discrepancias que podamos eliminar mediante un esfuerzo argumentativo. De hecho, en las sociedades plurales parece ocurrir más bien lo contrario: a mayor libertad para el intercambio de argumentos, mayor diversidad de opiniones y de matices.

Ahora bien, esta diversidad no debe hacernos olvidar que la coexistencia social debe ser organizada sobre la base de principios e instituciones comunes. Y el

⁶ Se cita en primer lugar el número de página de la edición inglesa de Harvard University Press y luego el número de página de la edición castellana del FCE.

⁷ El fuerte impacto de esta propuesta no significó el abandono unánime del programa anterior. Algunos autores muy influyentes —por ejemplo, Richard Hare— han seguido trabajando hasta hoy en el análisis del significado.

punto es que no podemos esperar a resolver nuestras discrepancias para sólo después embarcarnos en esa tarea. Dicho crudamente: si esperamos a eliminar nuestros desacuerdos para iniciar la labor de diseño institucional, entonces es probable que nunca lleguemos a vivir bajo instituciones comunes, o al menos no conseguiremos hacerlo mediante procedimientos respetuosos de la libertad de conciencia de cada uno. Las unanimidades siempre van de la mano del uso opresivo del poder político.

Este es, dice Rawls, el gran aprendizaje que hemos hecho desde los tiempos de las guerras de religión. Tenemos que diseñar instituciones políticas que puedan ser reconocidas como legítimas por individuos que adhieran a una diversidad de convicciones morales, metafísicas y religiosas. Y para eso tenemos que ser capaces de justificar esas instituciones mediante argumentos que todos puedan aceptar libremente. No podemos apelar a la voluntad de Dios, a una interpretación controvertida de la historia ni a una reconstrucción igualmente controvertida de la naturaleza humana.

En la jerga filosófica, este punto de vista se conoce con el nombre de *anti-fundacionismo*. Importa entenderlo bien: no se trata de renunciar a nuestras convicciones profundas ni de renunciar a justificarlas con razones, sino de renunciar a edificar directamente sobre ellas las instituciones comunes. El anti-fundacionismo no es una forma de escepticismo. No nos obliga a renunciar a nada en lo que creamos. Simplemente supone reconocer que, aun cuando tengamos nuestras propias convicciones y podamos invocar razones en su favor, esto no será suficiente para lograr la unanimidad en torno a ellas. Los otros pueden tener sus propias razones para defender convicciones más o menos incompatibles con las nuestras (Rawls 1971: 127, esp. 153).

La adhesión al anti-fundacionismo no era ciertamente una novedad en el área anglosajona. De hecho, este es el «mundo filosófico» donde el fundacionismo ha generado menos adeptos. Pero lo característico de Rawls fue la decisión con la que buscó una alternativa que permitiera legitimar las normas e instituciones comunes. Los analíticos no se habían preocupado mayormente del problema porque estaban demasiado concentrados en el análisis lingüístico. Tal vez los últimos que habían intentado algo parecido eran los pragmatistas, y en más de un sentido Rawls parece inspirarse en ellos.

Para intentar entender la lógica de su intento volvamos al problema original: ¿a qué apelar para darnos normas e instituciones comunes, si no podemos apelar a la voluntad de Dios ni a una teoría compartida de la naturaleza humana? La respuesta de Rawls tiene dos partes. La primera consiste en un retorno al contractualismo, es decir, a la ficción de un contrato social tal como fue trabajada por Hobbes, Locke, Rousseau o Kant. La segunda consiste en un método de control que Rawls propone como alternativa al análisis lingüístico y que llama equilibrio reflexivo.

La apelación al contractualismo implica retomar un tipo de argumentación que

fue muy popular en el siglo XVIII: si los individuos tienen opiniones e intereses contrapuestos, entonces sólo podrán llegar a acuerdos en la medida en que la vida bajo las normas e instituciones pactadas sea preferible para todos a la vida en ausencia de ellas. Dicho de otro modo: para darnos normas e instituciones comunes tenemos que optar por soluciones que todos los miembros de la sociedad puedan considerar como aceptables a la luz de sus propios intereses y preocupaciones.

Pero Rawls agrega una nueva exigencia a este argumento tradicional. Las normas e instituciones que seleccionemos van a condicionarnos severamente todo a lo largo de nuestras vidas. Si el intento sale bien, incluso van a afectar la existencia de nuestros hijos y de nuestros nietos. Y el punto es que en la vida social hay demasiada incertidumbre como para que sea racional tomar decisiones en función de las ventajas de las que disfrutamos en el momento actual. Puede que ahora seamos ricos, pero nada asegura que dentro de unos años no seamos pobres. Puede que ahora estemos en mayoría, pero nada impide que mañana quedemos en minoría. Los términos del contrato no deben pues ser evaluados a la luz de nuestros intereses presentes, sino de los intereses más permanentes que podamos invocar.

El dispositivo que propone Rawls para satisfacer esta exigencia ha terminado por hacerse célebre. Imaginemos, dice, una asamblea en la que van a elegirse las instituciones de base de la sociedad. En esta asamblea van a estar directa o indirectamente representados todos los miembros de la sociedad, pero sus puntos de vista van a ser recogidos de una manera muy peculiar: al incorporarse a la reunión, todos los individuos aceptan colocarse bajo un *velo de ignorancia*. Esto significa que todos aceptan olvidar si son ricos o pobres, hombres o mujeres, blancos o negros, creyentes o no creyentes, así como aceptan olvidar cuáles son sus propias ideas acerca de cómo vale la pena vivir.

Este velo de ignorancia es la característica más llamativa de lo que Rawls llama la posición original. Es un velo que reduce la información disponible, pero que no obliga a los participantes a olvidarlo todo acerca de la vida social. En realidad, los participantes siguen disponiendo de abundante información. Saben que hay negros y blancos, mujeres y hombres, creyentes y no creyentes. Saben que tienen discrepancias a propósito de cómo vale la pena vivir y saben que son capaces de ajustar su comportamiento a exigencias normativas. También conocen las leyes fundamentales de la economía y las condiciones que deben darse para asegurar el funcionamiento de las instituciones. Lo único que no conocen es el lugar que cada uno ocupa en la sociedad, ni cuál es la actual dotación de recursos de cada individuo, ni cuáles son sus ideas acerca del bien. Se cuenta con conocimientos generales, pero no se tiene ninguna noticia acerca de cada situación particular.

Rawls niega explícitamente que una asamblea de este tipo haya tenido lugar.⁸ Como ocurre con todos los contractualistas relevantes, la idea del contrato es vista como una ficción que establece un conjunto de restricciones al tipo de argumento que podemos emplear.⁹ En el caso de Rawls, la idea es que en las condiciones de la posición original vamos a vernos obligados a discutir teniendo en cuenta intereses que sean generalizables y no aquellos intereses que circunstancialmente sean los nuestros.

Esta es la gran diferencia entre el contractualismo de Rawls y el de Hobbes. El contractualismo hobbesiano está basado en la idea de mutuo beneficio. Los hombres se ponen de acuerdo en una serie de normas porque esto favorece sus intereses particulares. En el caso de Rawls, los intereses particulares son justamente lo que se ignora. En definitiva, lo que hace el velo de ignorancia es obligarnos a negociar bajo la perspectiva del universalismo moral (Rawls 1971: §§ 24 y 40).

Pero, a juicio de Rawls, este procedimiento no alcanza para justificar las instituciones comunes. Además de realizar este esfuerzo constructivo mediante la ficción de la posición original, tenemos que someter las conclusiones a las que lleguemos a una dinámica muy particular que recibe el nombre de equilibrio reflexivo. Es que Rawls es un autor de la segunda mitad del siglo XX y, como tal, es consciente de la peligrosidad que encierra la construcción de grandes sistemas de principios. Varias filosofías e ideologías que lograron formulaciones coherentes y organizadas terminaron conduciendo a grandes calamidades humanas. En consecuencia, tenemos que actuar con prudencia a la hora de formular principios abstractos que orienten nuestra acción.

La estrategia que sugiere Rawls consiste en contrastar los principios generales a los que lleguemos con nuestros «juicios morales bien ponderados». Esta es una de las nociones básicas de su pensamiento, de modo que vale la pena detenerse en ella.

Un juicio moral bien ponderado es un juicio normativo particular (o, para utilizar el lenguaje de Rawls, una «intuición moral»). No se trata de razonamientos complejos, sino de reacciones puntuales que expresan nuestra aceptación o rechazo ante una situación o una solución normativa específica. Las intuiciones morales se expresan mediante fórmulas como: «esto es justo», «esto es injusto», «esto es aceptable» o «esto es inaceptable». La palabra «intuición» se usa aquí en un sentido diferente del psicológico y también diferente del que recibía en la filosofía de G. E. Moore y sus seguidores.

⁸ Véase, por ejemplo, el §20 de *Theory*.

⁹ Este es un dato que no parecen tener en cuenta quienes acusan a los contractualistas de ser históricamente ingenuos. Ningún examen de los textos corrobora esta impresión. Sobre este punto véase Da Silveira 1999.

En segundo lugar, los juicios bien ponderados son un tipo particularmente confiable de intuición moral. Se trata de juicios «emitidos bajo condiciones favorables para el ejercicio del sentido de la justicia y, por lo tanto, en circunstancias en las cuales no son de aplicación las excusas y explicaciones más comunes. Se presume entonces que la persona que formula el juicio tiene la capacidad, la oportunidad y el deseo de llegar a una decisión correcta...» (Rawls 1971: 47-48, esp. 68).¹⁰

en resumen

En una palabra, los juicios bien ponderados son juicios que versan sobre cuestiones particulares y que alcanzan el mayor grado de confiabilidad al que podemos aspirar. Por supuesto, nada de esto asegura que esos juicios sean acertados. Pero el Rawls de *A Theory of Justice* sostiene que en ellos se expresa un «sentido de justicia» compartido por los individuos racionales y razonables que intentan encontrar principios justos para ordenar la cooperación social. No se trata de juicios trascendentales en el sentido kantiano, pero se trata de lo más que podemos acercarnos a algo semejante.¹¹

Una vez que aceptamos que los hombres no tenemos acceso directo a un mundo de verdades eternas, los juicios bien ponderados deben ser considerados como hechos particularmente relevantes de nuestro universo moral: en ellos se depositan nuestros aprendizajes morales compartidos. Por lo tanto, si un principio general que hemos formulado entra en colisión con nuestros juicios bien ponderados, eso significa que estamos en problemas. O bien nuestro principio debe ser modificado, o bien debe serlo nuestro juicio, o bien deben serlo ambos.

Esta es justamente la mecánica del equilibrio reflexivo. Los principios y normas a los que lleguemos por la vía de razonar en las condiciones de la posición original deben ser cotejados con nuestros juicios bien ponderados. Si no hay colisión entre unos y otros, esto nos permite seguir avanzando en la elaboración de nuestra teoría moral. Si hay colisión, nos veremos obligados a modificar nuestros principios generales o nuestros juicios. Esto último es lo que ocurre cuando los principios generales pueden explicar el propio conflicto y ofrecer un juicio alternativo.

La elaboración de una teoría moral consiste así en un movimiento de vaivén entre nuestros juicios bien ponderados y los principios generales que vamos formulando.¹² El equilibrio reflexivo se alcanza cuando los principios y las intuiciones están (al menos provisionalmente) «en línea», es decir, cuando no hay disonancias

¹⁰ Aquí, como en otros sitios, me alejo de la versión castellana del FCE para subsanar errores de traducción.

¹¹ En el correr de los años ochenta Rawls introdujo importantes modificaciones en su manera de entender los juicios bien ponderados.

¹² Rawls distingue entre un equilibrio reflexivo estrecho y un equilibrio reflexivo amplio, pero no voy a entrar aquí en estos detalles. Véase sobre el punto Rawls 1971: 49-50, esp. 69 y Van Parijs 1991: 73ss.

importantes entre los principios que elegimos y los juicios que han sobrevivido a este proceso de confrontación y de ajuste.

Como es fácil imaginar, la aplicación detallada de este método plantea problemas relativamente complejos.¹³ Pero no voy a entrar aquí en esta discusión.

→ 3. El rechazo del utilitarismo

La toma de distancia respecto de la filosofía analítica y la búsqueda de una alternativa al fundacionismo fueron dos de las razones que contribuyeron a la rápida celebridad de *A Theory of Justice*. La tercera razón, igualmente importante, consistió en la ruptura con el utilitarismo, que en aquellos años era la ortodoxia en los campos de la ética y la filosofía política anglosajonas.

El utilitarismo es una poderosa doctrina moral que nació en Inglaterra a fines del siglo XVIII. Esta doctrina se caracteriza por dos rasgos distintivos.

1 En primer lugar, a la hora de identificar lo que beneficia o perjudica a la sociedad, los utilitaristas toman como unidad de cuenta al individuo. Lo único que debemos considerar son los resultados que la decisión va a tener sobre el bienestar de cada uno. El bien común no es otra cosa que la suma (o el promedio) del bienestar de cada individuo, una vez que se ha aceptado que cada miembro de la sociedad cuenta como uno y no más de uno.

2 En segundo lugar, a la hora de identificar lo que vamos a considerar como el bien de cada individuo, lo que cuenta es lo que cada persona considera como su propio bienestar. Cada individuo es considerado como capaz de identificar lo que mejor le conviene, no porque los individuos no puedan equivocarse en este punto sino porque cualquier otra alternativa es mucho menos confiable. No hay lugar para reyes filósofos ni para tutores benevolentes.

Sobre esta doble base el utilitarismo propone que las decisiones sociales se funden en un cálculo de las pérdidas y ganancias de bienestar experimentadas por los individuos. La decisión a adoptar será aquella que maximice el bienestar total o el bienestar promedio del grupo sobre el que vaya a ser aplicada.¹⁴

¹³ Entre otros: ¿cuál es el grado mínimo de coincidencia con nuestros juicios bien ponderados que debemos exigir a una teoría para reconocerle una plausibilidad *prima facie*? ¿Qué condiciones debe cumplir un juicio bien ponderado para que pueda ser considerado como compartido? O, para plantear una cuestión todavía más compleja: si partimos de un mismo conjunto de juicios bien ponderados, ¿la práctica correcta del equilibrio reflexivo debería conducirnos a elegir exactamente los mismos principios? Véase sobre este punto Rawls 1971: 49-50, esp. 69-70.

¹⁴ La diferencia entre utilitarismo clásico y utilitarismo medio es importante cuando entra en juego el tamaño de la población.

Pese a su atractivo superficial, el utilitarismo enfrenta dificultades serias. En primer lugar, tropieza con varios problemas técnicos. Por ejemplo: si asumimos que el bienestar debe ser maximizado, ¿cómo vamos a medir las variaciones que se produzcan en términos de bienestar? ¿Cómo vamos a hacer comparaciones interpersonales de utilidad? ¿Cómo vamos a comparar intensidades en el caso de que sea necesario hacerlo?

En segundo lugar, y sobre todo, el utilitarismo enfrenta serias objeciones normativas. Quienes lo critican en este plano dicen que, aun en el caso de que esta doctrina consiguiera resolver sus dificultades técnicas y pudiera ser aplicada, conduciría a resultados indeseables. John Rawls se encuentra en la primera línea de quienes han defendido este punto de vista.

→ Rawls acusa al utilitarismo de: a) conducir, al menos potencialmente, a desigualdades extremas en la distribución de recursos y b) no ofrecer garantías suficientes en materia de respeto de los derechos individuales. Ambas críticas se resumen en un lema que Rawls ha repetido incansablemente: el utilitarismo no respeta la separación entre las personas, es decir, no respeta aquella exigencia de Kant según la cual los otros deben ser vistos como fines en sí mismos y no como medios para la consecución de nuestros propios fines.

a) La primera parte de la acusación afirma que, al atender exclusivamente a la suma total o al promedio de bienestar, el utilitarismo no se preocupa por el modo en que el bienestar es distribuido dentro de la sociedad. Para entender mejor esta afirmación, imaginen una sociedad muy simple, compuesta por dos individuos A y B. Esa sociedad tiene que elegir entre dos estados del mundo. En el primer estado, el individuo A tiene 3 unidades de utilidad, en tanto el individuo B tiene 4. El producto total es 7. En el segundo estado del mundo, el individuo A sólo tiene 2 unidades y el individuo B tiene 9, con lo cual el producto total asciende a 11. No importa demasiado lo que representen estas cifras. Pueden ser pesos, dólares o cebollas. Lo que importa es que funcionan como indicadores indirectos de bienestar: disponer de más unidades es preferible a disponer de menos porque eso facilita la satisfacción de nuestras preferencias.

	I	II
A:	3	2
B:	4	9
	—	—
	7	11

¿Cuál de las dos situaciones debemos elegir? Si somos utilitaristas consecuentes tenemos que optar por II, porque tanto la suma global como el promedio son mayores que en I. Para el utilitarista no es relevante que la situación I sea más igualitaria que la situación II, ni que la situación de A empeore si se pasa de I a II. Esto se debe, señala Rawls, a que en la perspectiva utilitarista «no importa, excepto de manera indirecta, cómo se distribuya la suma de satisfacciones entre los

individuos, así como tampoco importa, excepto de manera indirecta, cómo un hombre distribuye sus satisfacciones a lo largo del tiempo. La distribución correcta en cada caso es la que produce la máxima satisfacción» (Rawls 1971: 26, esp. 44).

b) La segunda objeción normativa en la que hace hincapié Rawls consiste en decir que el utilitarismo puede terminar justificando violaciones de los derechos individuales. Si lo que cuenta es la utilidad total o la utilidad promedio, la satisfacción o el sufrimiento de cada individuo no tiene otro valor que lo que agrega o quita al conjunto. Y esto supone el riesgo de instrumentalizar a una parte de la ciudadanía con el fin de maximizar el bienestar global.

Piensen en la típica situación de los circos romanos de la antigüedad: un gladiador está caído en la arena y el triunfador mira al César para saber lo que debe hacer. Las tribunas rugen y apuntan con el pulgar hacia abajo. Han ido a ver sangre y están a punto de conseguirlo. ¿Qué debe hacer el emperador? Si pone el pulgar para arriba, habrá salvado la vida de un hombre pero habrá obtenido un pésimo saldo en términos de bienestar: la satisfacción del gladiador se opondrá a la decepción de los miles de personas que están en las tribunas. En cambio, si el emperador pone el pulgar para abajo habrá condenado a muerte a un hombre, pero habrá maximizado el bienestar porque habrá satisfecho las preferencias de un mayor número de personas. Y esto es lo que le exige el utilitarismo (Sen 1981: 7).

Este ejemplo puede parecer algo fantasioso, pero nos permite adivinar lo que pasaría si aceptáramos instrumentar a los individuos para maximizar la utilidad. Por esta vía podemos caer en prácticas tan funestas como la de castigar a un inocente con el fin de aparentar que nada escapa al brazo de la justicia, o la de restablecer los trabajos forzados como método para mejorar la competitividad de la economía.

La conclusión que extrae Rawls de esta doble crítica es que una teoría de la justicia sólo podrá ser aceptable para nuestra sensibilidad moral si cumple con dos condiciones. En primer lugar, debe colocar los derechos y libertades fundamentales fuera del alcance del cálculo de utilidad. Hay cosas que no se les puede hacer a los individuos aun en el caso de que eso obstaculice nuestros esfuerzos por maximizar el bienestar. En segundo lugar, hace falta establecer algún tipo de vínculo entre el imperativo de eficiencia (es decir, la preocupación por aumentar la disponibilidad total de bienes a distribuir) y el imperativo de igualdad (es decir, la preocupación por asegurar que todos puedan participar mínimamente del producto social).

Estas exigencias parecen razonables a nivel intuitivo pero todavía deben ser justificadas en términos constructivos, es decir, desde el punto de vista de la elaboración teórica de principios normativos. ¿Cómo dar ese paso? Para hacerlo, Rawls vuelve a la ficción de la posición original. En esa asamblea hipotética, los individuos no saben cuál será su situación en la sociedad, su dotación de recur-

nos ni su concepción del bien. Saben, en cambio, que están interesados en realizar una concepción del bien, y que las instituciones y normas que se establezcan van a regir probablemente durante todo el tiempo que duren sus vidas. Dado este contexto, ¿de qué modo deberían negociar los principios orientadores de la cooperación social?

Lo racional en estas condiciones, dice Rawls, no sería intentar maximizar nuestros beneficios presentes sino minimizar nuestros riesgos futuros. Dado que las instituciones que elijamos van a pesar sobre nosotros hasta el final de nuestros días, debemos asegurarnos de que esas instituciones no vayan a perjudicarnos seriamente en el caso de que quedemos en una situación de debilidad relativa.

Esta estrategia consistente en hacer que el peor resultado al que podemos llegar sea el menos malo posible recibe el nombre de *maximin* (contracción de «maximizar el mínimo»). Su propósito no es elevar el techo sino el piso: no aspiramos a maximizar nuestras ganancias potenciales sino a minimizar los eventuales daños para el caso en que nos toque perder. Un ejemplo que permite percibir el atractivo de esta estrategia es el propuesto por Brian Barry. Imaginemos una sociedad en la que coexisten dos comunidades que adhieren a diferentes creencias religiosas y que creen en la legitimidad de la conversión por la fuerza. Para cualquiera de las dos, una posible manera de resolver la situación consistiría en combatir a la otra e imponerle su propia fe. Si el intento tiene éxito, el conjunto de la sociedad terminaría adhiriendo (al menos externamente) a lo que los miembros de la comunidad vencedora consideran la fe verdadera. Pero, ¿qué ocurre si nos toca perder? En ese caso nos veremos obligados a renunciar (al menos públicamente) a la fe que consideramos verdadera para adherir a la que consideramos aberrante. Y este es el peor resultado posible para quien se tome en serio su propia fe. Por eso, dice Barry, al menos en una situación de relativo equilibrio de fuerzas, los miembros de ambas comunidades tienen razones para adoptar una política de tolerancia religiosa, que «no le asegura a ninguna el resultado que más desea pero le da a ambas la garantía de que no se producirá el resultado que menos prefiere» (Barry 1991: 27).

Una idea fuerte de Rawls es que los participantes en la posición original, obligados a actuar bajo el velo de ignorancia, adoptarán la estrategia *maximin*. Esta opción es ciertamente muy conservadora. De hecho, no es la que muchos adoptamos en la vida real cuando debemos, por ejemplo, tomar decisiones relativas a nuestro empleo. Pero, dice Rawls, esta es la única opción racional cuando se trata de establecer los principios e instituciones que determinarán nuestras posibilidades de acción todo a lo largo de nuestras vidas.

Ahora bien, asumiendo que los participantes en la posición original se ajusten a la estrategia *maximin*, ¿qué decisiones específicas tomarían? La primera, sostiene Rawls, consistiría en proteger su interés fundamental en poder decidir el curso que quieren dar a sus vidas. Esto significa excluir todos aquellos posibles resultados en los que este interés pueda verse comprometido. Por ejemplo, a la hora de

decidir si vamos a aceptar o no la esclavitud, tenemos que actuar bajo el supuesto de que nuestro peor enemigo va a asignarnos el lugar que ocuparemos en la sociedad. Y si esta es la premisa, entonces lo racional es decidir que no haya esclavitud, aun en el caso de que pudiera probarse que la esclavitud tenga efectos benéficos sobre la productividad (Rawls 1971: 152, esp. 181).

Razonando de esta manera, dice Rawls, los participantes en la posición original llegarían a establecer *la prioridad de las libertades fundamentales*. Esta prioridad significa que los derechos que aseguran el ejercicio de nuestras libertades básicas no pueden ser sometidos al cálculo de intereses sociales. No es aceptable que sacrifiquemos una o varias de nuestras libertades fundamentales para aumentar la eficiencia económica. Y tampoco es aceptable sacrificar una o varias de esas libertades en beneficio de la igualdad material. La igualdad es un valor importante, pero debe ser alcanzada por vías que sean compatibles con el respeto de las libertades básicas. Rawls resumirá más tarde esta idea en una fórmula muy expresiva: *una libertad fundamental sólo puede limitarse en beneficio de otra libertad fundamental*.

Con la afirmación de la prioridad de las libertades fundamentales Rawls responde de manera sistemática a lo que considera una de las insuficiencias fundamentales del utilitarismo. Pero todavía queda el problema de cómo evitar las formas extremas de desigualdad a las que puede llevar la aplicación de esa doctrina. Para resolver esta cuestión, Rawls vuelve a ponerse en la perspectiva de la posición original. Los individuos deben elegir una pauta de distribución que vaya a aplicarse a lo largo de sus vidas. Y deben hacerlo sin saber cuál es el lugar de cada uno de ellos en la sociedad. Lo racional en estas condiciones, afirma Rawls, es optar por una solución que nos asegure que el individuo menos favorecido recibirá la dotación menos mala posible. Y es racional elegir esta solución porque bien puede ocurrir que ese individuo sea yo.

Ahora bien, ¿cuál es la pauta de distribución que más favorece a los menos favorecidos? Una respuesta espontánea consiste en proponer el igualitarismo estricto, es decir, aquella distribución en la que todos tienen lo mismo. Pero, pese a su plausibilidad inicial, el igualitarismo estricto no es una solución atractiva. En primer lugar, su aplicación es incompatible con el respeto de la libre iniciativa. Para conseguir que todos tengan lo mismo, es preciso intervenir todo el tiempo sobre los intercambios individuales. Y, en segundo lugar, el igualitarismo estricto no mejora necesariamente la suerte de los que están peor. Al menos en ciertas situaciones (especialmente cuando la única opción posible consiste en «igualar para abajo»), el resultado puede ser un empeoramiento de la situación para todo el mundo.

Consideremos una vez más el caso de una sociedad de dos individuos donde el producto se distribuye del siguiente modo:

A	3
B	4
	—
	7

Esta es una sociedad bastante igualitaria, pero no lo es en sentido estricto. Ahora bien, supongamos que la única manera de lograr la igualdad estricta sea llegar a la situación siguiente:

A	2
B	2
	—
	4

En este caso estamos ante una situación menos eficiente (el producto total bajó de 7 a 4) y todos los miembros de la sociedad están peor, incluyendo aquellos que eran los menos favorecidos en la situación anterior. Esto puede haber ocurrido, por ejemplo, porque desaparecieron los incentivos que llevaban a la gente a producir.

En cambio, consideremos que de la situación inicial (donde A tiene 3 y B tiene 4) pasamos a la situación siguiente:

A	4
B	9
	—
	13

En esta nueva situación la sociedad se ha vuelto más rica (el producto total pasó de 7 a 13 unidades), pero también se ha vuelto más desigualitaria (el individuo B tiene ahora más del doble que el individuo A). No obstante, el individuo A mejoró su situación (antes tenía 3 y ahora tiene 4). La sociedad es más desigual, pero la situación de A mejoró. Esto puede deberse, por ejemplo, a que el individuo B pudo invertir y generar mejores empleos.

El igualitarismo estricto no es necesariamente la distribución que más favorece a quienes están peor. Puede ocurrir que ciertas formas de desigualdad sean necesarias para que haya más para repartir. Y si realmente hemos adoptado una estrategia *maximin* (es decir, la estrategia que nos asegura el máximo de los mínimos) debemos tomar nota de este dato. Lo racional para los participantes en la posición original no es rechazar toda forma de desigualdad, sino aceptar solamente aquellas desigualdades económicas y sociales cuya existencia mejore la situación de los menos favorecidos.

Lo que Rawls está proponiendo es un criterio que nos permita distinguir entre aquellas formas de desigualdad que vamos a reconocer como justas y aquellas que vamos a rechazar por injustas. Y el modo en que opera este criterio (de acuerdo a la estrategia *maximin*) consiste en ligar el aumento de la desigualdad al mejoramiento de la suerte de los que están peor. El problema, naturalmente, es que esta idea podría legitimar crecimientos ilimitados de la desigualdad. Para percibir mejor esta dificultad, volvamos a la situación en la que el individuo A tiene 3 unidades de utilidad y el individuo B tiene 4, y consideremos ahora una situación alternativa planteada en estos términos:

A	4
B	66
	—
	70

Esta situación es mucho más eficiente que la precedente, donde el producto total era 7. Hemos conseguido que el producto se multiplique por diez. También se cumple la condición de que el individuo menos favorecido en la situación de partida (es decir, el individuo A) haya mejorado su posición. Pero lo cierto es que esta mejora es insignificante al lado de los beneficios que obtuvo B, y que ahora estamos ante una situación muchísimo más desigual que la inicial.

La conclusión de Rawls es que, para que las desigualdades sean justificadas, no alcanza con que generen *algún* beneficio para los menos favorecidos. De manera más radical, hace falta que esas desigualdades coloquen a los menos favorecidos en la *mejor* situación en la que puedan estar. Dicho de otro modo: entre todos los estados del mundo que tenemos a nuestro alcance, debemos elegir aquel en el que los menos favorecidos estén mejor (lo que difícilmente sea la situación de estricta igualdad).

Lo que parecía un simple criterio para elegir entre posibles pautas de distribución se convierte entonces en una exigencia igualitaria extremadamente severa. No podemos darnos por satisfechos con introducir un cambio que mejore la situación de los que estaban peor. A cada instante debemos preguntarnos si no hay otra forma de distribución que mejore todavía más la suerte de los menos favorecidos. Un mundo rawlsiano no sería un mundo que practicara el igualitarismo estricto, pero sí sería un mundo fuertemente igualitarista. Mucho más igualitarista, en particular, que un mundo que se ajuste al principio de utilidad.

→ Los principios rawlsianos

Hasta aquí hemos seguido una argumentación que combina nuestra insatisfacción intuitiva ante algunos de los resultados a los que podría conducir el utilitarismo con un esfuerzo de construcción teórica que tiene como punto de partida la

ficción de la posición original. Esta argumentación culmina en la formulación de dos principios que son el núcleo duro de la teoría rawlsiana de la justicia. Se los conoce como el principio de igual libertad y el principio de diferencia. (Muchos han señalado que en realidad se trata de tres principios, ya que el segundo combina un principio de igualdad de oportunidades con el principio de diferencia propiamente dicho.) De las varias formulaciones que han recibido a lo largo del tiempo, presento aquí la última que Rawls propone en *A Theory of Justice*. Esta formulación sería modificada en los años posteriores, pero lo que importa aquí es el estado de su pensamiento hacia 1971:

I) Cada persona tiene un igual derecho al más amplio esquema de libertades fundamentales que sea compatible con un esquema similar de libertades para todos.

II) Las desigualdades económicas y sociales han de satisfacer dos condiciones: tienen que a) ser para el mayor beneficio de los miembros menos favorecidos de la sociedad; y b) tienen que estar adscritas a cargos y posiciones accesibles a todos en condiciones de igualdad de oportunidades.

Para comprender cabalmente el alcance de estos principios es importante hacer dos observaciones. La primera es que, para aplicarlos, debemos servirnos de una regla de prioridad que establece la preeminencia de I sobre II y de b sobre a: no podemos sacrificar la aplicación del principio I para aplicar más fácilmente el principio II, ni podemos ignorar el principio IIb para facilitar la aplicación del IIa (Rawls 1971: 42, esp. 62). De este modo se asegura la prioridad de las libertades fundamentales respecto de las exigencias distributivas. Las libertades no pueden sacrificarse en beneficio de la igualdad. La sociedad rawlsiana aspira a distribuir en libertad.

La segunda observación, extremadamente importante, es que el concepto de «miembros menos favorecidos de la sociedad» es un concepto relativo. Siempre se trata de los miembros menos favorecidos con relación a los demás en un momento dado. Para entender esta idea volvamos a nuestra sociedad compuesta por dos individuos, donde A tiene 3 y B tiene 4 unidades de utilidad, y supongamos que alguien nos propone el siguiente cambio:

	I	II
A	3	5
B	4	2
	—	—
	7	7

Ambas situaciones son iguales en términos de eficiencia (en las dos el producto total es 7). Si pasamos de una a otra, el individuo menos favorecido en la primera (es decir, el individuo A) mejora su posición. Pero el costo es que el individuo B pasa a estar peor de lo que estaba el individuo A en la primera situación. De acuerdo con el segundo principio propuesto por Rawls, entre estos dos estados

del mundo hay que elegir el primero, porque el menos favorecido en la primera situación está mejor que el menos favorecido en la segunda, aunque se trate de individuos diferentes. Dicho en otras palabras: los individuos no pueden ser sacrificados en nombre de una justicia compensatoria. Este es un corolario de la aceptación del principio de separación de las personas, cuya ignorancia Rawls reprocha al utilitarismo.

➔ La noción de bienes primarios

Ahora bien, suponiendo que estos principios sean aceptables, ¿qué es exactamente lo que vamos a distribuir? La propuesta utilitarista consiste en servirnos de la métrica subjetiva del bienestar, pero ya hemos visto que esto plantea problemas técnicos y normativos. ¿A qué alternativa podemos apelar?

Una posible estrategia consistiría en hacer una lista de las cosas que son buenas para la gente y luego repartirlas equitativamente. Pero esta solución es inaceptable desde el punto de vista de Rawls, dado que uno de los axiomas de su pensamiento es el hecho del pluralismo. Si los individuos tienen profundas discrepancias morales, metafísicas y religiosas, también van a discrepar a propósito de las cosas que son buenas para ellos.

— La sugerencia de Rawls consiste en identificar un conjunto de bienes que sirvan como medios para la realización de cualquier programa de vida, es decir, bienes que todo individuo racional debería desear cualesquiera sean sus ideas acerca de cómo vale la pena vivir. Si conseguimos identificar este conjunto de bienes, entonces dispondremos de una métrica objetiva que sea al mismo tiempo respetuosa de la pluralidad:

Rawls cree que es posible identificar este conjunto de medios universales a los que llama *bienes primarios*. La lista que propone en *A Theory of Justice* (que luego será levemente modificada) incluye los siguientes:

1) los derechos y libertades fundamentales que protegen al individuo (Rawls dice que una garantía es «fundamental» si su violación tiene un fuerte impacto sobre nuestra vida moral);

2) los poderes y prerrogativas asociados con las diferentes funciones y posiciones que podemos ocupar en la sociedad (es decir, la capacidad de influencia y de decisión que podemos adquirir cuando nos ubicamos en ciertas posiciones, sea la de votante o la de jerarca de una empresa pública);

3) la riqueza y el ingreso;

4) algo relativamente abstracto que Rawls llama «las bases sociales del respeto de sí mismo» y que tiene que ver con nuestra percepción de nosotros mismos como agentes capaces de elegir y ejecutar un programa de vida, así como de involucrarnos en la vida asociativa (Rawls 1971: 62 y 92ss., esp. 84 y 114ss., también §67).

La idea de Rawls es que, cualquiera sea el programa de vida que uno elija, más

de estos bienes será siempre preferible a menos. Y su idea es también que al hablar de bienes primarios evitaremos muchas de las dificultades del utilitarismo. Lo que cuenta aquí no es el bienestar global, sino la posibilidad de que todos los miembros de la sociedad accedan a una dotación justa de aquellos medios que les permitan poner en marcha el plan de vida que han elegido.

Esta idea ha sido fuertemente discutida en los últimos años. Amartya Sen, por ejemplo, ha argumentado que una misma dotación de bienes primarios en manos de una persona minusválida y en manos de una persona sin impedimentos daría lugar a dos situaciones que difícilmente puedan ser vistas como equiparables (Sen 1992). Pero el propio hecho de que se haya discutido abundantemente sobre la cuestión es una prueba de la influencia que adquirió la idea de bienes primarios en el debate sobre la justicia.

→ 4. La reafirmación del valor de la democracia liberal

La última innovación introducida por *A Theory of Justice* es muy sencilla de explicar, pero nos exige un esfuerzo de perspectiva.

El final de los años sesenta y el comienzo de los setenta fue un período de hondo descrédito de la democracia liberal y de la perspectiva ciudadana. Prácticamente en todo el mundo occidental, el «sentido común» de la intelectualidad era una combinación de marxismo y de estructuralismo que conducía a pronósticos más bien sombríos sobre el futuro de la política.¹⁵

El marxismo proporcionaba los recursos para la crítica de la «democracia formal», a la que se veía como un teatro de sombras que ocultaba los fenómenos decisivos de la explotación y de la alienación. Las libertades formales no tenían mayor valor porque lo que contaba era llegar a la igualdad sustantiva. El Estado no era visto como un referente común para toda la sociedad sino como un instrumento al servicio de las clases dominantes que, según las versiones, debía ser destruido o tomado por asalto.

El estructuralismo se sumaba a la teoría marxista de la ideología para descalificar el punto de vista del ciudadano. El comportamiento de los individuos sigue pautas impuestas por los sistemas de relaciones a los que pertenecen. Para comprender la realidad no hay que ponerse en el lugar del actor sino justamente en el sitio al que éste no puede llegar por sus propios medios, es decir, en el nivel de los condicionamientos sistémicos. La racionalidad que importa es la racionalidad im-

No

¹⁵ Para un pronóstico de este tipo véase, por ejemplo, Habermas 1987: 49-50.

puesta por el sistema. La racionalidad del actor no puede más que justificar las imposiciones que le vienen de fuera.

Este clima intelectual se complementaba con un ambiente político y social poco inclinado a apreciar las rutinarias seguridades del ordenamiento democrático. Desde el año 1968 en adelante, las protestas estudiantiles recorrían el mundo e incorporaban el componente generacional a los conflictos sociales. La guerra de Vietnam y las guerrillas latinoamericanas alimentaban la vertiente heroica de la política. Casi todas las corrientes culturales activas en la época coincidían en su menosprecio del ciudadano promedio, ese que acude diariamente a su trabajo, paga puntualmente sus impuestos y vota cada cuatro o cinco años.

En este entorno cargado de desconfianza y utopía, Rawls se atrevió a avanzar una tesis muy a contracorriente: las instituciones de la democracia liberal son una construcción moralmente admirable. Lo que tenemos que hacer no es destruirlas sino volver a su impulso original. La función de estas instituciones no es asegurar el orden ni oponerse al cambio, sino hacer posible una convivencia social justa en el respeto de la diversidad.

Esta tesis nos resulta hoy familiar, pero en 1971 era una posición muy difícil de sostener por parte de un intelectual progresista. Porque lo que Rawls se propone hacer es una defensa no conservadora de la democracia liberal: por un lado escapa a la tentación de lograr un fácil acuerdo con la izquierda radical, pero al mismo tiempo se mantiene muy alejado de quienes pretendían convertir la institucionalidad democrática en un dispositivo de protección del *statu quo*. Rawls afirma que en todas las sociedades democráticas existen más desigualdades de las que deberían ser toleradas y llega a desarrollar una completa teoría de la desobediencia civil. Pero hace todo esto sin sumarse al ataque a la «democracia formal». Su solución consiste en decir que a la justicia se llega por el camino del liberalismo y no por el camino de su negación.

De las cuatro innovaciones introducidas por *A Theory of Justice* esta es la menos llamativa en el momento actual. Pero hace treinta años las cosas eran muy diferentes, e importa percibir esta distancia para calibrar la medida en que este libro contribuyó a enriquecer el panorama intelectual. Rawls no sólo ayudó a encontrar alternativas a la filosofía analítica, al fundacionismo y al utilitarismo. También restableció el contacto con una rica tradición de pensamiento político que nos permite pensar de maneras más prometedoras y exigentes las relaciones entre justicia y libertad.

John Rawls

John Rawls nació en Baltimore en 1921. Hizo sus estudios secundarios en Connecticut y se graduó en Princeton. Durante la segunda guerra mundial fue movilizado. Entre 1943 y 1946 estuvo en Nueva Guinea, Filipinas y Japón, participando de la campaña del Pacífico. Más tarde diría que esta experiencia lo convenció «de la enorme importancia de que los militares estén subordinados al gobierno civil».

En 1950, mientras se desempeñaba como profesor de filosofía en Princeton, inició su trabajo en temas de ética y economía, fuertemente influido por la *welfare economics* y la entonces recién creada teoría de juegos. En esa época tuvo los primeros atisbos de la idea que luego sería conocida como *posición original*. En los años siguientes, ya instalado como profesor en Harvard, publicó algunos artículos que prefiguraban lo que sería el primero de sus dos únicos libros: *A Theory of Justice*, aparecido en 1971.

A partir de esa fecha Rawls publicó una larga serie de artículos en los que explica, profundiza y modifica su teoría, frecuentemente como respuesta a diferentes críticas y objeciones. Estas sucesivas reformulaciones, junto con algunos cambios en sus propios intereses, dieron lugar a su segundo libro, *Political Liberalism*, publicado en 1993.

Actualmente Rawls es profesor emérito, lo que significa que ha abandonado la enseñanza. Sin embargo, y a pesar de haber sufrido un problema circulatorio en 1995, sigue intelectualmente activo. Su último artículo publicado data de 1997. Alto, delgado, sin grandes dotes de orador pero agradable y reposado en el diálogo, impresiona al mismo tiempo como una persona extremadamente inteligente y como un hombre bueno.

Bibliografía

- AUDARD, C. 1996: «Utilitarisme», en Monique Canto (ed.): *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*. París, PUF, pp. 1563-1570.
- BARRY, B. 1965: *Political Argument*. Londres, Routledge.
- 1991: *Liberty and Justice. Essays in Political Theory 2*. Oxford, Clarendon Press.
- BENN, S. & PETERS, R. 1959: *Social Principles and the Democratic State*. Londres, Allen & Unwin.
- BERTEN, A., DA SILVEIRA, P. & POURTOIS, H. 1996: *Libéraux et communautariens*. París, PUF.
- DA SILVEIRA, P. 1999: *Liberalismo*. Buenos Aires, Paidós, en prensa.
- DA SILVEIRA, P. & NORMAN, W. 1995: «Rawlsianismo metodológico: una introducción a la metodología dominante en la filosofía anglosajona contemporánea». *Revista Internacional de Filosofía Política* n° 5 (Madrid & México), pp. 125-152.

- DWORKIN, R. 1981a: «What is Equality? Part 1: Equality of Welfare». *Philosophy & Public Affairs* 10/3 (1981), 185–246.
- 1981b: «What is Equality? Part 2: Equality of Resources». *Philosophy & Public Affairs* 10/4 (1981), 283–345.
- GOODIN, R. 1991: «Utility and the Good», en Peter Singer (ed.): *A Companion to Ethics*. Oxford, Basil Blackwell, pp. 241–248.
- HABERMAS, J. 1987: *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*. Madrid, Tecnos.
- HARE, R. M. 1952: *The Language of Morals*. Oxford, Clarendon Press.
- 1981: *Moral Thinking. Its Levels, Method, and Point*. Oxford, Oxford University Press.
- KYMLICKA, W. 1990: *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*. Oxford, Oxford University Press.
- NAGEL, T. 1975: «Rawls on Justice», en Norman Daniels (ed.): *Reading Rawls Critical Studies on Rawls's Theory of Justice*. Oxford, Basil Blackwell, pp. 1–16.
- 1991: *Equality and Partiality*. Oxford, Oxford University Press.
- PAREKH, B. 1994: «Algunas reflexiones sobre la filosofía política occidental contemporánea». *Paper* presentado al XVI Congreso Mundial de la Asociación Internacional de Ciencia Política, editado en castellano por *La Política* nº 1 (1996), pp. 5–22.
- QUINE, W. 1963: *From a Logical Point of View*. Nueva York, Harper & Row.
- RAWLS, J. 1971: *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass., Harvard University Press. Versión española: *Teoría de la Justicia*, México, FCE, 1978.
- 1972: «Reply to Lyons and Teitelman». *Journal of Philosophy* nº 69.
- 1974: «The Independence of Moral Theory». *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* nº 48, pp. 5–22.
- 1975: «Fairness to Goodness». *Philosophical Review* nº 84, pp. 536–554.
- SEN, A. 1992: *Inequality Reexamined*. Oxford, Clarendon Press.
- SEN, A. & WILLIAMS, B. (eds). 1982: *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge, Cambridge University Press.
- VAN PARIJS, P. 1994: *Qu'est-ce qu'une société juste?* París, Éditions du Seuil (versión castellana: *¿Qué es una sociedad justa?* Barcelona, Ariel, 1993).

Resumen

¿Cómo explicar el enorme impacto de *A Theory of Justice*, el libro publicado por John Rawls en 1971? El autor intenta dilucidar el fenómeno a partir de cuatro rasgos característicos de la obra: 1) la apuesta a la superación del enfoque analítico; 2) la búsqueda de una alternativa al fundacionismo; 3) el rechazo del utilitarismo; y 4) la reafirmación del valor de la democracia liberal.