

La vigencia del modelo rawlsiano de justicia ante el reto de sociedades multiculturales

Horacio-José Alonso Vidal

Universidad de Alicante

RESUMEN

En este trabajo el autor se cuestiona si la concepción de la justicia de Rawls, basada en unos principios universales de justicia, sigue vigente ante los desafíos que plantean las sociedades cada vez más multiculturales en las que vivimos. Con este objetivo, se examinan dos críticas formuladas a la pretensión de universalidad de la concepción de la justicia formulada por Rawls. La primera de ellas, es la formulada por la corriente comunitarista, representada por dos de sus referentes Taylor y Sandel. La segunda crítica es la planteada por Sen al “institucionalismo trascendental” frente al que Sen propone como alternativa metodológica el método comparativo. Frente a estas críticas, el autor concluye defendiendo la vigencia de la concepción rawlsiana de justicia.

Palabras claves: Teoría de la Justicia, Rawls, Taylor, Sandel, Sen, liberalismo, comunitarismo, multiculturalismo, institucionalismo trascendental, método comparativo.

ABSTRACT

In this paper the author enquires whether the conception of justice Rawls, based on universal principles of justice, remains valid to the challenges posed by increasingly multicultural societies in which we live. With this purpose, two criticisms against the universality of the conception of justice formulated by Rawls are examined. The first of them, made by the communitarian current, represented by two of its referents Taylor and Sandel. The second criticism is the criticism raised by Sen to "transcendental institutionalism", whereas Sen proposes as an alternative methodology the comparative method. Against these criticisms, the author concludes defending the validity of the Rawlsian conception of justice.

Key words: Theory of Justice, Rawls, Taylor, Sandel, Sen, liberalism, communitarianism, multiculturalism, transcendental institutionalism, comparative method.

Introducción

Como es bien sabido, el objetivo central de la teoría de la justicia de Rawls (1971), inspirada en el liberalismo kantiano, fue construir un conjunto de principios de justicia cuya validez no dependiera de la diversidad de los contextos en los que fueran a ser aplicados, siendo por tanto la pretensión de universalidad un rasgo fundamental de su teoría. La coexistencia de grupos culturales diferentes dentro de un mismo estado nacional (lo que ha venido a denominarse multiculturalismo) plantea la cuestión de hasta qué punto la pretensión de universalidad de la teoría de justicia rawlsiana resulta plausible en sociedades no homogéneas, como la de muchos países de Latinoamérica, con la existencia de poblaciones indígenas autóctonas, en muchas ocasiones desfavorecidas respecto al conjunto de la sociedad, o el problema que se plantea en España, con las aspiraciones de creación de un Estado propio de parte de la ciudadanía catalana, vasca e incluso de otras regiones.

Mi pretensión es examinar la vigencia de los postulados rawlsianos. Para ello he dividido esta ponencia en tres apartados. En el primer apartado expongo brevemente algunas de las principales críticas formuladas por dos de los máximos referentes de la corriente comunitarista, Taylor (1993) y Sandel (2000, 2009), a la pretensión de universalidad de los principios de justicia defendida por Rawls y otros autores de orientación liberal. En el segundo apartado examino la crítica global planteada por Sen (2010) a la concepción de la justicia formulada por Rawls, al tiempo que formula su alternativa metodológica basada en el método comparativo. Finalmente, realizo un balance de las críticas formuladas a Rawls, concluyendo que su concepción de la justicia sigue siendo válida para afrontar el reto de construir una sociedad bien ordenada, aun en contextos de sociedades multiculturales.

I.- Primer envite: la crítica comunitarista a la concepción rawlsiana de la justicia

1.1. Las objeciones de Taylor a la fundamentación de los principios de justicia en base al concepto de autonomía

Una buena parte de las sociedades son multiculturales, en el sentido de que incluyen más de una comunidad cultural. Además, junto a un modelo cultural dominante, suelen coexistir una o más culturas minoritarias, para las que su supervivencia, conservando su identidad, sería su meta legítima. Taylor (1993: 36 y s.s.) sostiene que no sería suficiente con la posibilidad de que las culturas se defiendan a sí mismas dentro de unos límites razonables, sino que también sería

necesario que reconociésemos el igual valor de las diferentes culturas: es lo que se conoce como “teoría del reconocimiento”. La exigencia de este reconocimiento igualitario iría más allá del simple reconocimiento del igual valor potencial de todos los seres humanos (que ha sido siempre uno de los presupuestos básicos de las teorías liberales de la justicia, entre las que se encontraría la de Rawls), pues sería necesario incluir el valor de lo que en realidad han hecho con ese potencial: su adscripción a una determinada comunidad cultural. Sentada esta premisa, Taylor critica la perspectiva liberal, para la cual los derechos individuales siempre deben ocupar el primer lugar, prevaleciendo en todo caso sobre las metas colectivas. Este autor señala que son precisamente esas metas colectivas las que nos definen en buena parte como personas.

Taylor también critica la interpretación que desde el liberalismo se ha hecho de la dignidad humana, basada fundamentalmente en el principio de autonomía. Según esta idea, la dignidad humana se reduce en gran medida a la autonomía, es decir, a la capacidad de cada persona de determinar por sí misma su idea de la buena vida. De este modo, la dignidad no estaría asociada a ninguna concepción particular de la vida buena, sino con la capacidad de elegir individualmente una u otra opción. En conclusión, según el modelo liberal, la sociedad debería permanecer neutral ante las distintas concepciones de lo que sea una buena vida, debiéndose limitar a asegurar la igualdad de posibilidades de todos los ciudadanos para realizar su propia elección. Taylor denomina a esta concepción “el liberalismo ciego a las diferencias”, porque su ideal de justicia universal ocultaría el modo en que los ciudadanos presentan diferencias en la realidad y considera que son precisamente estas diferencias las que deberían servir de base para justificar un tratamiento diferencial. Así, por ejemplo, para Taylor estaría justificado que los miembros de los grupos aborígenes canadienses recibiesen ciertos derechos y facultades de los que no gozan otros ciudadanos y, si finalmente aceptamos la exigencia de un autogobierno aborígen, ciertas minorías tendrían que recibir el derecho de excluir a otras para conservar su integridad cultural, y así sucesivamente. Por el contrario, la política del respeto igualitario de los derechos propugnada por el liberalismo no tolera la diferencia: insiste en una aplicación uniforme de las reglas que definen esos derechos sin excepción y desconfía de las metas colectivas. Con la pretensión de la atribución de unos derechos e inmunidades universales e idénticos a todos los ciudadanos se estaría obviando las diferencias culturales existentes, por lo que en la práctica lo que sucede es la imposición de una identidad mayoritaria o dominante sobre el resto.

1.2.- La crítica de Sandel al carácter “acontextual” de la teoría rawlsiana de la justicia

Por su parte Sandel (2000, 2009) critica el carácter “acontextual” de la teoría rawlsiana de la justicia. En efecto, Rawls considera a la justicia como una entidad trascendental, de la que se

derivarían una serie de principios que tendrían primacía sobre el resto de valores posibles de una sociedad. Así, en contraposición a las doctrinas teleológicas aristotélicas, que marcan un fin hacia donde tender, las teorías deontológicas, como la rawlsiana (o la kantiana), dan por sentado un principio o principios sobre los que se construye el sistema. Sandel objeta el presupuesto básico rawlsiano, según el cual las personas, desprovistas de prejuicios (a través del velo de la ignorancia), escogerían libremente precisamente los principios de justicia defendidos por Rawls, pues dicho presupuesto desconocería que los fines vitales de una persona en gran medida se construyen con base al vínculo de ese individuo con su comunidad. Según Sandel, el presupuesto de *“el yo antecede a los fines”* implica una imagen distorsionada del ser humano, puesto que las tradiciones y creencias, es decir, el contexto del individuo, determinan profundamente los fines y objetivos de su vida. Por ello, Sandel considera que una concepción de la justicia no puede basarse en situaciones contrafácticas, como la “posición originaria” o la “aplicación del velo de la ignorancia”, sino que debe fundarse en una concepción empírica de la persona, es decir, examinando cómo somos realmente, y de ese examen empírico, sin duda alguna, en opinión de este autor, resulta que su relación con su comunidad forja en gran medida su identidad.

II.- Segundo envite: la crítica metodológica de Sen al institucionalismo trascendental

Sen (2010) parte de la distinción entre dos concepciones de la justicia: el “institucionalismo trascendental” y un enfoque “comparativo”. El “institucionalismo trascendental” habría sido la tendencia dominante en la discusión filosófica y política sobre la justicia y estaría asociado con la tradición del contrato social representada por autores como Hobbes, Locke y, sobre todo, Kant. Esta concepción es trascendental porque centra su objeto en la búsqueda de estándares perfectos de justicia, con independencia de la posibilidad de realizarlos en el mundo no ideal del aquí y el ahora en el que vivimos. Asimismo, esta concepción es institucional porque hace de las reglas formales y las instituciones el principal foco de una teoría de la justicia, en lugar de las acciones, las actitudes, los personajes o las vidas de los miembros de la sociedad. El objetivo principal de la crítica de Sen es Rawls -al que considera el exponente contemporáneo más importante del “institucionalismo trascendental”- y su Teoría de la Justicia (1971). Este autor considera la estructura institucional básica de la sociedad el principal objeto de una teoría política de la justicia. Su búsqueda de principios de justicia se enmarca en el trascendentalismo, al ser una "teoría ideal" que presupone unas condiciones favorables para su establecimiento y su ulterior cumplimiento estricto. Al respecto, Rawls, como es bien sabido, defendió dos principios de justicia. El primero da prioridad absoluta a ciertas libertades básicas sobre todos los demás valores. El otro principio tiene dos partes: la primera parte ordena la justa igualdad de oportunidades en la competencia por los puestos;

mientras que la segunda parte justifica las desigualdades socio-económicas sólo en la medida que maximizan la posición de los miembros menos favorecidos de la sociedad (principio de la diferencia).

Frente al “institucionalismo trascendental”, Sen aboga por una concepción de la justicia basada en cuestiones comparativas; por la mejora de la justicia en el mundo real, en lugar de la identificación de la justicia perfecta, y por la evaluación de realizaciones sociales integrales, en lugar de la evaluación de los mecanismos institucionales. Esta concepción “comparativa o social” de la justicia, estaría basada en la teoría de la elección social (cuyos orígenes se remontarían a Condorcet en el siglo XVIII y que habría sido más recientemente retomada con fuerza por Kenneth Arrow).

A continuación, voy a enumerar las principales críticas que Sen formula al “institucionalismo trascendental”, así como las ventajas que predica de su modelo comparativo de justicia.

En primer lugar, Sen cuestiona la viabilidad de lograr un acuerdo sobre la sociedad perfectamente justa. Pero es más, sostiene que incluso si nos ponemos de acuerdo en el ideal, ello no respondería a las preguntas apremiantes sobre la justicia a las que nos enfrentamos en el mundo tal como es. Tales cuestiones requieren de elección entre las alternativas viables, pero no de un ideal. Por ejemplo, Sen señala que simplemente sabiendo que la “Mona Lisa” es la pintura perfecta no podemos decidir entre un Van Gogh y un Picasso, de modo que lo que sucede en realidad es que ejemplos no perfectos pueden diferir de lo ideal en diversos grados y dimensiones radicalmente diferentes. En el caso de la justicia, por ejemplo, los diferentes aspectos de valores como la libertad y la igualdad pueden verse comprometidos en una variedad de formas para generar opciones viables. Decidir cuál es la opción que más se aproxima al ideal exige difíciles juicios que la identificación de un ideal, por sí mismo, no va a ayudarnos a descubrir. De este modo, Sen concluye que la conformación de un ideal no es suficiente para el establecimiento de una concepción de justicia. Pero Sen va un paso más allá, porque también cuestiona que el establecimiento mismo de un ideal sea necesario para orientar nuestra elección entre distintas alternativas viables de justicia. Por ejemplo, Sen señala que, de entre varias alternativas viables, se podría identificar cuál es el sistema que mejora la protección sanitaria para los EEUU teniendo en cuenta la idiosincrasia de ese país, y sin necesidad de plantearse cuál sería el sistema más “justo” de entre todos ellos. Contra el enfoque institucional del “institucionalismo trascendental”, Sen sostiene que una teoría de la justicia debe ocuparse de lo que surge en la sociedad, incluyendo el tipo de vida que la gente puede llevar efectivamente, teniendo en cuenta las instituciones y las normas -cuya relevancia no niega- pero considerando también otros factores, como el comportamiento real de las personas, que afectarían inevitablemente a nuestras vidas.

En segundo lugar, Sen cuestiona la base contractualista de la obra de Rawls, que nos obligaría a ver la justicia como el producto de un acuerdo entre los miembros de una sociedad claramente definida. Así, incluso en su obra "Law of People", Rawls presupone para su modelo que las sociedades son entidades autónomas y autosuficientes, pero esto claramente no es el caso en la realidad y, aunque lo fuera, las decisiones tomadas dentro de una sociedad pueden tener graves consecuencias para otras, como sucede, por ejemplo, con las cuestiones medioambientales. Si la justicia se define como el producto de un contrato, los intereses de los no participantes en el contrato, como las futuras generaciones, los extranjeros, o incluso la naturaleza misma, no serían tenidos en cuenta.

En tercer lugar, Sen cuestiona la importancia que Rawls y sus partidarios confieren a la creación de instituciones justas. La idea básica es que, si se puede llegar a las instituciones correctas, ya no es necesario preocuparse por la conducta humana real, ya que, como Kant dijo, "*incluso una raza de demonios podría, si es inteligente, producir instituciones justas y un solo modelo de sociedad*". Sin embargo, Sen considera que esta postura es especialmente problemática en el ámbito internacional, donde el grado de institucionalización es débil en comparación con el estado soberano. Respecto a esta cuestión, Sen plantea, basándose en la literatura sánscrita, una distinción entre *niti* y *nyaya*. Ambos términos se pueden traducir como "la justicia", pero en realidad son nociones bien diferentes. *Niti* se refiere a los procedimientos correctos, las reglas formales y las instituciones; mientras *nyaya* es un concepto más amplio, en el que se analiza la realidad que surge de las instituciones que creamos, en lugar de centrarse exclusivamente en las propias instituciones. Sen ve esta distinción aplicable al pensamiento filosófico-político occidental: autores como Hobbes, Locke, Rousseau, Kant y, más recientemente, Rawls, han tenido como objetivo el establecimiento de instituciones adecuadas (*niti*); mientras que otros autores, como Adam Smith, Bentham, Marx, o Stuart Mill, han adoptado un enfoque comparativo (*nyaya*), buscando integrar a las realizaciones sociales, que son sin duda el producto de las instituciones, pero también de otros factores, incluyendo la conducta humana. Al respecto, el trabajo de Smith "La teoría de los sentimientos morales" le parece a Sen particularmente importante porque ofrece una aproximación a la noción de "justicia" desde el enfoque comparativo. Así, para el desarrollo de su teoría Rawls utiliza una ficción contrafáctica para llegar a sus principios de justicia (la posición originaria de los contratantes que deben elegir los principios en virtud de un hipotético "velo de la ignorancia"); mientras que Smith plantea la idea de un "espectador imparcial": alguien (o varios, porque podrían ser en realidad numerosos los espectadores imparciales) que observa el problema desde el exterior, dictaminando la corrección o incorrección de las acciones. Sen considera que la metáfora del "espectador imparcial" es mucho menos complicada que la noción de una posición originaria, y tendría la ventaja añadida de que no pretende ser un ejercicio infalible, sino que nos invita a confiar

en nuestra capacidad para identificar la injusticia, si somos capaces de proyectarnos más allá de nuestra parcialidad natural para nuestros propios intereses. La conclusión de Sen es que mientras el modelo rawlsiano de la posición originaria plantea un modelo “cerrado” de imparcialidad, porque remite en última instancia solamente a los participantes en el proceso, la figura del “espectador” plantea un modelo de imparcialidad “abierto”, en el que cualquier persona concernida o no por el problema podría asumir dicha posición y aportar su solución.

En cuarto lugar, Sen plantea como alternativa a una teoría de la justicia basada en el contractualismo o convencionalismo, una teoría basada en “la elección social”. Aquí es importante no confundir la teoría de la elección social con lo que algunos economistas llaman “teoría de la elección racional”. Esta última supone que los individuos son estrictamente egoístas -de hecho la racionalidad se define como la búsqueda del interés propio-; mientras que Sen insiste en que la equidad implica una preocupación razonable por los intereses de los demás. Sin embargo, en contraposición a la desconfianza rawlsiana en nuestras propias capacidades para elegir lo correcto (de ahí el planteamiento de un velo de la ignorancia, que sería determinante en el hallazgo de los principios de justicia formulados por Rawls), Sen fundamenta su teoría de la justicia en la aptitud de las personas para detectar la injusticia y elegir lo correcto. En concreto, Sen sostiene que la idea de capacidades ofrece un mejor enfoque informativo que los criterios supuestamente “objetivos”. En este sentido, dada la diversidad irreductible de las capacidades humanas, no existe una unidad común (lo que quedaría tras la aplicación del “velo de la ignorancia”) que pueda medir su valor, es decir, no son conmensurables. Por lo tanto, tenemos que abandonar lo que Sen llama “sensación de seguridad”, fundada en que podemos comparar las vidas individuales “contando” si hay más o menos en una cosa (por ejemplo, ingresos, utilidades, etc.). En su lugar, Sen plantea que tenemos que hacer juicios de importancia relativa en relación con diferentes capacidades, pues nuestra vida, incluso las acciones más cotidianas, no deja de ser una constante elección entre distintas alternativas.

III.- Balance

1. Una cuestión importante mostrada por el multiculturalismo es el hecho de que la cultura juega un papel constitutivo en nuestras vidas. Ahora bien, aceptar el hecho de que vivimos en sociedades cada vez más diversas no tiene por qué tener las implicaciones sostenidas por Taylor y, en concreto, no nos tiene que llevar a aceptar dos de las asunciones que subyacen a su teoría del reconocimiento, a saber: a) que el mundo se divide claramente en diferentes culturas y que cada comunidad tiene la suya propia, y b) que cada individuo necesita asumir una y sólo una de esas culturas para dar forma y contenido a su vida. En efecto, si algo caracteriza al mundo contemporáneo es la creciente interdependencia en todos los ámbitos (económico, político e incluso

moral) entre los distintos países, naciones, grupos étnicos, etc, por lo que una defensa cerrada de la integridad cultural no sería la mejor forma de afrontar los desafíos de la globalización. Por el contrario, en lugar de un compromiso particular con una cultura y la fijación de nuestra identidad exclusivamente en base a una única cultura, me resulta más persuasiva la propuesta del compromiso cosmopolita de Waldron (1992), en virtud del cual el compromiso no es hacia una cultura particular y excluyente de las demás, sino un reconocimiento de las recíprocas interdependencias entre las distintas culturas. En definitiva, de un pluralismo a partir del cual cada individuo pueda desarrollar su propio plan de vida.

El propio Rawls, en una obra posterior a la Teoría de la Justicia: *el Liberalismo Político* (1996), acusó recibo de las críticas formuladas por la corriente comunitarista, reformulando en parte su concepción originaria de la justicia¹. Así, Rawls se da cuenta de que en las sociedades democráticas rige el pluralismo, es decir, diversas concepciones acerca de lo que es el bien, lo que no parece casar con una concepción monista de la justicia como un único ideal universal. La respuesta de Rawls a esta objeción es su “concepción política de la justicia”, según la cual lo relevante para el ideal de justicia sería la capacidad de las personas para elegir su estatus político, pero no sus elecciones particulares, de modo que un individuo, tras su propio proceso de deliberación, podría adoptar una determinada posición sobre un tema, pero ello no cambiaría su estatus político, es decir, seguiría teniendo los mismos derechos y deberes. Lo destacado es que Rawls, junto a los dos principios de justicia -el principio de prioridad de la libertad y el principio de diferencia- reconoce ahora la necesidad de la articulación de medidas que garanticen a todos los ciudadanos los medios necesarios para hacer un uso efectivo de sus libertades y oportunidades. Y, entre esos medios necesarios, nada se opone a que se encuentren medidas que permitan a una persona o una minoría llevar a cabo su propio plan de vida, como facilitar el uso de una determinada lengua o su adscripción a una comunidad cultural, política o religiosa concreta. En este sentido, la teoría de la justicia rawlsiana no sólo no sería incompatible con una sociedad multicultural, sino que, por el contrario, sería la mejor garantía para que ese pluralismo cultural pueda efectivamente producirse y desarrollarse.

En cuanto a la crítica formulada por Sandel a la concepción de la persona de Rawls, como puso de manifiesto Nino (1989: pp. 184 y s.s.), la misma sería atinada si la pretensión de Rawls

¹ Es de destacar que Nino (1989: pp. 170 y s.s.) sostuvo que Rawls cedió demasiado en sus planteamientos originarios ante las críticas formuladas por la corriente comunitarista. En efecto, según Nino, la concepción política normativa de la persona defendida por Rawls con posterioridad a las críticas comunitaristas no implica ningún compromiso metafísico, de suerte que el consenso puede lograrse a partir de algunas intuiciones compartidas de la persona y la sociedad desde puntos de vista morales diferentes (idea de consenso superpuesto). El problema, señala Nino, es que ese “consenso superpuesto” no nos ayudaría en aquellos supuestos en los que las diferentes premisas morales conducen a conclusiones diferentes. Si la filosofía política se limitase a describir solamente los casos en los que el consenso se produce, dejaría de ser un instrumento práctico para ayudar a resolver los desacuerdos que pueden producirse, precisamente, por partir de premisas morales distintas.

hubiese sido meramente descriptiva, porque efectivamente las personas reales no somos entes fantasmagóricos desprovistos de fines e intereses, los cuales están determinados en buena parte por nuestra adscripción a una comunidad cultural particular. Lo que sucede es que en la concepción de la justicia de Rawls lo que se plantea es una concepción normativa de la persona, esto es, una concepción de cómo deben ser tratados los individuos para determinados fines, no una descripción de cómo somos los seres humanos en la realidad. En este sentido, para Nino la única forma posible de justificar esta concepción normativa de la persona es demostrando que está necesariamente asumida cuando participamos de la práctica del discurso moral. En efecto, en cuanto el discurso moral está dirigido a lograr consenso, asume que los participantes son capaces de elegir principios morales con el fin de guiar su conducta sobre la base de las razones dadas en el contexto de ese discurso. De este modo, razona Nino, quienes participan en una discusión moral se estarían comprometiendo implícitamente a guiar su comportamiento por los principios que adopten como resultado de esa discusión, con independencia de cuáles sean sus antecedentes o historias particulares.

2. Por su parte, Sen plantea las dos concepciones de la justicia que he expuesto -el enfoque comparativo y el “institucionalismo trascendental”- en términos dicotómicos. Sin embargo, en mi opinión, ambas aproximaciones al concepto de justicia no serían excluyentes entre sí. Mi intuición, frente a lo argumentado por Sen, es que cualquier teoría de la justicia presupone un cierto “institucionalismo trascendental”, esto es, la identificación de unos principios de justicia que regulen una sociedad justa y que, a su vez, nos sirvan como razones para la acción, lo que no obsta para que, una vez fijado ese marco institucional, el enfoque comparativo defendido por Sen sea especialmente valioso para proporcionar soluciones que nos permitan articular las implementaciones concretas de la idea de justicia. Prueba de ello es que autores adscritos por Sen al enfoque comparativo, como Bentham y Stuart Mill, en realidad también practicaron el “institucionalismo trascendental” de forma semejante a Rawls -aunque sus conclusiones, obviamente, fueron muy diferentes-, pues trataron de identificar un principio de justicia (en este caso, el principio de la utilidad) que, a su vez, guiaría nuestro pensamiento acerca de cómo organizar nuestras instituciones sociales. Y solamente cuando ese marco institucional ha sido fijado, entraría en juego la perspectiva comparativa para determinar qué sociedad maximizaría el principio de utilidad.

Respecto a la primera crítica planteada por Sen, se podría replicar que la idea de formular una comparación sin establecer primero los términos de la misma resulta contraintuitiva. El establecimiento de un ideal regulativo no sería más que una herramienta conceptual que, lejos de distanciarnos de la realidad -como Sen supone- nos permite analizarla y, con base a ese análisis,

mejorarla. En la terminología kantiana, *transcendentalismo* significa ir más allá de la experiencia sensible, pero ello no implica que los criterios de justicia que se establezcan no sean realizables en mayor o menor medida, pues el establecimiento del ideal no implica la inacción, sino que precisamente su finalidad es la de proveer de razones para la acción. Así, por ejemplo, el modelo rawlsiano de justicia permite su confrontación con la realidad y nos proporciona criterios concretos de cómo podríamos construir una sociedad bien ordenada. En este sentido, sería incluso dudoso que la teoría de la justicia de Rawls pueda ser calificada como “trascendental” -en el sentido otorgado por Sen a este término- pues en sus últimos escritos Rawls es muy explícito al señalar que, además de sus dos principios de justicia, puede haber otras formas de satisfacer las condiciones de equidad de una sociedad bien ordenada. En conclusión, los principios trascendentales de la justicia especifican una serie de condiciones que han de cumplirse antes de considerar un determinado estado de cosas como justo. Por ejemplo, en las sociedades liberales que defienden explícitamente la igualdad de derechos entre hombres y mujeres, para poder evaluar si efectivamente una sociedad dada es igualitaria, son necesarios principios que nos dicen cuándo una sociedad es igualitaria entre hombres y mujeres. Por lo tanto, la única manera de argumentar si una sociedad no es igualitaria es mediante una definición y defensa de los principios que la definen como tal.

Respecto a la segunda crítica, se podría argüir que, si bien Rawls fue consciente de los problemas de justicia internacional, su objetivo -especialmente en su trabajo *Law of People*- no fue tanto abordar los mismos, sino formular un “derecho de gentes”, consistente en una concepción política particular de la justicia que se aplicaría a los principios y normas del derechos internacional y que permitiría una convivencia, basada en la tolerancia entre los distintos Estados, incluso con aquellos pueblos no liberales. En suma, no parece muy adecuado criticar una teoría por lo que no se proponer hacer.

Respecto a la tercera crítica, se podría replicar que de la posición originaria no tiene por qué resultar una “imparcialidad cerrada”. Por el contrario, la posición originaria presupone que las personas tienen diversas concepciones del bien -como he señalado, Rawls era consciente del carácter pluralista de las sociedades en las que vivimos- así que no hay razón para pensar que no serán representadas ciertas perspectivas culturales o religiosas una vez el velo de la ignorancia se levante.

Respecto a la cuarta crítica, el enfoque de las capacidades tampoco está exento de dificultades. En concreto, cuando la práctica social dominante está en contra, resulta controvertido hasta qué punto es posible, sin la existencia de un entramado institucional que lo permita, el ejercicio real de las propias capacidades. De hecho, grandes conquistas sociales, como por ejemplo la igualdad de género, han sido conseguidas, o al menos realizadas en gran medida, no sólo mediante elecciones de los individuos, sino a través de instituciones que han establecido condiciones para el ejercicio de los derechos de las mujeres con primacía sobre las preferencias sociales.

En conclusión, habiendo transcurrido más de cuarenta años desde su articulación originaria, y pese a las enmiendas a la totalidad planteadas, tanto por la corriente comunitarista, como más recientemente por Sen, la teoría de la justicia de Rawls sigue siendo plenamente válida para ayudarnos a afrontar el reto de construir sociedades más justas a un lado y al otro del Atlántico.

Referencias bibliográficas

Nino, C.S., *Ética y derechos humanos. Un ensayo de fundamentación*, 2ª edición, Buenos Aires, Astrea, 1989.

Rawls, J., *Teoría de la Justicia*, Madrid, 1971.

Rawls, J., “Justice as Fairness: Political not Metaphysical” *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 14, 3, 1983.

Rawls, J., “The Law of Peoples”, *Critical Inquiry*, Vol. 20, 1, 1993.

Rawls, J., *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996.

Sandel, M., *Liberalismo y los límites de la justicia*, Barcelona, Gedisa, 2000.

Sandel, M., *Justice What's the Right Thing to Do*, New York, Farrar, Straus and Giroux, 2009.

Sen, A., *Idea de Justicia*, Barcelona, Taurus, 2010.

Taylor, C., *El multiculturalismo y la “política del reconocimiento”*, México, D.F., Fondo de Cultura Económica, 1993.

Waldron, J. “Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative”, *University of Michigan Journal of Law*, 25/3, 1992.