

## Una concepción clásica de la justicia social y política\*

M<sup>a</sup>. JOSÉ AGRA ROMERO\*\*

**Resumen:** La concepción de la justicia de J. Rawls puede entenderse como una concepción clásica en un doble sentido: lo que está fuera de duda, esto es, como una obra clásica de la filosofía moral y política de este siglo y como una concepción que se concentra en unos pocos problemas básicos y clásicos de profunda raigambre y perdurables que afectan a la estructura básica de una sociedad democrática. Este segundo sentido es el que es objeto de interés en este artículo ya que condiciona y acota de una manera significativa el modo de pensar la justicia social y política y muy especialmente los problemas relativos al género y a la familia, así como su aplicación al Derecho de los pueblos.

**Palabras clave:** Justicia, estructura básica, género, familia, derecho de los pueblos, liberalismo.

**Abstract:** The conception of justice of J. Rawls can be understood as double-folded one: (1) as what's beyond all doubt, i.e., as a classical work of the political and moral philosophy of this century and (2) as a conception that is reflected in a few classical and basic problems of deep and everlasting tradition, having an effect on the basic structure of a democratic society. This second meaning is what this article deals with, since it (that meaning) determines and bounds the way the social and political justice is thought, and, very particularly, the problems regarding gender and family, together with their application to the Law of Peoples.

**Key Words:** Justice, basic structure, gender, family, law of peoples, liberalism.

Pasados ya veinticinco años desde la publicación de *A Theory of Justice*, la afirmación de que se trata de una obra clásica de la Filosofía moral y política de este siglo parece estar completamente fuera de duda. Ahora bien, la teoría de la justicia rawlsiana se nos presenta asimismo como una concepción clásica de la justicia en otro sentido, que es el que aquí nos interesa, y que tiene que ver con la propia afirmación de Rawls de que se ocupa de los problemas básicos y clásicos de la justicia social y política. Desde sus primeras formulaciones la justicia como equidad es una concepción de la justicia distributiva que concede primacía y toma por objeto la estructura básica de la sociedad. Como indica en las primeras páginas de su obra, bajo el epígrafe «El objeto de la justicia»:

«De diferentes tipos de cosas se dice que son justas o injustas: no sólo las leyes, instituciones y sistemas sociales, sino también las acciones particulares de muchas clases, incluyendo decisiones, juicios e imputaciones. Llamamos también justas e injustas a las actitudes y disposiciones de las personas, así como a las personas mismas. Sin embargo nuestro tema es la justicia social. Para nosotros, el objeto primario de la justicia

\* Trabajo realizado dentro del proyecto de investigación subvencionado por la DGICYT. PB95-0869.

\*\* Universidad de Santiago de Compostela. Dirección: Facultad de Filosofía, Campus Universitario sur. 15706 Santiago de Compostela. Autora de diversos trabajos sobre la obra de J. Rawls, entre otros: *J. Rawls: El sentido de justicia en una sociedad democrática*. Santiago, Universidad de Santiago de Compostela, 1985; «Ética neocontractualista», en CAMPS, V., GUARIGLIA, O. y SALMERÓN, F.: *Concepciones de la ética*. EIAF, Vol. II. Madrid, Editorial Trotta, 1992, 247-68; «Justicia, conflicto doctrinal y estabilidad social en el liberalismo político de J. Rawls», *Revista Agustiniana*, Vol. XXXVII, nº 114 (1996) 999-1.048.

es la estructura básica de la sociedad, o más exactamente, el modo en que las instituciones sociales más importantes distribuyen los derechos y deberes fundamentales y determinan la división de las ventajas provenientes de la cooperación social». (TJ, 23)<sup>1</sup>.

Es una concepción de la justicia para lo que se considera como un caso importante y especial, la estructura básica de la sociedad, que se sitúa en una dimensión, por tanto, decididamente estructural, que se dirige al sistema social —no a los individuos, acciones, elecciones o prácticas— y cuyos principios de justicia se aplican a las «desigualdades profundas», probablemente inevitables. La justicia es la primera virtud de las instituciones sociales. El alcance de la justicia se centra en la justicia básica o de trasfondo, dependiente de la distribución de los derechos y deberes fundamentales, de las oportunidades económicas y las condiciones sociales en los diversos sectores de la sociedad. El problema es cómo articular principios para lograr unas instituciones justas. No se niega o impide la posibilidad de extender los principios a otros ámbitos sino que se adopta una forma específica para dicha articulación, a saber, mediante un procedimiento constructivo que opera secuencialmente y que parte de tomar como objeto un caso fundamental, pero que es adaptable y válido también para diferentes objetos. Su objetivo expreso, según Rawls, presentar una concepción, releyendo la tradición del contrato social, alternativa al utilitarismo y a las concepciones tradicionales dominantes, que sirviese de base más adecuada para las instituciones de una sociedad democrática.

En su introducción a *El Liberalismo político* nuestro autor observa que los propósitos de estas conferencias son diferentes de los de *Teoría*, en ésta «una doctrina moral de la justicia de alcance general no se distingue de una concepción estrictamente política de la justicia. No hay contraste entre las doctrinas filosóficas y morales comprensivas y las concepciones limitadas al dominio de lo político» (PL, 11), mientras que en aquellas se ciñe a una concepción política de la justicia. Sin embargo, y a pesar de que afirma que hay diferencias importantes, en concreto las relativas al problema de la estabilidad, la estructura y el contenido de la *Teoría* no se ven alterados. El conflicto doctrinal profundo y sin muchas perspectivas de solución es el objetivo a tener en cuenta. No es nuestra intención aquí presentar un estudio comparativo ni un balance de ambos escritos. Nuestro interés es más limitado, se trata de ver cómo desarrolla la idea de la justicia para la estructura básica y su relación e implicaciones para los problemas de la justicia en las sociedades contemporáneas. Partiendo de que, en efecto, la justicia tiene una dimensión estructural, de que, como bien señala I. M. Young, «aunque algunas veces hablamos de la gente como justa, de quienes son particularmente extraordinarios en su sabiduría práctica, fundamentalmente evaluamos como justas o injustas a las sociedades, instituciones, políticas y a las relaciones entre la gente»<sup>2</sup>, el enfoque rawlsiano condiciona y acota de una manera significativa cómo pensar sobre instituciones justas así como la manera de abordar las injusticias y de determinar los problemas de justicia fundamentales.

Dada la importancia de los principios de justicia para la estructura básica de la sociedad examinaremos la argumentación de Rawls atendiendo a dos cuestiones. En primer lugar, si la familia está o no incluida en dicha estructura y, de ser así, si se le aplican los principios de justicia

1 En adelante nos referiremos con las siglas TJ para las citas relativas a *A Theory of Justice*, versión cast.: *Teoría de la justicia*. Madrid, F.C.E., 1979; PL para *Political Liberalism*. New York, Columbia University Press, 1993, versión cast.: *El liberalismo político*. Barcelona, Crítica, 1996; BBS para «The Basic Structure as Subject» (1978), versión cast.: en *El liberalismo político*. LP para «The Law of Peoples» (1993).

2 YOUNG, I.M.: «How to Think about Making Institutions Just». *Journal of Social Philosophy*, vol. 22, n<sup>o</sup> 3 (1991), p. 92.

y, vinculado con ello el problema del género. En segundo lugar, el tratamiento de la justicia internacional o Derecho de los pueblos. En principio, pues, nos interesa una cuestión de orden interno a la estructura básica y otra de orden externo. En lo que sigue quisiéramos incidir en que la concepción rawlsiana, en lo que se refiere a estas cuestiones, sigue un planteamiento clásico que él mismo no niega pero que, a nuestro entender, resulta de la forma restringida y definida que confiere a la estructura básica y de la determinación del alcance y extensión de la justicia social y política. En este sentido, si se nos permite la expresión, Rawls pecaría de clásico.

Retomando sus observaciones en la introducción a su último libro, Rawls afirma que sigue pensando en la necesidad de dotarse de concepciones y principios para enfrentarse a las «cuestiones históricas básicas» como la manera más adecuada para poder luego aplicarlas a nuestros propios problemas, es decir, a aquellos problemas más básicos de la vida política contemporánea entre los que especifica los problemas raciales, étnicos y los del género. Diferencia claramente y sin demasiadas complicaciones entre los problemas históricos capitales —en los que dice que se concentró la Teoría y en los que continúa concentrándose el Liberalismo político— y otros problemas básicos, se entiende que también los actuales, que deben ser tratados, o a los que debe aplicarse la concepción, ulteriormente. Refuerza la perspectiva adoptada en Teoría afirmando que:

«El supuesto subyacente era que para elaborar una concepción de la justicia tenía que bastar la concentración en el estudio de unos pocos problemas clásicos de profunda raigambre, o que al menos esa concentración suministraría orientaciones suficientes como para abordar cuestiones ulteriores. Esa era la justificación de la concentración del esfuerzo en unos cuantos problemas clásicos capitales y perdurables» (PL, 24).

Desde esta perspectiva es una concepción clásica, en tanto que se centra en los «viejos problemas», aquellos que remiten al profundo desacuerdo sobre el modo en que la libertad y la igualdad han de plasmarse en la estructura básica de la sociedad, al establecimiento de las formas institucionales más apropiadas para la libertad y la igualdad en una democracia constitucional moderna y su extensión al ámbito internacional. Pero también es una concepción clásica, según entendemos aquí, justamente porque presenta serias dificultades para aplicarse a «nuestros problemas más básicos» —y que son, aunque no se quiera reconocer, también en buena medida «viejos problemas»— atrincherándose, más que concentrándose, en unos pocos problemas básicos y clásicos. La insuficiencia de la concepción rawlsiana no está tanto en que no sea una concepción que resuelva todos los problemas sino, justamente, en la delimitación y limitación de los mismos a la hora de pensar sobre la justicia social y política hoy.

### **I. La estructura básica de la sociedad. Alcance y extensión de la justicia**

La complejidad y atractivo de la teoría de Rawls es evidente como ocurre con las obras clásicas. A ello hay que añadir las sucesivas modificaciones y revisiones. Sin embargo, por lo que se refiere a la estructura básica y a la prioridad de la justicia para este caso su posición no se ha visto alterada significativamente. La idea de estructura básica de la sociedad, a la que se aplican en primera instancia los principios de justicia, se encuentra en los escritos anteriores a *Teoría*<sup>3</sup> pero es en ésta donde aparece más desarrollada. El otro texto en el que se ocupa expresamente de ella es, como es

3 En concreto aparece por primera vez en «Distributive Justice» 1967 y 1968.

conocido, en el artículo «The Basic Structure as Subject» —inicialmente publicado en 1977 y su versión definitiva de 1978— y que se reproduce exactamente como conferencia VII en *Liberalismo*, Tercera parte: El contexto institucional.

En *Teoría*, el objeto primario de la justicia es la estructura básica de la sociedad, esto es, el modo en que las instituciones sociales más importantes —la constitución política y las principales disposiciones económicas y sociales— distribuyen derechos y deberes. Estas instituciones determinan y definen los derechos y deberes fundamentales e influyen en las perspectivas vitales de los individuos. Los efectos de dicha estructura son «muy profundos y están presentes desde el principio». La idea intuitiva en que descansa es la de que las desigualdades básicas contenidas en dicha estructura, en la medida en que determina posiciones sociales y expectativas vitales, favorecen ciertas posiciones iniciales frente a otras que no pueden ser justificadas apelando al mérito. No es justo que, bien por nacimiento, bien por contingencias sociales, alguien vea reducidas sus posibilidades, sus expectativas vitales. Dicho de otro modo, Rawls pone de manifiesto el carácter contingente de la organización política y social básica y por consiguiente la posibilidad de reformar las sociedades actuales siguiendo criterios de justicia aceptados por todos, reduciendo, no eliminando las desigualdades<sup>4</sup>.

Incidir en la justicia de la estructura básica de la sociedad supone que los principios de justicia se aplican a ella y no están pensados para cubrir todos los casos o para solventar todas las injusticias, sino aquellas fundamentales, generadas estructuralmente y al margen de los procesos sociales y políticos y de las acciones individuales. Rawls señala las dos limitaciones que comporta su concepción. En primer lugar, se ocupa de un caso especial del problema de la justicia y no va a considerar «la justicia de las prácticas e instituciones sociales, ni, excepto ocasionalmente, la justicia del derecho internacional o la de las relaciones entre Estados... No hay razón para suponer antes de tiempo que los principios satisfactorios para la estructura básica sean válidos para todos los casos» (TJ, 24). Así, pueden no ser válidos para las asociaciones privadas, para los acuerdos voluntarios de cooperación o para los procedimientos para establecer acuerdos contractuales, sugiriendo que «las condiciones para el derecho internacional pueden requerir principios diferentes a los que se llegue de un modo algo distinto». La limitación que establece aquí es de gran importancia: «Quedaré satisfecho si es posible formular una concepción razonable de la justicia para la estructura básica de la sociedad, concebida, por el momento, como un sistema cerrado, aislado de otras sociedades. La importancia de este caso especial es obvia y no requiere explicación» (TJ, 24-5). Una vez establecido lo que es correcto en este caso especial los otros problemas, dice, serán más manejables y la teoría puede ser susceptible de modificaciones para tratar algunas de las otras cuestiones.

Además de la idea intuitiva en la que descansa la estructura básica como sistema social cerrado, Rawls —ya cuando introduce dicha idea en «Distributive Justice»— da una razón más por la que es correcto preocuparse por la justicia de la estructura básica. Nos referimos al carácter abstracto o ideal con que aborda el problema de la justicia social. Según afirma: «Es más fácil establecer la cuestión de la justicia social, comprendida como la justicia de la estructura básica, que resolver los difíciles casos de la vida cotidiana. Atendiendo a cuestiones más generales y dejando a un lado la información particular y el conocimiento de ciertas contingencias, el problema de la justicia viene

4 Véase, LÓPEZ CASTELLÓN, E.: «Sobre la prioridad de la justicia» en *Revista Agustiniana de Filosofía*, vol. XXXVII, nº 114, (septiembre-diciembre, 1996), p. 944 y ss.

a ser más accesible»<sup>5</sup>. Esto permite comprender su segunda limitación, esto es, que examina únicamente los principios de justicia que regularían una sociedad bien ordenada, aquella en la que se supone que todos actúan justamente y en la que cooperan para el mantenimiento de las instituciones justas. Distinguiendo entre una teoría del cumplimiento total (*strict compliance theory*) y una teoría del cumplimiento parcial (*partial compliance theory*). La primera se ocupa del caso fundamental, la segunda «estudia los principios que gobiernan la manera de tratar la injusticia» (TJ, 25) y en ella incluye la teoría del castigo, la doctrina de la guerra justa y de la justificación de los diversos medios para oponerse a los regímenes injustos, la desobediencia civil y la objeción de conciencia, problemas de justicia compensatoria. Los problemas que afectan a dicha teoría son «los más apremiantes y urgentes», es con lo que nos enfrentamos en la vida cotidiana. Mas es necesario empezar por la teoría ideal, por preguntarnos cómo sería una sociedad perfectamente justa, dado que proporciona la base adecuada para luego dirigirse a los problemas más urgentes.

Junto con estas importantes limitaciones, conviene tener presente que no se trata de ofrecer una teoría ética completa, es decir, una concepción para todas las virtudes de la estructura básica, lo que constituiría un ideal social, sino sólo una concepción de la justicia, una parte de dicho ideal social, de ahí que se requiera hacer explícita la concepción de la cooperación social de la que se deriva: en la justicia como equidad la sociedad es interpretada como una empresa cooperativa para ventaja mutua. Ni se trata tampoco de una concepción general de la justicia cuyos principios se apliquen a todos los casos. Nuestro autor considera asimismo que su enfoque diseñado para aplicarse al caso más importante, la justicia de la estructura básica de la sociedad, sigue la tradición. En cierta medida, dice, todas las teorías éticas reconocen la importancia de la estructura básica como objeto de justicia aunque no todas las teorías le conceden importancia de la misma manera (TJ, 107). Se entiende entonces su afirmación de que la importancia de este caso especial es obvia y no requiere explicación y no le impide reconocer que el concepto de estructura básica es «algo vago. No está siempre claro qué instituciones o cuáles de sus rasgos deberán ser incluidos» (TJ, 25-6), —conviene recordar que él ya especificó cuales eran las instituciones más importantes, a saber, la constitución política y las principales disposiciones económicas. La protección jurídica de la libertad de pensamiento y de conciencia, la competencia mercantil, la propiedad privada de los medios de producción y la familia monogámica— afirmando que es prematuro ocuparse de este asunto. Más adelante añadirá la presuposición de que la estructura social puede dividirse en dos partes, una que respondería a aquellos aspectos del sistema social que definen y aseguran las libertades iguales de ciudadanía, a las que se aplicaría el primer principio de justicia, y aquella que responde a los aspectos que especifican y establecen desigualdades económicas y sociales y a los que se aplicaría el segundo principio (TJ, 82). La justicia procedimental pura interviene especialmente en la determinación de las cuotas distributivas, pero el procedimiento justo debe darse en el marco de una estructura básica justa (TJ, 110).

La parte II (Instituciones) de *Teoría* comienza formulando una secuencia de cuatro etapas que corresponde a la aplicación de los principios a las instituciones. Es una secuencia definida que marca las etapas intermedias entre las partes en la *posición original* y la incorporación plena a la sociedad. Rawls resuelve así la necesidad de dar respuesta a tres tipos de cuestiones: juzgar la justicia de la legislación y de las políticas sociales; decidir qué disposiciones constitucionales son más válidas para reconciliar las opiniones contrapuestas respecto a la justicia y jerarquizar procedi-

---

5 «Distributive Justice: Some Addenda», en *Natural Law Forum*, 13 (1968), p. 53.

mientos para determinar cuál ha de ser promulgada como ley; establecer las bases y límites del deber y la obligación política. La secuencia responde a estas cuestiones, cada etapa representa un punto de vista adecuado a ellas: 1<sup>a</sup>) posición original, 2<sup>a</sup>) congreso constituyente 3<sup>a</sup>) legislativa y 4<sup>a</sup>) judicial, aplicación de reglas a casos particulares. La división del trabajo que se da es la siguiente: las exigencias del primer principio intervienen en el congreso constituyente, el segundo principio en la etapa legislativa, la razón de ello es que la injusticia se manifiesta en la estructura pública de las instituciones y se da cuando afecta al primer principio, sin embargo, no lo es tanto en relación con el principio de la diferencia y las políticas sociales y económicas reguladas por el, de ahí que intervenga en la etapa legislativa y no en la constitucional, siguiendo las reglas de prioridad. El conocimiento disponible tampoco es el mismo en cada etapa, el *velo de la ignorancia* en la *posición original*, en la constituyente se levanta parcialmente: ahora conocen los hechos relevantes acerca de su sociedad (circunstancias y recursos naturales, nivel de desarrollo económico y político). La aplicación del principio de la diferencia exige más información que la del primero: entran los hechos generales sociales y económicos. En la cuarta etapa no hay ninguna limitación de conocimiento. El esquema secuencial de aplicación, según nuestro autor, es una parte de la teoría de la justicia como equidad y no debe entenderse como una explicación del funcionamiento de hecho de los congresos constituyentes y de las legislaturas.

En «La estructura básica como objeto» Rawls trata de aclarar más las razones de la prioridad de la justicia para este caso. Insiste tanto en el carácter primordial de la estructura básica de la sociedad como en la pluralidad y secuencialidad de principios. En contraposición con otras teorías éticas —el utilitarismo, el intuicionismo, el perfeccionismo— la justicia como equidad no establece principios generales de aplicación a todos los casos: «lo que debe hacer una teoría es desarrollar principios para los objetos relevantes, paso a paso, y según una secuencia que resulte apropiada» (BSS, 294). Los principios de justicia para la estructura básica tienen prioridad regulativa pero no constituyen una teoría general. Sumariamente, el utilitarismo es una teoría constructiva pero reduce todo al principio de utilidad, el intuicionismo muestra la necesidad de una pluralidad de principios pero carece de criterios constructivos, el perfeccionismo limita o condiciona los planes racionales de vida de los individuos. Igualmente insatisfactorio es el libertarismo aún siendo una concepción contractualista, la razón de ello es que entiende el estado como una asociación privada, no suscribe una teoría social-contractualista. Únicamente una teoría constructiva y una pluralidad de principios, establecidos secuencialmente y siguiendo reglas de prioridad, puede ser adecuada. De ahí que:

«A primera vista, la doctrina contractualista puede parecer desesperadamente asistemática: pues ¿cómo habría que vincular principios que se aplican a distintos objetos? Mas hay otras formas de unidad teórica distintas de la definida por primeros principios completamente generales. Acaso sea posible descubrir una secuencia apropiada de tipos de objetos, y suponer que las partes, en un contrato social, proceden a través de esa secuencia, en el bien entendido de que los principios de acuerdos ulteriores han de estar subordinados a los acuerdos anteriores o, al menos, ajustados a ellos mediante ciertas reglas de prioridad. La unidad subyacente la suministra la idea de que personas morales libres e iguales han de construir líneas de orientación útiles para la reflexión moral...» (BSS, 297).

El carácter constructivo y plural no impide la unidad sistemática, se logra de otra manera que

apelando a principios generales para todos los casos<sup>6</sup>, la idea de personas morales, libres e iguales que reflexionan moralmente, constructiva y secuencialmente, es la adecuada para conferir unidad. Tampoco responde a un problema de variación numérica, está claro que una democracia constitucional es más numerosa que una familia pero «lo que explica que haya diferentes principios para los distintos tipos de objetos son los distintos propósitos y papeles de las partes en la estructura social, y el modo en que casan unos con otros» (BSS, 298). Esto es, pues, lo esencial, no el número. El carácter estructural de su concepción se ve reforzado argumentativamente en este escrito, se incide en la idea de la importancia de un trasfondo justo: «El papel de las instituciones que pertenecen a la estructura básica es asegurar un trasfondo justo a las condiciones en que se dan las acciones de los individuos y de las asociaciones. A menos que esa estructura esté convenientemente regulada y ajustada, un proceso social inicialmente justo puede llegar a dejar de serlo por muy libres y equitativas que las transacciones particulares puedan parecer consideradas en sí mismas» (BSS, 302). Así, para valorar si los acuerdos son justos o equitativos desde un punto de vista social, no se puede atender a la conducta de los individuos y de las asociaciones, sino a las condiciones sociales subyacentes de las que dependen y que van más allá en el tiempo, se extienden retrospectivamente, es decir, las condiciones sociales e históricas son las determinantes. Hay que tener en cuenta que, en contraposición con una teoría general, la teoría como la entiende Rawls se ocupa de un asunto práctico —o, como luego matizará, un asunto práctico-político— la tarea de una teoría así concebida es una tarea social-práctica, no epistemológica o metafísica.

El trasfondo justo no se consolida de una vez para siempre. No es suficiente actuar equitativamente y respetar los acuerdos para preservarlo. Es preciso contar con instituciones especiales para ello y con una concepción especial de la justicia que defina el modo en que esas instituciones han de fundarse. La justicia del trasfondo es susceptible de erosión y, señala Rawls, no hay reglas factibles y viables que puedan imponerse a los individuos para prevenirla. Además, los esquemas viables de reglas, para ser tales, no pueden ser tan complejos que los individuos no puedan seguirlos, no se puede exigir demasiado de los individuos cuando se trata de reglas prácticas y públicas, «ni se puede cargar a los ciudadanos con exigencias de conocimiento y de previsión que normalmente no estén en condiciones de satisfacer». Esto le lleva a defender una división del trabajo entre dos clases de reglas sociales y de las diferentes formas institucionales en las que esas reglas se realizan. Lo que interesa es resaltar el carácter estructural, la justicia del trasfondo y las reglas de aplicación directa a los individuos y asociaciones, de forma que se realicen las transacciones particulares y se promuevan sus fines específicos libremente en el marco de la estructura básica, con la seguridad de que «en alguna parte del sistema social, se procederá a las correcciones necesarias para preservar un trasfondo justo» (BBS, 304). Otro aspecto importante se refiere a que no sólo han de tenerse en cuenta las condiciones objetivas del trasfondo, esto es, la situación objetiva en que los individuos se relacionan unos con otros. La estructura básica también «configura el modo en que el sistema social produce y reproduce, con el transcurso del tiempo, una cierta forma de cultura compartida por personas que albergan determinadas concepciones acerca de lo que constituya su propio bien» (BBS, 305), determina el tipo de personas que desean ser, lo que son sus aspiraciones y deseos, así como el desarrollo de sus capacidades y talentos.

6 En *Teoría*, al referirse a los principios para individuos (s. 18) ofrece un diagrama que indica la secuencia más apropiada en la que las distintas clases de principios han de ser elegidos en la posición original: I principios para la estructura básica, II principios para individuos, III derecho de las naciones, IV reglas de prioridad. Los números romanos indican orden, secuencia, no que unos sean deducidos de otros (TJ, 132).

La idea que nos interesa resaltar es, justamente, que para la justicia como equidad el papel asignado a la estructura básica afecta a las condiciones del acuerdo inicial y exige que dicho acuerdo sea hipotético y no histórico. Así, «por definición, la estructura básica es el sistema social omniabarcante que determina la justicia del trasfondo» (BBS, 307). Nuestro autor aclara aquí que deja de lado el problema de la justicia entre naciones alegando que la justicia social afecta a la estructura básica como un trasfondo sistémico cerrado. El problema de la justicia social se aborda mejor, según dice, si tomamos una sociedad «ilustrada por las naciones», concebida como un esquema más o menos autosuficiente de cooperación social y en posesión de una cultura más o menos compleja. Si hay éxito en este caso, luego podrá intentarse su extensión y proceder a los ajustes precisos en la teoría inicial, si fuese necesario. Respecto de la familia, indica en las primeras páginas, que la naturaleza de la misma junto con la constitución política, las formas legalmente reconocidas de propiedad, y la organización de la economía, todas pertenecen a la estructura básica de la sociedad (BBS, 293) y no vuelve a referirse más, salvo para expresar la idea, antes aludida, de que la variación numérica no es la razón de que se requieran principios distintos según el objeto y los propósitos. La *posición original* se diseña, por consiguiente, teniendo en cuenta estas consideraciones. Las partes son personas morales, libres e iguales —por tanto, diríamos, no son varones, familias, naciones o clases— que desconocen su lugar en la sociedad, su posición social, sus talentos y capacidades naturales, el patrimonio de recursos naturales y de bienes productivos y el nivel tecnológico de su sociedad, esto es, están tras un *velo de ignorancia* denso, pero las partes sí suponen que su pertenencia a la sociedad está dada y que nacen dentro de un esquema tal como la estructura básica y en ella desarrollan un ciclo vital completo. Las alternativas de que disponen vienen dadas mediante una lista de concepciones de la justicia. El deseo de los *bienes primarios* marca los intereses y preferencias de las partes. Por último, señala, disponen de una teoría social general que «proporciona una base suficiente para estimar la factibilidad y las consecuencias de las distintas concepciones de justicia» (BBS, 314).

Rawls continúa matizando que si bien los elementos de justicia procedimental pura se transfieren a los principios de justicia, es decir, los principios de justicia valen como criterios de distribución justa, de reparto distributivo, sin embargo, lo que se persigue es algo más, es una sociedad justa, por lo que una concepción de la justicia tiene que poder definir una forma ideal para dicha estructura: «una forma ideal a la luz de la cual pueden ser limitados y ajustados los resultados acumulados de los procesos sociales en curso» (317)<sup>7</sup>. En abstracto, sin referencia a la forma ideal, no es posible saber si la distribución de un cupo dado de cosas a determinados individuos, con determinados deseos y preferencias, es más justa que otra. Rawls resume muy bien su posición:

«La necesidad de un ideal estructural que determine las restricciones y oriente los ajustes no depende de la injusticia. Aún en presencia de un cumplimiento estricto de todas las reglas razonables y viables, tales ajustes son continuamente necesarios. El hecho de que la vida política y social se vea a menudo invadida por un caudal de injusticia no hace sino subrayar esa necesidad. Una teoría puramente procedimental que no contuviera principios estructurales para un orden social justo resultaría inútil en un mundo como el

7 Sobre la diferenciación entre distribución justa y sociedad justa véase COHEN, G.A.: «Where the Action Is: On the Site of Distributive Justice». *Philosophy & Public Affairs*, vol. 26, n° 1 (1997) p. 12 y ss.

nuestro, en el que el objetivo político consiste en erradicar la injusticia y dirigir un cambio hacia una estructura básica equitativa. Una concepción de la justicia debe determinar los principios estructurales necesarios y señalar la dirección general de la acción política. En ausencia de una forma ideal de ese tipo para el trasfondo institucional, faltará la base que permite ajustar continuamente el proceso social con objeto de mantener la justicia del trasfondo y de erradicar la injusticia existente. Así pues, la teoría ideal que define una estructura básica perfectamente justa, es un complemento necesario de una teoría no ideal, sin la cual el deseo de cambio carece de propósito» (BBS, 321).

La dimensión estructural se vincula, pues, a la forma ideal de la estructura básica. La teoría ideal modela y dirige el cambio y el tratamiento de la injusticia, aquello que es propio de la teoría no ideal. Que el ideal estructural no dependa de la injusticia se explica por la distinción entre teoría ideal y no ideal y al tratamiento que ha de darse a la injusticia. La propensión de los hombres a la injusticia no es un rasgo permanente de la vida comunitaria «depende en mayor o menor medida de las instituciones sociales y en particular de si son justas o no», una sociedad bien ordenada tiende, precisamente, a eliminar la propensión de los hombres a la injusticia. La teoría ideal no trata con la injusticia sino que desarrolla una estructura básica perfectamente justa, bajo circunstancias favorables, y tiene que ver con aquellas limitaciones más o menos permanentes de la vida humana y de las contingencias sociales e históricas. Para responder adecuadamente a la injusticia, hay que afrontarla en el marco de la teoría no ideal, en la que las circunstancias no son favorables, aunque no totalmente desfavorables. Esta diferenciación vale para otro tipo de problemas, sirve de base también para establecer los principios de justicia del derecho de los pueblos. Y es igualmente importante en relación con los principios para individuos, el deber natural de promover instituciones justas, da cuenta de la obediencia en una sociedad justa, en la teoría no ideal tienen que funcionar deberes y obligaciones adecuados como deja claro en el caso de la desobediencia civil y la objeción de conciencia<sup>8</sup>.

Tras lo expuesto hasta aquí nos encontramos con una concepción en la que, en primer lugar, la estructura básica de la sociedad se entiende como un entramado institucional que se ordena ideal o abstractamente y que deja de lado las acciones, las elecciones y los procesos sociales, políticos e individuales. Manifiesta un carácter sistémico, cerrado, autosuficiente, que comporta tanto condiciones objetivas como el modo en que el sistema social produce y reproduce una cultura compartida. Igualmente, atiende a las inintencionadas consecuencias de las acciones de los individuos, como se desprende de los problemas de erosión y preservación de la justicia de trasfondo. La estructura básica no es intemporal, el contexto institucional viene dado por las sociedades democráticas modernas. La complejidad estructural y sistémica se patentiza en la distinción entre reglas que afectan a la justicia básica y reglas de aplicación a individuos. En segundo lugar, la concepción rawlsiana se mueve en un alto nivel de abstracción y generalidad conceptual pero que busca, de nuevo de forma más clara a partir de *Teoría*, el «equilibrio reflexivo» entre intuiciones y principios, es decir, que se sitúa, no es una mera idealización o utopía en sentido negativo. La filosofía política no se abstrae de la sociedad y el mundo, el uso de la abstracción se impone por los conflictos

---

8 El problema del deber y la obligación en la teoría no ideal suscita algunas objeciones en especial por la apelación de Rawls al intuicionismo, véase el conocido artículo de FEINBERG, Joel: «Duty and Obligation in the Non-Ideal World». *The Journal of Philosophy*, vol. 70 (1973) 263-75.

políticos profundos (PL, 75). La teorización corresponde al carácter manifiestamente normativo, a la clarificación y reconstrucción de normas como tarea filosófica pero que también se enfrenta a una tarea social-práctica de justificación, dejando de lado las difíciles cuestiones que surgen sobre la aplicación de principios en la vida social y política.

En tercer lugar, estamos ante una concepción de la justicia, un sistema normativo, que podríamos incardinar en lo que I.M. Young denomina «paradigma distributivo», esto es, «una tendencia a concebir la justicia social y la distribución como coextensivas»<sup>9</sup>, tal y como esta autora lo expresa, las teorías distributivas de la justicia identifican justicia y distribución. Esta identificación no se da únicamente porque piensen la justicia atendiendo a la distribución de bienes y recursos materiales también atañe a aquellas teorías que consideran otros bienes no materiales como: poder, oportunidades o autorespeto. Cuando el concepto de distribución se amplía metafóricamente a bienes sociales no materiales lo que se hace es representarlos como «cosas estáticas en vez de una función de las relaciones y procesos sociales». Se refiere explícitamente a la concepción de Rawls como ejemplo de este modelo que consiste en aplicar la lógica de la distribución a bienes sociales no materiales, reificando aspectos de la vida social que se comprenden mejor como una función de reglas y relaciones que como cosas. No se puede hablar de distribuir «derechos y deberes» o de distribuir «oportunidades» o «autorespeto», ninguno de ellos pueden ser poseídos como cosas<sup>10</sup>, remiten a relaciones y procesos y no pueden ser asimilados a bienes distributivos. Propone el desplazamiento del paradigma distributivo por una concepción de la justicia cuyo alcance es político: eliminar la dominación y la opresión institucionalizada. Bien es cierto que Rawls en sus últimos escritos afirma el carácter político y práctico, no metafísico o epistemológico, de su concepción, que nace en el seno de cierta tradición política y cuya viabilidad depende de lograr un «consenso entrecruzado», pero la concepción de Young se sitúa en el marco de la teoría crítica, en la que la reflexión normativa y la teoría social mantienen una estrecha relación, confiriendo a la abstracción un valor diferente, que no sólo tiene en cuenta la dimensión estructural sino también los procesos, las relaciones y las acciones. A diferencia del paradigma distributivo, justicia y política son coextensivas<sup>11</sup>.

No es nuestra intención desarrollar los diferentes problemas epistémicos y políticos que se derivan de la concepción rawlsiana, ni mucho menos establecer una comparación con una teoría crítica y política de la justicia como la de Young<sup>12</sup> u otra, sino reflexionar sobre los límites que Rawls impone a su concepción y las ambigüedades e inconsistencias que se generan. Éste adopta una perspectiva analítica y normativa pero que no expresa un dualismo fuerte entre lo normativo y lo empírico sino más bien un continuo. En general, Rawls intenta escapar de los dualismos, establecer puentes y procesos de transición, pero la perspectiva analítica y normativa, como acaba-

9 YOUNG, I. M.: *Justice and Politics of Difference*. Princeton, Princeton University Press, 1990, p. 15 y ss.

10 Habermas coincide con Young en esta crítica a los «bienes primarios» de Rawls. Véase, «Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism» en *The Journal of Philosophy*, Vol. XCII, n° 3 (1995) p. 114.

11 Op. cit. p. 34. Young expone aquí el alcance de la justicia y su concepto de política que incluye aspectos de organización institucional, acción pública, prácticas sociales, hábitos, significados culturales, tanto en el ámbito de las políticas y acciones del gobierno y el estado como en lo que se refiere a reglas, prácticas y acciones en otros contextos institucionales.

12 Sobre esto puede verse la distinción que establece Melissa Williams entre dos modelos de abordar el problema de la justicia: el analítico-jurídico y el político a la hora de resolver el problema de la diferencia, en «Justice Toward Groups. Political Not Juridical» en *Political Theory* 23, n° 1 (1995) 67-91.

mos de ver, tiene unas fuertes limitaciones. En lo que respecta a la estructura básica se desprende una visión bastante estática de las instituciones, una separación de las acciones, elecciones y procesos sociales e individuales que tiene la clara intención de no comprometerse con una determinada teoría social, no obstante el conocimiento de los hechos sociales si interviene en el diseño, cuando menos de la aplicación de principios mediante la secuencia de las cuatro etapas<sup>13</sup>. Cuando se refiere a lo razonable y las «cargas del juicio» en el *Liberalismo*, indica que una de las fuentes de desacuerdo es la evidencia ya empírica o científica, como también lo es el modo en que evaluamos la evidencia y ponderamos los valores morales y políticos (PL, 87). Asimismo señala que nuestros conceptos morales y políticos son vagos e imprecisos y que por esta razón hay que confiar en el juicio y en la interpretación, en las diferentes posibilidades y sobre esto las personas razonables pueden diferir. En *Teoría* remitía a la teoría social sin explicitar nunca lo que entiende por ello, en el *Liberalismo* no se comprometería con una determinada teoría social precisamente porque es una causa de desacuerdo razonable, por la misma razón que le lleva a no querer comprometerse con una concepción comprensiva.

Ahora bien, el concepto de estructura básica resulta ambiguo e impreciso, ambigüedad que gira, de acuerdo con G.A. Cohen, sobre si la estructura básica incluye solo aspectos coercitivos del orden social o también convenciones y usos que están profundamente arraigados pero no legal o literalmente coercitivos. Podría responderse que Rawls contempla los aspectos culturales, la cultura compartida, en su diseño, pero la objeción de Cohen, aunque el contexto de discusión de éste no es el nuestro, va directamente a cuestionar el carácter puramente estructural y estático de la definición de estructura básica. Partiendo de la idea de que «lo personal es político» y apelando a lo que considera como la clave del eslogan feminista, una vez que se abstrae de su contenido de género, a saber, que las elecciones no reguladas por la ley caen dentro del propósito primario de la justicia. Cohen sostiene además que la indecisión de Rawls sobre la inclusión o no de la familia en la estructura básica no es tal, la familia no puede incluirse en la estructura básica sin abandonar la insistencia en que los principios de justicia sólo se aplican a la estructura básica<sup>14</sup>.

Los principios de justicia rawlsianos son principios para instituciones, no se refieren a la elección de instituciones ni a las elecciones que se hacen dentro de ellas. Como bien señala Young, muchas discusiones de la justicia social no sólo ignoran los contextos institucionales en los que ocurre la distribución, sino que con frecuencia presuponen estructuras institucionales específicas cuya justicia no evalúan. Igualmente muchas teorías políticas toman sin más las instituciones del Estado moderno, la centralización legislativa y ejecutiva, la burocracia, las agencias de bienestar y de nuevo cita a Rawls<sup>15</sup>. Asimismo, señala, las teorías de la justicia contemporáneas presuponen la

13 En su réplica a Habermas, Rawls afirma que la secuencia de cuatro etapas ni describe un proceso político real ni uno puramente teórico, sino que es una parte de la justicia como equidad, constituye una parte del entramado de pensamiento que utilizan como ciudadanos en la sociedad civil, que aceptan la justicia como equidad, al aplicar sus conceptos y principios. Esboza la clase de normas e información que guían los juicios políticos, dependiendo de su objeto y contexto. «Reply to Habermas», en *The Journal of Philosophy*, Ibid. p. 151.

14 Véase, COHEN, G.A.: art. cit. La discusión aquí está encaminada a defender que no es posible conseguir la justicia distributiva sin tener en cuenta la justicia e injusticia personal dentro de la estructura justa. Cohen también se está refiriendo a la relación entre estructuras sociales y acción. Su utilización del eslogan feminista «lo personal es político» se da en la *forma* de la crítica feminista diferenciándola de la *sustancia*: la sustancia de la crítica feminista es que la teoría liberal, y en particular la de Rawls, ignora la injusta división del trabajo, las injustas relaciones de poder en las familias, cuya estructura legal es posible que no muestre sexismo. La forma, a su juicio, de la crítica feminista es precisamente que las elecciones no reguladas por la ley forman parte también del objeto primario de la justicia. Cohen considera que esta es la clave, desde un punto de vista teórico, de la crítica feminista, p. 4 y ss.

15 YOUNG: *op. cit.*, p. 22.

estructura de la familia sin preguntarse cómo las relaciones sociales que implican (cuidado de los niños, trabajo doméstico, entre otros) han de ser organizadas, presuponen que las unidades básicas de distribución son las familias y que los individuos como miembros de la familia entran en el ámbito público en el que opera la justicia, olvidándose de la justicia dentro de las familias<sup>16</sup>. Para esta autora lo que significa el eslogan feminista es, justamente, la politización de las relaciones sexuales, de las relaciones personales en el sentido de que los deseos, los hábitos y la conducta de los individuos están profundamente estructurados por la organización institucional y la cultura. Se amplía el alcance de la justicia, no se suscribe la dicotomía tradicional público (justicia, política)-privado (afecto, familia), se amplía el alcance de la política. Young presta atención, si atendemos a la diferenciación propuesta por Cohen, tanto a la sustancia como a la forma de la crítica feminista. Desde esta perspectiva veremos los problemas de Rawls con la familia, su visión de la estructura básica le lleva en cierta medida a reconocer el carácter estructural de la familia pero tiene más dificultades en defender que los principios de justicia se apliquen a ella. Rawls sostiene una concepción de lo político-público tradicional. El otro aspecto importante que resulta de su comprensión de la justicia de la estructura básica es que se trata de la estructura básica de una sociedad democrática, pero el análisis se establece partiendo de que es una sociedad cerrada, autosuficiente que ignora las circunstancias de las demás sociedades. De aquí vendrán pues los problemas para la aplicación de los principios a otras sociedades. En *Teoría* parecía que quedaban abiertas posibilidades para desarrollar más la justicia en la familia, para el género y también para su extensión al Derecho de los pueblos, sin embargo, en sus últimos escritos estas posibilidades se cierran, viniendo a confirmar los objetivos de Rawls que ahora le llevan a concentrarse en unos pocos problemas básicos y clásicos.

## II. Justicia: familia y género

Las críticas de las teóricas morales y políticas feministas de la concepción rawlsiana de la justicia, como de la concepción liberal, son bastantes, las de Young o Carole Pateman algunas de las más significativas. Pero también nos encontramos con teóricas que no se oponen a la concepción liberal ni, en términos generales, a la teoría de Rawls<sup>17</sup>. Entre las autoras que sobresalen en su empeño por desarrollar una concepción liberal de la justicia que tome en serio los problemas de las mujeres, en el horizonte de una sociedad libre de la estructura de género se encuentra Susan Moller Okin, quien emprende la crítica de la teoría de la justicia de J. Rawls, pero sin pretender abandonarla, es decir, trata de hacer ver las limitaciones de la justicia como equidad en lo que se refiere al tratamiento del género y los problemas de las mujeres y de la familia<sup>18</sup>. Una primera objeción, según la autora, radica en el hecho de la incorporación acrítica de la tradición, de forma que Rawls —como casi todos los teóricos políticos contemporáneos— se refiere en su concepción a «hombres con mujeres en casa», tras el lenguaje neutral se encuentra una posición que responde a la tradicional dicotomía público/privado, ignorando la naturaleza política de la familia y la relevancia de la justicia en la vida personal. Rawls y las teorías políticas contemporáneas se mantienen a este

16 *Ibid.*, p. 21.

17 Nos ocupamos más detenidamente de la cuestión de la justicia y el género en Rawls en AGRA, M<sup>a</sup>. Xosé: «Justicia y género. Algunas cuestiones relevantes en torno a la teoría de la justicia de J. Rawls», *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, nº 31 (1994) 123-46. Y en «Liberalismo, antiesencialismo e xustiza» en AGRA, M<sup>a</sup>. Xosé: (Coord.): *Corpo de muller. Discurso. Poder. Cultura*. Edicións Laiovento, 1997, 153-82.

18 Okin desarrolla su posición en *Justice, Gender and the Family*. Basic Books, 1989.

respecto anclados en lo que «fue definido en una era prefeminista como legítimamente político» y que ahora es preciso revisar.

La pretendida neutralidad liberal, la no intervención del Estado en la esfera doméstica, lleva consigo el mantenimiento y perpetuación de las desigualdades. Desde la objeción de que de lo que se ocupan es de hombres con mujeres en casa, Okin insistirá en la necesidad de abordar la justicia en la familia, de atender a las cuestiones relativas a los niños y a su cuidado, a la socialización del género y a los componentes del poder masculino. Una vez que se rompe con la tradición liberal en estos aspectos, a saber, sobre lo público versus lo doméstico y lo político versus lo no político, la concepción rawlsiana adquiere gran interés y la *posición original* se convierte en una herramienta útil para pensar los problemas de justicia en la sociedad y en la familia, en una pieza fundamental para tratar las desigualdades entre los sexos. La posición de Okin tiene como resultado una reformulación de la concepción rawlsiana que afecta básicamente a dos cuestiones: en primer lugar, a la *posición original*, con unas condiciones que tienen que ser modificadas y, en segundo lugar, la justicia debe alcanzar también a la familia. Una vez que se toma en serio la estructura de género de la sociedad y se incorpora la teoría feminista, se establecen los elementos necesarios para una «concepción humanista de la justicia» en la que la desaparición de la estructura de género se entiende como un prerrequisito para el desarrollo de una teoría de la justicia plenamente humana.

La *posición original*, según Okin, puede ser una poderosa herramienta para la crítica feminista, un elemento fundamental para pensar sobre la justicia: nos obliga a ponernos en el lugar del otro. Permite pensar las diferencias, pensar desde el punto de vista de los otros diferentes. Pero, frente a Rawls, requiere más conocimiento y benevolencia, atendiendo así a las diferencias sociales y humanas, y apoyándose en la concepción del desarrollo moral trazada por Rawls, pero reformulándola desde la teoría de N. Chodorow sobre la socialización y la importancia de la familia como primera escuela de desarrollo moral, de justicia. Okin hace una lectura de la justicia rawlsiana tratando de eliminar inconsistencias e incongruencias desde la perspectiva del género, resaltando los elementos más relacionales, menos kantianos. Éstos pierden terreno frente a aquellos aspectos que dan cuenta del cuidado, la simpatía, la benevolencia, que responden a una psicología moral más adecuada a una concepción de la justicia en la que hay continuidad y no ruptura entre la familia y las demás asociaciones, esto es, que rompe con la tradicional dicotomía público/privado que deja a la familia al margen de la justicia. Sin pretender situarse del lado de una ética del cuidado como respuesta a las éticas de la justicia que suscriben un kantismo fuerte, intenta integrar justicia y cuidado. Concede mucho peso al proceso de socialización, es decir, cómo los adultos llegan a serlo, de ahí la necesidad e insistencia en que las familias sean escuelas de justicia, sin este requisito es difícil ver, subraya, cómo se puede conseguir una sociedad justa, si sus miembros son socializados en la dependencia, desigualdad, dominación, explotación y abuso. Por eso, sin justicia en la familia las mujeres no lograrán la igualdad y no podrán mejorar sus condiciones ni la de los niños. La familia igualitaria deviene, pues, un elemento imprescindible de la sociedad justa, y también exige políticas públicas que ayuden a acabar con esta situación. Okin, a propósito de *Teoría*, sostiene que la discusión sobre la justicia en la familia y los problemas de justicia teniendo en cuenta la estructura de género de la sociedad, le plantean un problema serio, tanto por razones externas como internas. No obstante su posición respiraba un cierto optimismo, las ambigüedades e inconsistencias se podrían subsanar en la línea propuesta por ella.

En su valoración del *Liberalismo Político*<sup>19</sup> las diferencias con Rawls siguen presentándose. Los

19 OKIN, S.M.: «Political Liberalism: Justice and Gender» en *Ethics*, 105 (1994), pp. 23-43. Traducción castellana en CASTELLS, Carme: (Compiladora): *Perspectivas feministas en teoría política*. Barcelona, Paidós, 1996, pp. 127-148.

problemas de aplicar los principios de justicia a la familia y a la estructura de género de la sociedad en el último Rawls son, afirma, más intratables. Familia y género vuelven a ser problemáticos ya que, al igual que en *Teoría*, no se adopta una posición clara y definida al respecto, ofreciendo en el mismo texto señales en un sentido o en otro. Así, Rawls indica en la introducción que una de las cuestiones principales omitidas en *Teoría* es la de la justicia en la familia, no obstante dice que «de alguna manera, presumo que la familia es justa» (PL, 24). A Okin le causa extrañeza que en el pensamiento último de Rawls la tolerancia religiosa y filosófica pasen a primer plano cuando, constata, en las dos décadas que transcurren desde la publicación de *Teoría*, la raza, la etnia y el género han ocupado un lugar destacado en la agenda política, tanto en los Estados Unidos como en otros muchos países. Los problemas actuales, en particular en Estados Unidos, son los de la creciente disparidad de rentas y riqueza, el deterioro de la educación pública, los enormes cambios que está experimentando la familia, mientras que, a juicio de Okin, la Constitución política, las formas de propiedad y la organización de la economía no experimentaron cambios significativos. Quizás, dice, el énfasis en la tolerancia religiosa y el problema de la esclavitud se puede explicar desde un punto de vista filosófico pero no desde la agenda política de la sociedad estadounidense o de otros países<sup>20</sup>.

La familia, como parte de la estructura básica de la sociedad, aparece en esta obra de Rawls, al lado de ciertas afirmaciones sobre las familias. Éstas, en tanto que basadas en el afecto, no precisan estar reguladas por principios de justicia, quedando fuera de lo político-público. En sus últimos escritos presta menos atención a las familias. La línea crítica de Okin discurre por la misma dirección, resaltando que ahora Rawls concede importancia a la distinción entre político-público y no político, distinción que responde a la diferencia entre lo que es comúnmente compartido y lo que no lo es (concepciones del bien). La familia es no política, no se reconoce como una institución social que desafía la dicotomía político/no político. Rawls deja sin tratar la familia y el género. Éste, indica la autora, quizás sea un buen ejemplo de desacuerdo público, por lo que tendría razones para no aplicar su teoría a la familia y el género. Para Okin, pone demasiado énfasis en la tolerancia de un amplio ámbito de doctrinas comprensivas filosóficas, religiosas o morales, sin tener en cuenta que puede entrar en conflicto con las formas de promover una mayor igualdad entre los sexos. Sin duda, a nuestro entender y de lo que se desprende de la lectura de Okin, el énfasis en una distinción fuerte entre político y no político le sirve a Rawls de salvaguarda para dejar al margen los problemas actuales, por otra parte tan importantes, como los del género, sobre los que el acuerdo sería más difícil, justamente por la pluralidad de concepciones del bien o de doctrinas morales religiosas y filosóficas. Pero también es cierto que quiere concentrarse en cuestiones y problemas clásicos de la justicia y va a hacerlo acriticamente, asumiendo la dicotomía público/privado sin más, o mejor, la distinción público/privado/doméstico y una idea de razón pública bastante limitada o concentrada en la cultura pública política<sup>21</sup>. La cuestión de fondo, a la que venimos refiriéndonos y que Okin apunta, es que las distinciones entre, por un lado, estructura básica y el resto de la vida

20 Sobre los problemas del género y las modificaciones que está sufriendo la familia véase: FRASER, Nancy: «After the Family Wage. Gender Equity and the Welfare State» en *Political Theory*, vol. 22, nº 4 (1994) 591-618.

21 En su réplica a Habermas, Rawls insiste en que la razón pública se refiere al razonamiento de los legisladores, de los ejecutivos (por ejemplo el Presidente) y de los jueces (especialmente los de la corte suprema). También incluye el razonamiento de los candidatos en las elecciones políticas y de los líderes de los partidos y de los que trabajan en las campañas, así como el razonamiento de los ciudadanos cuando votan sobre esencias constitucionales y justicia básica. Y se distingue del «trasfondo cultural» (*background culture*), de la sociedad civil, se diferencia entre la cultura social (la de la vida social y la de las asociaciones) y la cultura política. *Ibid.*, p. 140. Rawls mantiene la distinción fuerte que había desarrollado en *Liberalismo* («La idea de razón pública») sobre la razón pública y las razones no públicas.

social y personal y, de otro, lo político y lo no político, tienen importantes repercusiones y más amplias que las que afectan al género y a la familia.

Okin subraya dos graves problemas internos para la teoría y la estabilidad de una sociedad bien ordenada. Primero, la cuestión de la congruencia en una sociedad bien ordenada y segundo, la evidente pérdida para la teoría de las familias como «potenciales escuelas de justicia». En relación con la primera cuestión, la autora parte de que para Rawls es deseable la congruencia, la ausencia de conflicto entre los valores inherentes a su concepción política y los valores que mantienen los ciudadanos en los ámbitos no políticos de sus vidas. Mas tal deseo de congruencia difícilmente puede darse, algunas doctrinas comprensivas no pueden ser conciliadas con concepciones religiosas que suponen una visión jerárquica de los seres humanos, por ello se pregunta si lo que Rawls defiende es que las personas en una sociedad justa son «yos» escindidos en público-no público, político-no político, con lo que su posición reflejaría ciertas reminiscencias de aquellos aspectos de la teoría liberal que ya Marx criticara, a saber, la escisión entre «ciudadanos abstractos» y «seres humanos». A través del caso concreto de la educación de una niña y un niño en el seno de una familia religiosa tradicionalista, sustenta la afirmación de que, en última instancia, hay un conflicto serio entre libertad de religión e igualdad de las mujeres. Rawls no da el mismo tratamiento al género que a la raza o a la etnicidad. Concluye poniendo en cuestión la amplia tolerancia que sostiene el liberalismo político en este sentido y sus inconsistencias. Podríamos decir, parafraseando a Kymlicka<sup>22</sup>, que Okin pretende mostrar que no se puede ser feminista en la vida privada y liberal en la vida pública.

Respecto al segundo problema, al de la familia como potencial escuela de justicia, examina las denominadas virtudes políticas y que, indica, parece que vienen a suplementar o sustituir a lo que en *Teoría* corresponde al sentido de justicia. Estas virtudes son: razonabilidad, sentido de la equidad, espíritu de compromiso, tolerancia, respeto mutuo y sentido de civilidad. Okin sostiene que Rawls es ahora más kantiano, más autónomo e intelectualizado, menos relacional y menos interesado por los sentimientos morales. La nueva explicación es menos satisfactoria y plausible, dice muy poco de cómo la gente adquiere las virtudes políticas, excepto por vivir bajo instituciones básicas justas. Okin convenía con *Teoría* en que la familia es la primera escuela de justicia, constata ahora la ausencia de este aspecto, señalando las ambigüedades: unas veces afirma que la familia es parte de la estructura básica de la sociedad, otras veces indica que no, que lo político tiene que distinguirse de lo familiar, lo personal, lo asociacional. No está claro si toma de *Teoría* aquellas secciones sobre tópicos, como el del desarrollo moral de los niños, que no son tratados ahora explícitamente. Si no es así, la nueva explicación de la psicología moral está truncada y es poco convincente. Sigue sin ver como encaja la posición en *Teoría* con la distinción político y no político, que es central al *Liberalismo*. Volviendo sobre su línea de argumentación y apelando a la evidencia empírica, sociológica, sostiene que las familias basadas en la pareja heterosexual en nuestra sociedad son injustas en lo que atañe a las distribuciones entre hombres y mujeres de: trabajo, poder, oportunidades, ocio, acceso a recursos y otros bienes importantes. Mediante el análisis de las conclusiones aportadas por estudios recientes, hace ver la necesidad de políticas públicas y de entender la familia como el lugar donde se opera un aprendizaje fundamental de la justicia, del trato como iguales.

---

22 Una forma de entender el liberalismo político de Rawls, sugiere Kymlicka discutiendo el problema de la autonomía personal y la tolerancia, «es decir que, para Rawls, las personas son comunitaristas en su vida privada y liberales en su vida pública», mostrando las dificultades que esto conlleva. Véase, KYMLICKA, Will: *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona, Paidós, 1996, pp. 218 y ss.

Okin revisa el problema de la estabilidad, el centro de atención de *Liberalismo*. La estabilidad, dice, en la medida en que depende de la adquisición de un sentido de justicia bajo instituciones justas<sup>23</sup>, de forma que las personas cumplan con estas instituciones, resulta problemática pues las familias están ausentes y la explicación de la psicología moral, como ya se señaló, no está muy clara. Tampoco es convincente en lo que atañe al desarrollo moral de los niños por lo que, se pregunta ¿cómo se desarrolla el sentido de justicia que necesitan si la sociedad bien ordenada ha de ser estable? Rawls resuelve el problema de estabilidad que quería solucionar con respecto a *Teoría* provocando otro problema de estabilidad más intratable. Separa la esfera de lo político, a la que se aplica la justicia, de la de lo personal, asociacional y familiar, en la que se da una gran tolerancia en relación con las diferentes creencias y modos de vida. Dicho de otro modo, la familia no es política, pero el carácter político y público de la estructura básica se acentúa con una determinada orientación. Cierra las posibilidades de que las familias y las asociaciones sean justas y, consiguientemente, no esclarece cómo se desarrolla el sentido de justicia y las demás virtudes políticas. Si, como antes indicábamos, el feminismo sería una concepción comprensiva, objeto de desacuerdo, y por ello la cuestión del género y de la familia igualitaria propuesta por Okin no podrían ser asumidas, ahora la cuestión del desarrollo moral y del sentido de justicia tampoco podría llevarse más allá pues supondría comprometerse con una determinada teoría empírica del desarrollo, fuente igualmente de desacuerdo. Rawls no quiere, entendemos, depender de una teoría empírica o científica; la psicología moral, afirma en *Liberalismo*, es filosófica y no psicológica, autónoma tanto con respecto a la base natural (biología y psicología) como con respecto a la explicación científica. Entonces, es obvio que en relación con *Teoría* tendría que revisar más de lo que nos dice, de lo contrario Okin está en lo cierto cuando se pregunta por la explicación de la psicología moral y el sentido de justicia, independientemente de que su concepción de la familia igualitaria y su comprensión del problema del género y las mujeres pueda ser susceptible a su vez de objeciones<sup>24</sup>.

Por último Okin se detiene en la sugerencia de Rawls, en la introducción al *Liberalismo*, de que la desigualdad y la opresión de las mujeres puede ser pensada desde su teoría apelando al mismo principio de igualdad que Lincoln invocó para condenar la esclavitud. Expone dos posibles interpretaciones. La primera, que el legado de Lincoln se refiere sólo a la igualdad puramente

23 Kymlicka se refiere también a las conexiones causales y conceptuales de lo público y lo privado en relación con el sentido de justicia vinculado a la concepción política de la persona, *Ibid.*, pp. 223-4.

24 Ruth Anna PUTNAN en «Why not a Feminist Theory of Justice?» apela a la teoría de Rawls en la defensa de una concepción liberal de la justicia universalista y que integre las demandas de justicia de las mujeres y otros grupos desaventajados de la sociedad. Manifiesta sus diferencias con Okin, ofreciendo otra lectura de la justicia rawlsiana, aún cuando coincide con aquélla en que Rawls no tiene en cuenta los problemas de las mujeres, que sólo dedica un párrafo a los problemas de sexismo y de racismo, mientras que dedica varias secciones a la libertad de conciencia y a la tolerancia, que trata un tema básicamente masculino como el de la objeción de conciencia al servicio militar y no el del divorcio y sus consecuencias para las mujeres y los niños. Putnan entiende que las dudas que surgen sobre la concepción rawlsiana se resuelven en la medida en que se mantenga su forma de comprender la posición original. A su juicio, la carga de paradoja interna que Okin dirige contra Rawls se explica por su dependencia de ciertas teorías empíricas del desarrollo. Para esta autora la legislación y seguir la secuencia de las cuatro etapas de Rawls ofrece más posibilidades que comprometerse con una determinada teoría empírica. La discusión de fondo, no obstante, tiene que ver con las diferencias entre mujeres y las diferencias culturales y la posibilidad de una concepción universalista, no esencialista ni sustitucionalista, de la justicia. Asimismo remite a una cuestión bastante discutida en la que aquí no hemos podido entrar, esto es, cómo se determinan y qué papel juegan, en la teoría y en la aplicación, los «menos aventajados», pero eso requeriría más detenimiento. Okin responde a Putnan en «Gender Inequality and Cultural Differences», ambos escritos en, NUSSBAUM, Martha/GLOVER, Jonathan: *Women, Culture, and Development: A Study of Human Capabilities*. Oxford, Clarendon Press, 1995.

formal entre blancos y negros americanos. O la otra alternativa, más plausible, suscribir un principio anti-casta más sustantivo, que no requiere que los miembros de diferentes grupos siempre sean tratados igual, esto es, requieren un trato diferencial. El trato diferencial, así como la acción afirmativa de distintas clases, puede ser necesario para remediar los efectos del estatus de casta, pasados o presentes. Okin concluye que la justicia social para las mujeres aún no se ha logrado y que es poco probable que la igualdad formal legal sea suficiente dada la estructura de la sociedad, fruto de la historia, en la que las mujeres estaban legalmente subordinadas y asumían el papel natural en el intercambio sexual y en los servicios domésticos —incluyendo el cuidado de los niños— para su seguridad económica y bajo la de dependencia de los hombres. Las estructuras sociales permanecen y dependen de la división del trabajo, las mujeres continúan teniendo la responsabilidad del trabajo doméstico, de la crianza de los niños, del cuidado de los enfermos y de los viejos y, subraya, en la medida en que este trabajo es privatizado, desvalorizado, no pagado o mal pagado, el principio anticasta continuará a ser violado y las mujeres permanecerán sistemáticamente en desventaja. Insiste una vez más en el potencial de la teoría de Rawls para abordar las injusticias de género, en las virtualidades de la *posición original* para pensar la familia y el género. Tales cambios indica, se siguen de adoptar un principio anticasta, principio, por otra parte, que no está demasiado claro que sea el que Rawls está defendiendo al referirse al legado de Lincoln. De las dos posibles interpretaciones se decanta por la primera, la de la lectura en clave de igualdad formal.

Okin no encuentra en el último Rawls elementos que permitan asumir el género y la familia, al contrario, los haría aún más intratables. No obstante ella sigue defendiendo la potencialidad de la *posición original*, enfatizando el papel de la psicología moral y del desarrollo moral en los niños, en la adquisición del sentido de justicia necesario para la estabilidad de una sociedad bien ordenada. Las objeciones inciden en la dicotomía público-privado o, mejor, político-no político, que impiden a Rawls abordar el género y la familia, en este sentido quizás su visión de la concepción rawlsiana en estos últimos escritos sea más negativa, más cerrada respecto de las posibilidades de afrontar los problemas de las mujeres y de la socialización de los niños en la justicia. Independientemente, decíamos, de la valoración sobre la propuesta concreta de Okin, sobre su concepción humanista de la justicia, el reto que supone para la teoría rawlsiana es claro: no toma en cuenta la estructura de género de la sociedad y esto, diríamos, no es fácilmente subsanable, ni el último Rawls lo intenta. Éste se concentra en unos pocos problemas básicos y clásicos y en una determinada comprensión de la libertad y la igualdad, que se esfuerza en ir más allá de las libertades formales, pero que no logra en el caso de las mujeres y el género, si la estructura básica de la sociedad sigue siendo el objeto primario de la justicia sin tener en cuenta la estructura de género de la sociedad. Rawls tampoco toma en consideración, a nuestro juicio, las luchas de las mujeres en los dos últimos siglos, sus luchas por la libertad y la igualdad y, consecuentemente, se mantiene en una posición clásica en relación con este viejo y básico problema. Vemos, pues, como una concepción muy cercana a la rawlsiana, pero expresamente feminista y humanista, encuentra serias dificultades para suscribir el consenso limitado que, según nuestro autor, requiere la concepción política de la justicia<sup>25</sup>.

25 Entre otras posiciones críticas con la concepción de la justicia doméstica, esto es, en el sentido de la justicia para la estructura básica de una sociedad cerrada y autosuficiente, así como también su relación con el problema del género y la justicia internacional pueden verse los trabajos de Onora O'NEILL, en una línea kantiana: «Ethical Reasoning and Ideological Pluralism» en *Ethics* 98 (1988) 705-722 y «Justice, Gender and International Boundaries» en *British Journal of Political Science* 20 (1990) 439-459. Según O'Neill, la concepción rawlsiana de que los principios de justicia se aplican a la estructura básica deja fuera no sólo los problemas de aplicación a los casos difíciles de la vida cotidiana, sino que tampoco contempla las relaciones de dependencia e interdependencia de individuos, grupos sociales y Estados. Las demandas de justicia social, de género e internacional están interrelacionadas.

### III. Justicia y Derecho de los pueblos

La teoría de la justicia de Rawls, como acabamos de ver, generó expectativas e intentos de aplicación a la justicia en la familia y el género. Lo mismo sucedió con los problemas de justicia internacional y con la extensión de la teoría del contrato, cuya aplicabilidad a las relaciones internacionales o a la justicia global, puesto que su base era el acuerdo entre los miembros de una sociedad dada, se consideraba problemática. Los trabajos pioneros de Ch. Beitz argumentando a favor y proponiendo una aplicación de los principios rawlsianos a la justicia de las relaciones internacionales, cuestionan el supuesto de la autosuficiencia nacional y califican de moralmente irrelevante la lotería natural que dota a unos Estados con muchos recursos y a otros con pocos, como es moralmente irrelevante la lotería natural que dota a unos individuos con más talento y a otros con menos. De ahí su propuesta de interpretar la *posición original* globalmente. Los principios de justicia deban aplicarse en primera instancia al mundo como un todo y sólo secundariamente a los Estados-naciones. El modelo contractual, de este modo, sería aplicable a las relaciones internacionales<sup>26</sup>. Beitz suscribe un cosmopolitismo que le llevará, posteriormente, a afirmar que las partes en la *posición original* representan a individuos como personas morales iguales para los propósitos de elegir principios de justicia institucional o de trasfondo, cuyo criterio de pertenencia es la posesión de los dos poderes morales esenciales, independientemente de la existencia de la cooperación internacional de hecho. Defiende que la *posición original* se construya globalmente y, a no ser que se demuestre la imposibilidad de la cooperación internacional según principios de justicia, «limitar el alcance de los principios a las sociedades nacionales, sobre la base de que la cooperación internacional no existe hoy, favorece el status quo»<sup>27</sup>. Beitz, en una línea más kantiana, no está dispuesto a asignar estatus moral alguno a ninguna entidad política entre el individuo y la comunidad mundial.

Pogge también propone globalizar la concepción rawlsiana de la justicia, incidiendo en los aspectos distributivos derivados del principio de la diferencia y en las injusticias generadas por la estructura global más que por la estructura interna<sup>28</sup>. Tanto Beitz como Pogge desarrollan una concepción de la justicia distributiva global o internacional dejando ver que los temas distributivos son quizás más importantes en un contexto mundial, cuestionando la posición liberal tradicional de Rawls. La publicación de «The Law of Peoples» (1993)<sup>29</sup> da escaso margen a esas posibilidades, tanto al cosmopolitismo como a la justicia distributiva global, confirmando la fuerte dependencia de principios de justicia doméstica, para los estados; procediendo a una extensión de la idea de contrato social, en la que el procedimiento de construcción y los pasos de la indagación son «casi

26 BEITZ, Charles R.: «Justice and International Relations» en *Philosophy & Public Affairs* 4 (1975) 360-89; *Political Theory and International Relations*. Princeton University Press, 1979. B. BARRY en *The Liberal Theory of Justice*. Oxford University Press, 1973, c. 12 «International Relations», es uno de los primeros en llamar la atención sobre esta insuficiencia de la concepción rawlsiana, acusándolo de liberal decimonónico en lo que a justicia internacional se refiere.

27 BEITZ, Ch. R.: «Cosmopolitan Ideals and National Sentiment» en *The Journal of Philosophy* 80 (1983), p. 595.

28 POGGE, Thomas W.: *Realizing Rawls*. Cornell University Press, 1989.

29 En SCHUTE, Stephen/HURLEY, Susan (eds.): *On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures 1993*. New York, Basic Books, 1993. También publicado en *Critical Inquiry*, 20, n° 1 (1993) 36-68. En el momento de finalizar la redacción de este artículo se ha publicado el n° 16 de *Isegoría* (mayo 1997), dedicado a «Ius Gentium: ética, política y relaciones internacionales» en el que aparece la traducción castellana de este texto de Rawls, por la que se cita. Las discusiones y exposiciones que aparecen en este número no han podido ser incorporadas aquí.

los mismos» que los empleados en la justicia como equidad. Parte de las mismas ideas liberales de justicia, sólo que ahora de un modo, dice, más general. Así, por «derecho de gentes» o de los pueblos entiende «una concepción política del derecho y la justicia que se aplique a los principios y preceptos del derecho y la práctica internacional» (LP, 5), pero los compromisos internacionalistas son modestos y el alcance de su concepción parece resentirse.

En *Teoría* asume que la cuestión de la justicia de la estructura básica se aplica internamente, se aplica a los Estados-nación y aunque, como es sabido, hace referencia a que no se ocupa del problema de extensión a las relaciones internacionales, no obstante aporta algunas indicaciones para la elección de principios de justicia internacional. La *posición original* se adecúa bajo la hipótesis de que «las partes son representativas de las diferentes naciones que han de elegir conjuntamente los principios fundamentales que dilucidan las reivindicaciones conflictivas entre los Estados». Los principios que resultan son análogos al primer principio de justicia: no intervención, autodeterminación, derecho de autodefensa, *pacta sunt servanda* y guerra justa. (TJ, 420-1). El contexto en que se presenta es el de la justificación de la objeción de conciencia y de la teoría no ideal. En la selección de principios de justicia internacional no hay análogo del segundo principio de justicia, ni referencia al principio de la diferencia. Ni se ofrece una secuencia de aplicación similar a la de las cuatro etapas, en donde el principio de la diferencia, sabemos, intervenía en la etapa legislativa, no en la constitucional.

En *Teoría* adopta una concepción tradicional<sup>30</sup>, clásica, que podríamos resumir con el dicho popular de «paz en casa y guerra fuera», aunque esa guerra, obviamente, ha de ser justa. Se mueve en la tradición liberal y en el lenguaje ya obsoleto de la guerra justa. Lenguaje, por otra parte, que «está basado en una concepción esencialmente religiosa del mundo»<sup>31</sup>. Rawls no aborda los problemas del nuevo orden mundial, ni de dependencia e interdependencia económica o política, sigue teniendo como objetivo la justicia doméstica. Beitz y Pogge son los que llevan a cabo una posible aplicación en términos de justicia distributiva global, siguiendo más el espíritu y las expectativas generadas por la teoría de la justicia rawlsiana que la letra. En este sentido, sin embargo, es conveniente destacar que hay un amplio consenso en que la discusión sobre justicia distributiva internacional en particular o en general sobre una teoría normativa de las relaciones internacionales, al menos en el mundo anglo-americano, es algo nuevo y sin mucho desarrollo, o en todo caso supone un redescubrimiento de una vieja tradición o tradiciones (Kant, Hegel, Mill)<sup>32</sup>. El consenso sobre este asunto va en la dirección de que la filosofía política de este final de siglo tiene que enfrentarse a la necesidad de vivir y pensar en un mundo en el que el orden internacional ha cambiado con respecto al pasado y para el que ya no sirven las ideas del pasado. La teoría de la justicia de Rawls, en el espíritu, no en la letra como decíamos, desde 1971 ha contribuido de una

30 Como señala W. Kymlicka, Rawls sigue la tradición liberal, —refiriéndose al *Liberalismo*, pero que, por supuesto vale para *Teoría*— pues tanto él como la mayoría de los pensadores de esta tradición han aceptado o dado por supuesto que «la clase de libertad e igualdad que importa a la mayoría de la gente es la libertad y la igualdad dentro de su propia cultura societal», es decir, el ámbito dentro del cual las personas deben ser libres e iguales es el de «la misma sociedad y cultura», *op. cit.*, p. 133.

31 BROWN, Chris: «International Affairs» en GOODIN, Robert E. & PETTIT, Philip (eds.): *A Companion to Contemporary Political Philosophy*. Oxford, Blackwell, 1993, p. 519.

32 Véase, BROWN, Chris: *op. cit.* p. 518. Sobre la ausencia de reflexión teórico-normativa sobre la justicia internacional, también YOUNG, I. M.: «International Justice», *op. cit.*, pp. 257-60; O'NEILL, Onora: «Transnational Justice» en HELD, D. (Editor): *Political Theory Today*. Cambridge-Oxford, Polity Press, 1991, 276-304, además del antes citado en relación con la cuestión del género.

manera significativa al desarrollo de este ámbito de la filosofía política. Una vez dicho esto, no obstante, sus últimos escritos han confirmado el interés central de su concepción en la justicia doméstica y el carácter limitado de su aplicación a la justicia internacional. Al igual que señalábamos para el género, las expectativas en este caso no se ven cumplidas, manifestándose una vez más el núcleo de los problemas que preocupan realmente a Rawls.

En su Amnesty Lecture de 1993 se dejan sentir las preocupaciones de *Liberalismo*, pero la base fundamental sigue siendo la de *Teoría*, y lo expuesto en «La estructura básica como objeto». No vamos a volver sobre ello, ni a detenernos en un análisis pormenorizado de este texto<sup>33</sup>, pero sí tomar en cuenta que Rawls distingue entre el derecho de gentes (o de los pueblos) y el derecho de las naciones o derecho internacional, esta distinción, afirma, «debería ser directa, pues no es más oscura que la existente entre los principios de justicia que se aplican a la estructura básica de la sociedad doméstica y las instituciones políticas, sociales y legales existentes que hacen realidad aquella estructura» (LP, 12), son las instituciones existentes las que hacen realidad la estructura básica. En este momento la aplicación se dirige al orden legal-internacional existente, el derecho de gentes proporciona los conceptos y principios por los que ese derecho debe ser juzgado, pero no hay una estructura básica mundial equiparable a la estructura básica de las naciones-estado. El orden legal existente o positivo en el ámbito internacional es bastante incompleto, carece de un sistema efectivo de sanciones. La extensión a la sociedad de sociedades políticas se presenta en términos de principios que regulen las relaciones políticas entre los pueblos, no de estructura básica o trasfondo justo. La distinción entre teoría ideal y teoría no ideal también opera. De la teoría no ideal poco se dice. En condiciones desfavorables, no se aplica ningún principio liberal distributivo, pero existen deberes y obligaciones de las sociedades bien ordenadas y ricas con respecto a las que están en aquellas condiciones, en especial el deber de asistencia.

Tomaremos en este caso la valoración de Pogge, como antes hemos hecho con la de Okin, como indicativa, es decir, nos interesa su valoración de la alternativa desarrollada por Rawls, no su propia propuesta; tratándose también de un rawlsiano, no de un representante de un espectro teórico diferente<sup>34</sup>. Pogge considera que la propuesta de extensión de Rawls no contiene ningún principio distributivo igualitario y, por supuesto, ninguna variante o analogado del principio de la diferencia, Rawls mismo lo descarta. Los componentes igualitarios de la justicia doméstica no se extienden al orden global, sin embargo, el desacuerdo de Pogge no es tanto que no proponga un principio de la diferencia global, cuanto que cualquier concepción de la justicia global «debe ser sensible a las desigualdades sociales y económicas internacionales»<sup>35</sup>. Su argumentación quiere mostrar que los delegados de las sociedades liberales como Rawls los concibe —acepta la estrategia de Rawls, quien simplemente decide hacerlo así, sin mayor justificación, de que en una segunda sesión, tras la aplicación de principios a la justicia doméstica, las partes abordan las relaciones entre sociedades políticas, no sigue su estrategia habitual de una posición original global— se decantarían por una

33 A propósito de esto puede verse, ESPÓSITO, Carlos D. y PEÑAS, Francisco Javier: «La justicia como equidad y el derecho de los pueblos. Dos posibles lecturas de un ensayo de John Rawls» en *Revista de Estudios Políticos* (Nueva Época), n° 87 (1995) 221-237; CHAUVIER, Stéphane: «Liberalisme politique et universonalisme juridique. Droits des gens et droits de l'homme selon John Rawls» en *Revue de Métaphysique et de morale*, 101, n° 2 (1996) 169-188. Así como el número de Isegoría antes citado.

34 Nos referiremos aquí a su artículo «An Egalitarian Law of Peoples» en *Philosophy & Public Affairs*, vol. 231, n° 3 (1994) 195-224.

35 *Ibid.* p. 197.

concepción más igualitaria<sup>36</sup> antes que por la alternativa rawlsiana. Su desacuerdo afecta también a la noción de «pueblo» por poco clara y por el papel conceptual y la relevancia moral que le asigna Rawls. Igualmente entiende que no tiene una respuesta adecuada para la arbitrariedad histórica de las fronteras nacionales, preguntándose: «¿Cómo puede justificar Rawls la enorme importancia distributiva que tienen ahora las fronteras nacionales y continuarán teniendo en un mundo ideal rawlsiano, en la determinación de los proyectos de vida de las personas nacidas en diferentes Estados?»<sup>37</sup>. Las fronteras son históricamente, pero sobre todo moralmente, arbitrarias.

Estos desacuerdos no le impiden reconocer su grado de acuerdo, a saber, sustantivamente, que el orden mundial justo puede estar formado por sociedades con concepciones de justicia diferentes de su liberalismo político, por concepciones no políticas o no liberales; metodológicamente, en cuanto, afirma, es quizás pronto para ver como podría adaptarse mejor la posición original a las complejidades de nuestro interdependiente mundo. De ahí que busque una versión más igualitaria que sea sensible a las desigualdades económicas y sociales a nivel internacional y lo haga, no desde sus propias premisas, sino aceptando las de Rawls para argumentar contra él y defender que, aún con esas concesiones, el resultado es una versión más igualitaria. Básicamente lo que quisiéramos resaltar es que su valoración pone de manifiesto los aspectos pragmáticos, el excesivo realismo, el déficit igualitarista y, como apunta al final de su artículo, también en cierto modo democrático, de la propuesta de Rawls, o, dicho de otro modo, las limitaciones de sus compromisos universalistas e igualitaristas. Para Pogge está suficientemente claro que «la ficción de la mutua independencia y el culto a la soberanía del Estado, asociado con ella, han sido sumamente peligrosos en el mundo moderno»<sup>38</sup>. Rawls, en efecto, amplía el ámbito de la justicia a la sociedad de sociedades políticas bien ordenadas liberales y jerárquicas, pero su alternativa está atravesada por las ambigüedades y muy cercana aún a la concepción liberal tradicional, su problema es la tolerancia.

Quizás haya que esperar a nuevas elaboraciones por parte de Rawls, pero, a nuestro entender, y como hemos intentado exponer hasta aquí, las limitaciones de la concepción rawlsiana responden al diseño normativo que le sirve de base, a la concepción de la estructura básica que no se ve afectada ni por la estructura de género ni por las condiciones de dependencia e interdependencia internacionales. No es su carácter abstracto y filosófico lo que disculparía o explicaría tales limitaciones, sino su modo de abordar la relación entre la teoría ideal y la no ideal, la relación entre la teoría normativa y la teoría social, entre lo normativo y lo empírico; su insistencia en la simplicidad —esto es, una vez resuelto el caso fundamental de la estructura básica— frente a la complejidad normativa de la justicia y los problemas de aplicación a los casos difíciles y, en definitiva, su comprensión de la libertad y la igualdad atendiendo a «unos pocos problemas clásicos y básicos». Ahora bien, el derecho de gentes es también un problema clásico y de ahí que sea necesario «avanzar en lo externo» (LP, 8), en lo interno, sin embargo, «hay que avanzar hacia principios para cuestiones sociales especiales» lo cual significa para nuestro autor, pues es el único problema que explícitamente se cita, avanzar en las cuestiones de justicia en la asistencia médica y sanitaria. Los problemas más básicos y urgentes, entre ellos los del género, tendrán que esperar. La concepción rawlsiana es, desde esta perspectiva, clásica, aunque responda, o precisamente por ello, a la

36 Pogge propone una tasa global de recursos o GRT como instrumento para controlar la desigualdad internacional.

37 *Ibíd.* p. 198.

38 *Ibíd.* p. 223.

«urgencia renovada» de comprender las bases de la tolerancia liberal<sup>39</sup>. A pesar de las limitaciones señaladas y de los cambios que haya sufrido su concepción, es obvio que Rawls tiene la virtud de obligarnos a pensar sobre la justicia social y política, lo que viene ocurriendo desde hace más de veinticinco años.

Julio de 1997

---

39 SCHEFFLER, Samuel: «The Appeal of Political Liberalism» en *Ethics* 105 (1994), p. 5.