

**W. R. Daros**

**LA LIBERTAD Y LA IGUALDAD  
COMO DESAFÍOS  
PARA LA EDUCACIÓN EN DEMOCRACIA**



**ROSARIO  
UNIVERSIDAD DEL CENTRO  
EDUCATIVO LATINOAMERICANO**

**W. R. DAROS**

**LA LIBERTAD Y LA IGUALDAD  
COMO DESAFÍOS  
PARA LA DEMOCRACIA**

**Reflexiones a partir de la concepción  
de John Rawls**

**Rosario  
UCEL  
Universidad del Centro Educativo Latinoamericano**

*“Si la justicia perece, entonces no vale la pena para los hombres vivir sobre la tierra” (I. Kant. Rechtslehre).*

*“El ideal de una constitución justa es siempre algo que hay que elaborar progresivamente”. (Habermas, J. – Rawls, J. Debate sobre el liberalismo político. P. 106)*

*“La peor desgracia de América Latina es que nuestros filósofos son kantianos. Sólo comparable al hecho de que las constituciones sean rawlsianas y, sobre todo, al de que la realidad nacional sea hobbesiana”. (Adela Cortina. La educación del hombre y del ciudadano).*

*“Entre los derechos humanos, se encuentran el derecho a la vida (a los medios de subsistencia, a la seguridad); el derecho a la libertad (libertad respecto a la esclavitud, la servidumbre y el trabajo forzado, y libertad de conciencia, de pensamiento y de religión); el derecho de propiedad; y el derecho a la igualdad formal, expresada en las reglas de justicia natural (casos similares deben ser tratados de manera similar)”. Los derechos humanos son “la condición necesaria de cualquier sistema de cooperación social”. (Rawls, John. El derecho de gentes, p. 79, 81).*

*“El punto de partida obvio será suponer que todos los bienes primarios sociales, incluso los ingresos pecuniarios y la riqueza, deberían ser iguales: todo el mundo debería tener una participación igual en la riqueza de la sociedad. Pero deben tenerse en cuenta los requisitos organizacionales y la eficiencia de la economía”. (Rawls, John. Liberalismo político, p. 264).*

El autor agradece la beca otorgada por la Universidad Adventista del Plata (UAP – Villa Libertador San Martín, Entre Ríos, Argentina), sin la cual no hubiese sido posible la elaboración de este libro.

La presente publicación expresa ideas que son responsabilidad exclusiva del autor.

© 2011 - Rosario. Edición electrónica. Copyright by UCEL

## ÍNDICE

### LA LIBERTAD Y LA IGUALDAD COMO DESAFÍOS PARA LA EDUCACIÓN EN DEMOCRACIA

7 **PRÓLOGO** por Fernando Aranda Fraga

10 **PRESENTACIÓN**

17 **INTRODUCCIÓN**

Enfoque del problema presentado por Aristóteles.

La Modernidad retoma el tema de la búsqueda del bien general e individual mediante el contrato social.

a) Las consideraciones de Thomas Hobbes.

b) Las sugerencias de John Locke y Adam Smith.

c) Hacia una concepción más igualitaria según Jean Jacques Rousseau.

d) La racionalidad de un contrato social: Kant precursor de Rawls.

e) "Los hombres nacen libres e iguales" en la versión iluminista francesa.

f) El intento de pasar de la igualdad legal a la igualdad material.

g) Repensar la idea de contrato social

32 **PRIMERA PARTE: LA JUSTICIA COMO CONSTRUCTIVISMO MORAL (EL PRIMER RAWLS)**

Datos biográficos.

Teoría de la Justicia.

La posición y acuerdo originario.

Los dos principios de la teoría de la justicia de John Rawls.

Prioridad de las libertades fundamentales y la igualdad.

Finalidad de la sociedad y la persona humana.

Los procedimientos para afianzar los principios de justicia que combinan la libertad y la igualdad.

Objeciones a la concepción sobre la relación entre libertad e igualdad.

Críticas de Rawls al utilitarismo.

Críticas de Rawls a los libertaristas.

Respuesta de Rawls a la crítica de los socialistas.

Difícil equilibrio entre el igual derecho a la libertad y la tolerancia de algunas desigualdades.

Organización política democrática.  
Sistemas económicos y acuerdo social.  
Justicia como igual justicia distributiva o social.

58 **SEGUNDA PARTE: LA JUSTICIA COMO CONSTRUCTIVISMO  
POLÍTICO (EL SEGUNDO RAWLS)**

¿Un nuevo Rawls en la década de los ´80?  
El liberalismo político: hacia una libertad e igualdad política.  
El igual y libre poder ciudadano es un poder político.  
Constructivismo político de la igualdad y la libertad.  
Igualdad y libertad sin indiferencia.  
Igualdad distribuida.  
Una igual educación básica.  
La razón pública en cuanto ámbito de igualdad.  
Libertad e igualdad en las relaciones entre los pueblos.  
Igual libertad, dignidad y tolerancia.  
Opiniones sobre la igualdad.  
La utopía realista y el pluralismo razonable para la reconciliación  
entre los pueblos.  
El corte epistemológico.  
Los pactos sociales y políticos se construyen.  
La justicia políticamente lograda.  
¿Personas libres e iguales? Poder, riqueza y decisión  
Ideología, diversidad y democracia.  
Precauciones epistemológicas para una crítica a la teoría de  
Rawls.

112 **TERCERA PARTE: CONTRATO SOCIAL DEMOCRÁTICO Y  
EDUCACIÓN**

La educación en la esfera del Estado democrático, según el pen-  
samiento griego.  
La educación en la esfera de la Iglesia, en la Edad Media.  
Los Estados nacionales y la educación.  
Supuestos para una lectura crítica de la educación.  
Escuelas como ámbitos de reflexión crítica sobre diversos as-  
pectos de la vida.  
Preparar para la ciudadanía y para la toma de conciencia y parti-  
cipación en el contrato social que hace de los socios unos ciu-  
dadanos.  
Fases del aprendizaje social, según Jean Piaget.  
Educación para la vida republicana y democrática.  
Currículum para una situación de enseñanza-aprendizaje en la  
democracia y para la democracia.  
Democracia, educación y solidaridad tolerante.  
El cambio en la democracia.  
La democracia y los derechos a la educación. La educación en

cuanto formación de personas críticas, libres y responsables por el pacto social expresado en la Constitución Social, base de la justicia social.

162 **CONCLUSIÓN: LIBERTAD E IGUALDAD, PRESUPUESTOS INSOSLAYABLES DE LA EDUCACIÓN PARA LA DEMOCRACIA**

Posiciones teóricas sobre el origen del contrato social y de los derechos fundamentales.

Supuestos de una concepción democrática de la educación.

Importancia de la educación como adquisición de una forma de vida.

Educar posibilitando la construcción de la ciudadanía, desde la sociedad del aula.

El proceso educativo en cuanto proceso crítico y fuerza moral en un contexto social.

Paradojas institucionales.

Para una educación democrática en manos de los demócratas: libertad, imparcialidad y solidaridad en la diversidad.

199 **BIBLIOGRAFÍA**

211 El autor

## PRÓLOGO

Si existió un pensador que se dedicó denodadamente y a través de toda su vida a debatir sobre la relación entre libertad e igualdad, ese fue John Rawls, señalado por muchos como “el filósofo político del siglo XX”. Egresado de Princeton, EEUU, y catedrático en Harvard durante el período de su madurez filosófica, Rawls intentó conciliar ambos conceptos, tan caros a la historia de la filosofía Política, de la Ética y del Derecho. Acerca de tales conceptos fueron derramadas sobre el papel inconmensurables cantidades de tinta, originando las más acaloradas discusiones y las más opuestas ideologías políticas.

La tradición política occidental bajo la cual se inserta el debate entre libertad e igualdad, es el contractualismo, teoría postulada por filósofos políticos y sociales, desde tiempos ancestrales en Occidente, mediante la cual se explica el surgimiento y orden de la sociedad. De ahí que en sus orígenes -sofistas griegos, Ockham, Luis Suárez, Grocio, Hobbes, Rousseau, entre los principales- significó primeramente aquel momento ideal (históricamente inexistente) en que las partes contendientes, supuestamente, se pusieron de acuerdo, antes que existiera la sociedad y el Estado como tales, para no agredirse y convivir en paz, momento en que acordaron ceder parte de sus derechos a una entidad que los gobernase y mantuviese la paz.

Pasada la Modernidad, el propósito de la teoría contractualista comenzó a ser otro, pues la sociedad y el Estado ya estaban conformados hacía siglos, por tanto el asunto de su origen dejó de ser relevante. Lo importante, ahora, sería lograr una “sociedad bien ordenada”, es decir, una sociedad donde las dosis de libertad e igualdad pudieran combinarse en una suerte de equilibrio estable, sin que una quede relegada por la otra, cuestión, ésta, harto complicada, porque el ansiado punto de equilibrio ha de ser siempre ideal y la balanza se inclinará hacia uno u otro extremo, produciendo sociedades libertarias donde hay excesos de libertad y carencias de igualdad, o comunistas, cuando los mecanismos para asegurar la igualdad someten a las libertades individuales, produciendo la asfixia de la persona y su consecuente enajenación.

En semejante contexto surge, a mediados del S. XX, la figura sobresaliente de John Rawls, quien brindó a la historia universal del pensamiento dos grandes obras sobre tal debate: *A Theory of Justice* (1971), y un par de décadas más tarde, *Political Liberalism* (1993), cerrando, luego, pocos años antes de su muerte, su producción bibliográfica esencial con *The Law of Peoples* (1999), donde aplica su teoría política contractualista al Derecho internacional.

La teoría de la justicia de John Rawls se inserta en dos polémicas epocales intraliberales. Por un lado tenemos, en sus primeras décadas como escritor, la etapa de la *Teoría de la justicia*, tiempos en los que intentará mediar, con su propuesta de fuerte tono kantiano, entre las teorías éticas utilitarista e intuicionista. Esa es la base sobre la cual Rawls teje y entreteje su teoría de la justicia como imparcialidad. La segunda de las polémicas que

intenta resolver Rawls, basado siempre en su propuesta original de una justicia contractualista, entendida como imparcialidad, es la disputa entre liberales y comunitaristas, quienes también son liberales, pero críticos de su propia ideología de base y con una fuerte tendencia al igualitarismo y el desarrollo de una vida más cooperativa y menos individualista, como proponía el liberalismo en su forma más prístina, y especialmente sus nuevas formas libertarias (Von Hayek, Nozick). Contra la concepción de la justicia liberal, los comunitaristas proponen una justicia que no descontextualice a la persona de su entorno e inserción social y comunitaria, pues ello significaría desnaturalizar al yo, desencarnarlo de su realidad esencial y malinterpretarlo, como si fueran meros átomos sociales. Por ello afirman que el liberalismo no hace otra cosa sino atomizar la sociedad, y en ésta terminan prevaleciendo las libertades individuales por encima de la igualdad y en desmedro de ésta.

A intentar solucionar semejante contraposición se dirige la obra de Rawls de los años noventa. Su liberalismo político constituye un intento por desobjetivar su teoría de la justicia, esto es, hacerla menos kantiana, menos individualista, arraigándola más fuertemente en los consensos sociales, en valores socialmente compartidos, construidos por las diversas comunidades. Recordemos que los noventa son años de la explosión posmoderna, donde se cuestiona todo, especialmente los valores impuestos por la Modernidad. La fragmentación y el pluralismo están ahora a la orden del día y ejercen su presión social por doquier. Por tanto, la moral kantiana también cae bajo el bisturí inquisidor de la crítica posmoderna, de manera especial sus connotaciones políticas.

Para responder a estos movimientos sociales Rawls se *aggiorna* a posiciones cercanas al comunitarismo, intentando reelaborar su teoría de la justicia que, sin dejar de ser liberal ni imparcial, no pierda sus raíces comunitarias, ni pretenda sostenerse en sujetos descarnados, sino altamente insertos en sus valores comunitarios, dentro de la tradición que los integra. En esto consiste el denominado "consenso superpuesto o transversal", como denomina Rawls a este aspecto de su teoría y que reelabora a la luz de los nuevos tiempos que corren en la época en que escribe *Liberalismo político*.

Ahora bien, ¿qué tan importante es la educación de la persona para semejante propuesta? Definitivamente demasiado, porque se trata de formar ciudadanos responsables de sus actos, altamente cooperativos, con libertades limitadas por las propias libertades de sus semejantes, quienes poseen iguales o análogos derechos. Esto no se logra de la noche a la mañana, requiere un ejercicio responsable de la ciudadanía, del uso y cuidado del bien común, como así también un alto nivel de concientización sobre el uso y distribución de los recursos, tanto naturales como artificiales, por parte de las generaciones presentes y futuras. Requiere conocimiento actualizado, mucho sentido común y alto sentido de la justicia y de la ética, tanto individual como colectiva. En ello se juega la educación con sus miras puestas a la salvaguarda, en libertad, en paz y con altas cotas de igualdad entre sus partes componentes, en una búsqueda cotidiana de una sociedad más justa y equitativa, mejor y cada vez más consciente de su poder como



factor dinámico de cambio social, para mejorar las vidas individuales y el tejido social donde éstas interaccionan.

Para analizar los orígenes histórico-genéticos de conceptos tan caros para la política, como son la libertad y la igualdad, la pluma erudita de William Daros nos conduce hacia los albores de la democracia, en los orígenes más remotos de la cultura occidental: el mundo helénico. Luego pasa revista a la educación medieval, bajo el dominio de una esfera distinta, la Iglesia y, a renglón seguido, qué rol cumplió el hecho educativo en la gestación y desarrollo de los Estados nacionales. Las principales escuelas y corrientes pedagógicas son analizadas críticamente, mostrando el lugar que ocuparon en el concierto de las ideas modernas, como ariete del pensamiento y su servicio en pos de la formación de ciudadanos libres y autónomos, pero, al mismo tiempo, respetuosos de las libertades de sus congéneres y solidarios, principios que confluyen y se plasman, finalmente, en los ideales de la Revolución Francesa.

La educación contemporánea, tamizada por las coordenadas que determinan el contrato social “firmado y acordado” por la ciudadanía, implicará, entonces, muchos más que inculcar contenidos científicos y procedimientos para “saber hacer”. Por encima de todo, habrá de ser una educación que prepare a los ciudadanos para convivir en paz, tolerarse mutuamente sus diferencias, cooperar entre las partes, buscar la justicia ante todo y que ésta alcance un nivel de imparcialidad aceptable, dentro de los límites impuestos por la indestructible subjetividad humana. En esto consiste, finalmente, la propuesta del autor, por lo cual el texto nos deja situados en un proyecto educativo cuyo “telos” no será otro que forjar buenos, autónomos y libres ciudadanos.

William Daros, reconocido investigador argentino y filósofo de la educación, nos conduce por la huella que ha trazado la teoría rawlsiana de la justicia en la educación contemporánea. Los invito a recorrer juntos esta notable huella a través de las páginas de esta obra y a considerar los aportes que W. Daros presenta, con detenidos análisis, para repensar el problema de la educación. Se trata de una visión amplia donde lo social y político no descuida los aspectos didácticos y técnicos con los que se realizan y aplican las ideas de la búsqueda de la libertad y de la igualdad, considerada justicia social, dentro de lo posible y ya desde la sociedad del aula.

Fernando Aranda Fraga,  
Nuevo León,  
México, junio de 2011.

## PRESENTACIÓN

En esta investigación, nos mueve el *problema* acerca de cómo conciliar dos ideas y valores fundamentales: la libertad y la igualdad en el contexto de la educación, esto es, de la preparación del futuro ciudadano en el ejercicio de sus deberes y derechos, en el marco de una constitución social. También es preocupante la idea de solidaridad social presentada en la modernidad bajo la idea de la fraternidad. Estas tres ideas -libertad, igualdad y fraternidad-, lema de la revolución francesa, condensan -quizás como ningún otro- el ideario moderno que ha sido puesto en cuestión por la filosofía de la posmodernidad<sup>1</sup>.

Nos centraremos, pues, en esta investigación, principalmente en las dos ideas y valores -libertad e igualdad- los cuales parecen, a la vez, necesarios e incompatibles y de cuyo enfoque parece depender la idea y la realización de la comunidad o solidaridad social. A esa solidaridad se le llamó fraternidad, pero quizás hoy podamos incluirla en el concepto de ciudadanía. *La libertad, la igualdad* (entendida como justicia; y a ésta, como imparcialidad) y la ciudadanía (entendida como comunidad con solidaridad social) son tres aspectos necesarios de la vida política realizada bajo una forma democrática de gobierno.

De hecho, difícilmente haya alguien tan defensor de la igualdad que niegue el valor de cierto derecho a la libertad, la cual, a su vez, genera diferencias. Difícilmente también haya alguien tan liberal que niegue cierto derecho a la igualdad (entendida como trato imparcial), la cual exige limitaciones en el ejercicio de la libertad. Nos encontramos, pues, ante una discutida cuestión de medida en la regulación de los derechos de los socios y entre los socios. Esclarecer estas concepciones, sin embargo, es una condición necesaria previa para toda concepción de la educación, para saber y planificar, facilitar o posibilitar de qué manera debemos preparar la entrada de los futuros socios a la sociedad.

El recurso moderno para la convivencia ha consistido en convenir, en la práctica, estableciendo -en forma expresa (jura de la Constitución) o tácita y de hecho- un contrato o pacto sociopolítico para la recíproca convivencia, y educar a los futuros ciudadanos para participar en una forma de

---

<sup>1</sup> No reiteraremos temas que ya he tratado en otras obras. Véase: DAROS, W. R. *La educación integral y la fragmentación posmoderna* en *Revista de Ciencias de la Educación*, Madrid, 1997, n° 171, p. 275-309. DAROS, W. R. *El saber y el aprender posmoderno* en *CONCORDIA, Internationale Zeitschrift für Philosophie*, Aachen, Alemania, 1997, n. 31, p. 79-96. DAROS, W. R. *La racionalidad hermenéutica y el mito en la filosofía de la posmodernidad* en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. 1999, n° 92, p. 229-238. DAROS, W. R. *Los derechos humanos etnocéntricos en el pragmatismo posmoderno de Richard Rorty* en *Estudios. Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*. CRYCIT (CONICET). 2003, n° 4, pp. 13-25. DAROS, W. *La filosofía posmoderna. ¿Buscar sentido hoy?* Rosario, CONICET-CERIDER, 1999. DAROS, William – CONTRERAS NIETO, Miguel Ángel – SECCHI Mario. *La percepción social de los derechos del otro*. Toluca (México), Edición conjunta de CUI –UCEL –IUNIR, 2007.

gobierno. Algunas veces esta forma ha sido la republicana con régimen de gobierno democrático en la búsqueda de una justicia social, donde ciertos derechos morales son concretados en normas jurídicas (derechos civiles y sociales).

Nuestra propuesta se orientará a *intentar una conciliación entre la justicia* (entendida como equidad) y *la libertad*. El concepto de *igualdad*, en efecto, es polisémico, más amplio que el de justicia, y algunos de sus significados parecen ser contradictorios. De hecho, las personas tienen aspectos diferentes en la realidad física, en las ideas y en los valores morales.

Desde un punto de vista físico, es imposible pensar en una igualdad de las personas, pues la diversa realidad es la que nos hace personas existencialmente diversas. Pero, por otra parte, es posible pensar en una igualdad social políticamente construida, esto es, con derechos fundamentales iguales, con igualdad de trato, en las mismas circunstancias, ante los derechos de cada ciudadano. Todo lo cual parece expresarse mejor con el concepto de *justicia*, -entendida como tratamiento imparcial-, más bien que con un concepto ambiguo y generalizado de igualdad.

La justicia entendida como equidad no consiste simplemente en la aplicación de normas jurídicas, propias de una justicia conmutativa o de trueque (ojo por ojo y diente por diente); sino en una justicia también *distributiva* que el administrador del bien común da, en justicia, del bien común, lo que le corresponde a los miembros singulares, según las circunstancias, para que se conserve una cierta igualdad. La equidad indica que, generalmente, se defiende al socio más débil ante la prepotencia del más fuerte, para que la sociedad siga siendo posible. El administrador del bien común es, ante todo, el poder judicial; el poder legislativo lo instituye y el ejecutivo debe ejercerlo. En la justicia distributiva no se considera solo el objeto de derecho, sino también las circunstancias en las que se hallan las personas afectadas. Cuando para ser imparcial (esto es, actuar sin favorecer a una parte, fuera de las normas jurídicas), se debe tener en cuenta las circunstancias de las personas o partes, entonces la justicia se hace equidad. El *bien común* es, ante todo, el bien de la comunidad, y éste se halla en lo que constituye a la comunidad civil o sociedad: el bien común es, entonces, la constitución o ley fundante, modernamente generada por un pacto social y de lo que de ella se deriva. En este pacto, los que pactan no pierden sus derechos individuales; sino que pactan, además, la mutua protección de sus derechos, por ellos mutuamente delimitados para un mejor ejercicio de los derechos para todos.

No se trata de identificar igualdad con justicia, aunque la justicia implica cierta igualdad: implica la igualdad lograda con la justicia (la cual implica el conocimiento y la libertad para reconocer lo que cada persona, cosa o acontecimiento, es en las mismas circunstancias). En nuestras *vidas privadas*, no actuamos, frecuentemente, con imparcialidad, sino que valoramos constantemente lo que "está a la mano", lo que nos es útil y conveniente, y seguimos nuestras preferencias; nos afecta más el llanto de un hijo que el de un extraño. Mas, en el *nivel social y político*, la imparcialidad requiere que *se trate a todos los socios de una sociedad con la misma solicitud*, reconociendo sus derechos y deberes expresados en las normas jurí-

dicas, independientemente de sus preferencias privadas.

La igualdad, para ser justa, debe responder a la pregunta: ¿igualdad entre *quiénes* y en *qué*? En esta perspectiva, el ideal parecería ser la igualdad para el mayor número de personas en el mayor número de aspectos, para seguir siendo personas. Esto supone, a su vez, un margen de inevitable diferencia de las personas. Aun la más perfecta justicia no puede suprimir las características individuales de las personas. Esto nos pone de manifiesto que el concepto de igualdad no es el concepto de identidad, ni el de igual cantidad, como si las personas fuesen sólo átomos considerados en abstracto.

No parece, entonces absurda la hipótesis de trabajo de proponernos hablar más que de "libertad e igualdad", hacerlo refiriéndonos a la "*libertad y la justicia*" (o *justa igualdad*). Una igualdad total (que todos tengamos, por ejemplo, las mismas e idénticas células) se volvería manifiestamente imposible, injusta e implicaría la supresión de las características que constituyen a las personas en sus individualidades. Una cosa es considerar que tenemos la *misma idea* de célula (con sus componentes y características biológicas); y otra cosa muy diferente es admitir que *en la realidad* dos células son idénticas, o sea, la misma a tal punto que ya no pueden ser dos. *La igualdad de dos personas implica alguna diferencia* (por ejemplo, en la realidad, aunque en su idea sean lo mismo), de modo que quepa la comparación; en la identidad no se requiere que el ente se adecue a él mismo<sup>2</sup>, sino que siga siendo él.

El concepto de igualdad remite a una misma medida, respecto de dos realidades, y es fácilmente aplicable a lo cuantitativo; pero el concepto de justicia le añade una cualidad moral.

Las doctrinas igualitarias parten de la consideración de una *naturaleza común* de los hombres, lo cual es un idealismo (algo igual en la idea). Las doctrinas inigualitarias, parten de la consideración de que las personas son, ante todo, individuos libres y desiguales en la realidad, y con derecho a serlo. Y aunque si hipotéticamente todos los hombre fuesen iguales, no se sigue de esta descripción una norma u obligación de que sean tratadas por igual, si no media entre ellas un pacto o puesta en acuerdo (consciente y libre) para realizarlo. Hobbes proponía la renuncia a la igualdad natural belicosa, para lograr el igual goce de la paz social.

Cierta *igualdad social* llega hasta donde los socios, que se reúnen para constituir una sociedad, la establecen; es un bien digno de perseguirse para esos socios. Eso no supone discutir (quizás sin término) acerca de si existe una (real) naturaleza igual de los hombres.

"Para Hobbes, los hombres son de hecho iguales, pero deben ser desiguales; para los teóricos del socialismo científico, los hombres han sido de hecho hasta ahora desiguales, pero deben ser iguales"<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> "*Idem non adaequatur sibi ipsi, sed aequalitas diversorum est*" (lo idéntico no se adecua a sí mismo, pero la igualdad es de cosas diversas). AQUINAS, Th. *De Veritate*, q. 1, a. 3. Cfr. DAROS, W. *En la búsqueda de la identidad personal*. Rosario, UCEL, 2006.

<sup>3</sup> BOBBIO, Norberto. *Igualdad y libertad*. Barcelona, Paidós, 1993, p. 88.

Ante tal disyuntiva en la interpretación del ser humano, estimamos que *los seres humanos pueden ser considerados abstractamente iguales, pero realmente desiguales*. Para que se dé una consideración abstracta de los seres humanos, es necesario considerarlos separadamente (de su tiempo, de su realidad, etc.). Si se admite esto, que nos parece un hecho, el enfoque sobre la posibilidad de conciliar la libertad con la igualdad, se vuelve poco significativo, si no se lo resignifica como un intento para *conciliar la libertad con la justicia social* (o sea, con un trato con igualdad, justo y equitativo, entre los socios).

En el contexto de los actos de las personas, cabe admitir también una desigualdad, debido al diverso grado de libertad y consecuente responsabilidad de los actos y acciones.

La persona humana -y la sociedad- se hallan presentes en la problemática de la igualdad y la libertad. Y ante la persona (y su ser social), caben diversas concepciones teóricas, frecuentemente opuestas: el liberal piensa a la persona y a la unión de personas como guiadas por un interés individualista, frecuentemente conflictual, pero pluralista; el igualitarista piensa a la persona como totalizadora, armónica con las demás personas, y monista (aspirando a la unidad). La tendencia a conciliarlos armónicamente ha sido uno de los motores del desarrollo histórico moderno: se trata de un avance hacia la supresión de las discriminaciones (esto es, de las desigualdades injustas y humillantes); pero también de un avance hacia un mayor ejercicio de la libertad personal.

Nuestra *hipótesis* sostiene que el avance en uno solo de estos dos aspectos (libertad o igualdad) no es humano, precisamente porque no se considera la justicia, y no se da justa consideración a los aspectos tanto igualitarios como libertarios. La libertad y la igualdad justa constituyen una utopía necesaria que tiende a realizarse, en parte, en *un sistema de gobierno con régimen democrático*, eficiente y real, en el cual obedeciendo todos a las leyes por ellos establecidas, no se obedece a nadie y se es libre como antes de formar la sociedad mediante el pacto social; generándose socios y una sociedad con creciente y armónica libertad de obrar (sin impedimentos: libertad negativa) y de querer (libertad positiva o autonomía).

Se trata de una conquista histórica, nunca aún totalmente lograda, ni quizás lograble. Porque debajo o por delante de la temática de la libertad y la igualdad se halla *el tema del poder*, como afirmaba Nietzsche en sus fragmentos póstumos: se desea la libertad mientras no se tiene el poder. Cuando se tiene el poder se desea el predominio; pero si no se lo consigue (por ser aún débil para ello) se desea la *justicia, que es el poder parejo*, admitido libre y conscientemente, por las partes. Por cierto que el uso del poder con justicia nos parece más humano, que el poder sin ella. La misma libertad e igualdad tienen, en su seno, su posible enemigo: el temor ante ellas (modernidad) o la indiferencia ante ellas (posmodernidad).

De hecho, las concepciones acerca de la persona han terminado *fragmentándola*. Para ejemplificar esto, nos detendremos, ante todo, en la exposición y análisis del pensamiento de John Rawls. Éste distingue a la persona de los derechos fundamentales de las personas; y asume a éstos en la forma de un contrato entre socios. La concepción de la justicia, en el

llamado segundo Rawls, deja de tener su base en las personas (en la naturaleza humana) y la recobran en un pacto social, que las personas realizan, admitido el velo de la ignorancia acerca de lo que serán. En la concepción de Rawls, la justicia se basa en algo racional (buscar la utilidad) y en algo razonable (trascender el beneficio propio, mediante reglas de procedimiento no material sino formal, con un fuerte acercamiento a la concepción del contrato social kantiano).

Cabrían, por cierto, otros análisis, que -dada la extensión que implicarían- no será posible realizarlos aquí. Por ejemplo, R. Nozick absolutiza la libertad y también fragmenta la persona: ella no se pone un límite moral relacionado con los otros, al ejercer la libertad. Los comunitaristas absolutizan la unión social, pero debilitan la libertad, aunque podamos hablar de un comunitarismo sustancialista (Sandel, Mac Intyre) o republicano (M. Walzer). Taylor acentúa su concepción del yo como una construcción comunitaria: el hombre es desde su inicio un ser social en diferentes contextos culturales, y no una libertad individual<sup>4</sup>. Habermas rechaza el liberalismo, el individualismo, la justicia formal, el comunitarismo material y étnico, y se refugia en un republicanismo como sujeto kantiano dialogal, buscador de acuerdos con una verdad impersonal no metafísica<sup>5</sup>.

En nuestra concepción, se debe integrar la libertad, la igualdad en el trato justo, el personalismo y la comunidad: se trata de una integración que es una conquista nunca terminada. El individuo se recupera en una concepción objetiva de lo justo, históricamente delimitado. No se niega, por cierto, el valor de la utilidad, pero se la debe encuadrar en el contexto del trato justo también para con los otros.

Políticamente, las visiones contrapuestas llevan a una visión fragmentada de las personas y de la estructura social. Estas visiones se polarizan en una concepción de un Estado Benefactor, por un lado, acentuando la justicia distributiva; y en la concepción de un Estado Mínimo, por otro, acentuando el valor de la producción, en el cual no es relevante pensar en la intervención del Estado. Ambas concepciones atribuyen ciertas virtudes a las personas, por lo que una *concepción política* no suele estar desligada de una *concepción antropológica*; y según sea ésta -si se piensa con lógica y sistemáticamente- se pensará de una u otra manera el desenvolvimiento del proceso educativo.

Para algunos pensadores, los hombres son naturalmente solidarios; para otros, son naturalmente lobos o egoístas, o al menos individualistas con todo derecho. Dado que los hombres producen diferentes montos de bienes, se muestra la diversidad de esfuerzos e ingenios, por lo que la desigualdad no siempre es injusta. Al respecto se afirma que "la envidia subyace al igualitarismo": como no se puede tolerar que unos tengan más que otros, se les pide que distribuyan los bienes que han producido. Nozick, por ejemplo, al quitarle justificación a la justicia social, se mueve al mismo tiempo contra los fundamentos del Estado benefactor<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> TAYLOR, Ch. *The Politics of Recognition* en GUTMANN, A. *Multiculturalism*. Princeton, Princeton University Press, 1994, pp. 25-75.

<sup>5</sup> Cfr. HABERMAS, J. - RAWLS, J. *Debate sobre el liberalismo político*. Barcelona, Paidós, 1998.

<sup>6</sup> Cfr. MARÍN-ZAMORA, Carlos. *El neoliberalismo* en la revista *Acta Académica*, Universidad Autónoma

Aunque exponemos el pensamiento del filósofo John Rawls, se debe ser consciente que se trata de *una teoría de la sociedad en su organización política*. Como toda teoría es discutible; no es necesariamente el reflejo de una realidad existente y, por ello, ella es un útil instrumento de reflexión sobre el tema. Se debe recordar que Rawls tiene una fuerte base kantiana y, como tal, pretende entender la realidad sociopolítica con ciertas ideas *a priori*, como la que *el hombre es presumiblemente razonable* en sus elecciones, terminando por aceptar un contrato social, en principio basado en una justicia entendida como imparcialidad en el trato.

Lo que sucede en la realidad sociopolítica no se adecua fácilmente a estas ideas asumidas en principio por Rawls<sup>7</sup>. Nos es conocida la cultura argentina en la que suele darse el caso del que se aprovecha del cumplimiento de las leyes de parte de algunos para beneficiarse de ello y no cumplirlas, considerándose una excepción y digno de beneficio no hacerlo. Mas de esta realidad ya hemos escrito<sup>8</sup>.

Compartimos la idea de que no parece que los adultos de países que se encuentran en situación hobbesiana estén muy dispuestos a dejarse convencer por razonamientos sobre los beneficios de la igualdad/libertad considerada imparcialmente. Por ello, aunque no se deba abandonar el loable intento de convencer a los ciudadanos del valor de las ideas de libertad y justicia, sin embargo, proponemos *una vía más razonable que consiste en empezar por la educación*: por educar moralmente a los niños como hombres y como ciudadanos a la vez.

Se requiere, sin embargo, *repensar la idea del ciudadano, de la persona y educación*. Para analizar algunas de ellas, nos hemos servido de la exposición de las ideas de Rawls. No obstante, en nuestra concepción, hay -en las personas- una dignidad indivisible y primera, fundada en la posibilidad de la libertad con responsabilidad moral, lo cual implica, *a priori*, el reconocimiento del otro con igual libertad y responsabilidad, y un sentido de la justa ayuda solidaria en los casos de necesidad no causados por imprevisión o irresponsabilidad.

Los pragmáticos parten de una concepción de la persona situada en un espacio y tiempo determinados, por lo que admiten que los derechos son logros sociales de las personas históricamente situadas. Los pensadores idealistas parten de la idea que toda persona (en principio capaz de inteligencia y libertad) posee algunos derechos innatos e inalienables.

En nuestra *hipótesis de trabajo*, la persona humana posee al mismo tiempo las exigencias de los pragmáticos y las de los idealistas: es posible pensarla como poseyendo algunos derechos morales inalienables; pero, al mismo tiempo, debe ser pensada en un tiempo y lugar determinados históricamente, por lo que debe luchar por la *realización* de esos derechos, especialmente mediante un proceso cultural que debería tener una firme base en el proceso educativo. Las personas son -a un tiempo- individuales y socia-

---

de Centro América, Número 22, pp. [69-71], ISSN 1017-7507, Mayo 1998. Cfr.

<http://www.uaca.ac.cr/acta/1998may/cmarin2.htm> (10/11/05).

<sup>7</sup> Cfr. CORTINA, Adela. "La educación del hombre y del ciudadano" en *Revista Iberoamericana de Educación*, n° 7, [www.weboei@oei.es](http://www.weboei@oei.es)

<sup>8</sup> Cfr. DAROS, W. *Argentina: Argenti philosophia (Argentina y la preocupación por la plata)* en *Enfoques*, 2004 Vol. XVI, n° 1, pp. 31-46. Cfr. [www.williamdaros.wordpress.com](http://www.williamdaros.wordpress.com)

les, desde el inicio; y es preciso recordar que la educación es un proceso que comienza con la vida misma, como individuo y como miembro de comunidades: familiar, religiosa, etc. Pero las personas son también miembros de una comunidad política, en la que el niño ha de sentirse como en su ambiente desde el comienzo, porque cada niño se encuentra en el contexto de una *realidad social*.

Ya he dedicado un libro a la necesidad e importancia del cultivo de la identidad individual y social, porque como sostiene Adela Cortina,

“...las personas, para devenir tales a través del proceso de socialización, necesitamos unas *señas de identidad* que brotan de distintas formas de *pertenencia* a la sociedad y, en este sentido, la ciudadanía ofrece dos ventajas específicas: 1) el ejercicio de la ciudadanía es crucial para el desarrollo de la madurez moral del individuo, porque la participación en la comunidad destruye la inercia, y la consideración del bien común alimenta el altruismo; 2) la ciudadanía subyace a las otras identidades y permite suavizar los conflictos que pueden surgir entre quienes profesan distintas ideologías, porque ayuda a cultivar la virtud política de la conciliación responsable de los intereses en conflicto. Para formar hombres es necesario, pues, formar también ciudadanos”<sup>9</sup>.

A este objetivo, se debería encaminar la *educación*, con una didáctica adecuada que tenga en cuenta -en sus propuestas curriculares-, el desarrollo integral de las personas. A este aspecto de la investigación, le dedicaremos la tercera parte de la misma.

El derecho a la libertad y a la justicia social de trato igualitario debe entenderse, pues, como compatible, en el contexto de la justicia en cuanto es una virtud o fuerza moral y social; y en cuanto es un derechos que debe lograrse, no solo mediante normas jurídicas adecuadas; sino también mediante un largo proceso de educación de los ciudadanos que aprenden a ser socios en la justicia; pero en una concepción integral de la justicia, tanto participativa y productiva como distributiva y equitativa, condensada en normas jurídicas. Esto supone personas capaces de resistir a las frustraciones que aparecen en los procesos sociales no fácilmente logrables; personas con mentalidades que piensen en las formas democráticas de organización sociopolíticas, que se esfuerzan por mantener, como decía Nietzsche, “el poder parejo”.

---

<sup>9</sup> Cfr. CORTINA, Adela. “La educación del hombre y del ciudadano” en *Revista Iberoamericana de Educación*, nº 7, [www.weboei@oei.es](http://www.weboei@oei.es). HEATER, Derek «*Citizenship*», London/New York, Longman, 1990, p. 184. WALZER, M. “The Communitarian Critique of Liberalism”, en *Political Theory*, 1990, vol. 18, nº 1, pp. 6-23.



## INTRODUCCIÓN

### *Enfoque del problema presentado por Aristóteles*

1.- La idea de “contrato social” es una idea fundamental para la convivencia social y política de las personas que poseen derechos previos que les posibilitan realizar ese contrato; y es una idea en constante necesidad de ser repensada, aprendida y enseñada, pues es esencial y constitutiva tanto para la concepción de la sociedad como de la política.

La idea de contrato social, además, pone en juego otras dos ideas fundamentales: la de libertad y la de igualdad y sus mutuas relaciones, versiones y posibilidades

No todas las grandes civilizaciones, como la china, la asiria y la egipcia se pusieron este problema, pues la idea de hombre aparece en ellas más bien como un instrumento y posesión de un gran señor, como alguien que es autónomo y dueño de sí y de los otros, capaz de establecer las formas de vida en que él desea vivir.

Desde los tiempos de Aristóteles, la relación entre la libertad y la igualdad ha sido problemática.

En su *Política*, Aristóteles estima que los hombres buscan la asociación civil para el mutuo auxilio, lo que no impide que cada uno la busque también para su propia utilidad y el bienestar particular que pueda corresponderle.

Los hombres desean, pues, vivir en la *polis* (en el Estado soberano) lo que genera la civilidad y poder de autonomía; y el gobierno de la ciudad-Estado requiere una organización que lo constituya como tal. La constitución de un Estado es elaborada por los hombres en vista al interés general, lo que constituye la justicia social. Las constituciones que buscan este interés general son llamadas *puras* (monarquía -gobierno de uno-, aristocracia -gobierno de pocos que se consideran los mejores-, y república -gobierno de la mayoría-). Por el contrario, las constituciones viciadas o injustas (tiranía, oligarquía, demagogia) buscan el interés particular de los gobernantes.

2.- Establecido moralmente lo que es bueno, puede establecerse lo que es justo; y establecido lo justo, esto puede exigirse por derecho y formularse en normas jurídicas.

“La justicia es una necesidad social, porque el derecho es la regla de la vida para la asociación política y la decisión de lo justo es lo que constituye el derecho”<sup>10</sup>.

Mas el problema social no tiene que ver solamente con la libertad

---

<sup>10</sup> ARISTÓTELES. *La Política*. L. I, Cap. I,

que tienen las personas para reunirse y hacerse socios sino, además, con la riqueza o pobreza de los socios que se reúnen. Según Aristóteles, “los ricos constituyen, en todas partes, la minoría, como los pobres constituyen dondequiera la mayoría”<sup>11</sup>.

El gobierno de los *ricos y pocos* fue llamado por él “oligarquía”; y el gobierno de la *mayoría pobre* “democracia”. Mas sucede que “la riqueza pertenece a pocos, pero la libertad a todos”, y ésta es la causa de las disensiones políticas.

Así aparece, pues, nítidamente delineado el problema sobre la relación entre la *libertad* (un derecho de todos) y la *igualdad* (en riquezas, posesión de minorías).

3.- Los ciudadanos, poseedores de una fortuna y de un mérito ordinario, pueden ser injustos en algunos casos, y engañarse en otros; no tendrán tanto acierto como los hombres sabios; pero “reunidos todos, o valen más o no valen menos”. Los ciudadanos, incluso pobres y siendo mayoría, poseían el derecho superior: el de elegir y censurar; derecho que ejercían soberanamente en las asambleas.

En el ejercicio del poder se debe tener en cuenta que

“... el bien político es la justicia; entendida frecuentemente en otros términos, como la utilidad general. Que se dé la justicia es algo útil para todos en una sociedad.

Se cree comúnmente que la justicia es una especie de igualdad”<sup>12</sup>.

Ahora bien, la justicia es, gnoseológica y semánticamente, un concepto abstracto que remite a los actos que se adecuan a las leyes.

La justicia puede considerarse aristotélicamente en dos sentidos: como virtud y como relación social justa. a) La *virtud de la justicia* es la fuerza moral (dependiente de la inteligencia y voluntad) que posee el hombre para adecuar sus acciones a lo que establece la ley: cuando en las acciones se cumple con la ley se da, entonces, una igualdad entre las acciones y las leyes. b) La justicia, como relación social justa entre los socios, consiste en un tratamiento igual para con los socios de parte de la autoridad de una sociedad en la aplicación de la ley.

En este último caso, el que imparte la justicia debe dar a cada socio lo que le corresponde. Mas *lo que le corresponde a cada uno varía* según el sistema político en que se considera a cada socio y el valor que privilegia. En la democracia, el valor supremo es la libertad (el poder elegir y decidir acerca de algunos actos y realización de algunas acciones, limitadas por los mismos hombres); y los hombres libres son, en este punto, todos iguales. En la oligarquía, los socios son iguales según el nacimiento y la riqueza; en la aristocracia, lo que iguala es la virtud o habilidad de cada socio.

En el Estado moderno, el socio es más bien un *contribuyente* del Estado; en el Estado griego, el socio era un *accionista* de los bienes comunes

---

<sup>11</sup> ARISTÓTELES. *La Política*. L. III, Cap. V.

<sup>12</sup> ARISTÓTELES. *La Política*. L. III, Cap. VII. Dan mucho que pensar las imprecisiones de estas expresiones. Cfr. GARCÍA RAGGIO, A. *La política en conflicto. Reflexiones en torno a la vida pública y la ciudadanía*. Bs. As., Prometeo, 2004.

del Estado. Éste debía tener, entonces, bien en claro, cómo distribuir los bienes conquistados o adquiridos en las colonias.

4.- La igualdad social va a tomar, entonces, un sentido de igual contribución y de igual distribución.

En la *justicia distributiva*, el gobernante -en cuanto juez, representante del Estado-, debía distribuir, los bienes comunes distribuibles matemáticamente por igual a cada socio. La *equidad* aparece, para pedir que se considere, además, la condición del socio (si está casado, si está enfermo, etc.) cuando se distribuye el bien común. La *equidad* (atendiendo a los casos particulares) corrige los defectos que puede tener una ley, debidos a su generalidad. Se espera que la justicia -para ser totalmente justa- llegue a ser equitativa: que a cada socio se lo asista y contribuya (justicia contributiva) según su condición particular. Se trata de una *igualdad proporcional*.

No obstante, la justicia -aun atendiendo a cada caso particular- no debe ser parcial, esto es, obrar según *la acepción o preferencias* de las personas (por su relación de dependencia familiar con el interesado, por beneficios posteriores esperados personalmente por quien ejerce justicia, etc.). La *equidad*, que es una igualdad proporcional, debe, pues, ser también *imparcialidad*.

Con *justicia reparadora* nos referimos, aristotélicamente, a reparar las desigualdades surgidas en el trato entre los socios, como en la compra y la venta fraudulenta o en los actos de violencia. En este contexto, la justicia implica que una persona debe obtener lo equivalente a lo que da (justicia comercial, justicia proporcional mediante el trueque o la moneda que lo reemplaza). La justicia se constituye aquí en un modo de proceder regulador de las acciones sociales de las que se debe encargar el Estado. Esta administración de justicia hace que los socios confíen en la acción del Estado. Esta justicia es una justicia *política*, esto es, la que se da entre socios igualmente libres en una comunidad que puede bastarse a sí misma (Estado). Entre personas que no son plenamente libres (siervo y amo; padre e hijo menor, etc.) no se da una relación plenamente justa, sino de dominio o protección, o que se llamó a veces, malamente, *sociedad servil*.

5.- La *desigualdad* en la organización de la propiedad, era, para Aristóteles, siempre la causa de las revoluciones<sup>13</sup>. Por ello, tendía a pensar que se *buscara la igualdad*; pero ésta podía ser de dos maneras: una *cuantitativa* (y así tres es desigual y mayor que dos); y otra *proporcional* o por mérito (y entonces cuatro es a dos como dos es a uno: la mitad en ambos casos).

Aristóteles insistía en que lo importante era educar tomando como principio a la constitución; esto es, educar para vivir de acuerdo a la ley, expresión de la racionalidad lograda y votada por todos o por sus representantes, de modo que cada uno no hiciera luego lo que le plazca, sino lo que establece la Constitución de los socios y del Estado.

Llegamos, pues, así, a la siguiente conclusión: a) los socios son libres, aunque desiguales en sus posesiones; b) la igualdad de los socios diferentes

---

<sup>13</sup> ARISTÓTELES. *La Política*. L. II, Cap. IV.

se halla en un igual derecho; porque todos son soberanos, esto es, podemos elegir y decidir sobre la forma en que deseamos vivir en la ciudad-Estado; pero debemos luego atenernos a la ley (igual para todos) que establecimos y que nos constituye como socios o ciudadanos.

“Según la opinión común, los dos caracteres distintivos de la democracia son la soberanía del mayor número y la libertad. *La igualdad es el derecho común*; y esta *igualdad* consiste en que la voluntad de la mayoría sea soberana... No deben creer los ciudadanos que vivir conforme a la constitución es una esclavitud; antes por el contrario, deben encontrar en ella protección y una garantía de felicidad”<sup>14</sup>.

6.- Las revoluciones políticas han nacido, según Aristóteles, por la deficiencia en mantener el reconocimiento de los derechos y “una *igualdad proporcional* entre los ciudadanos”.

La demagogia suele nacer del empeño de hacer absoluta y general una igualdad que solo es parcial: siendo igualmente libres como socios, los demagogos hicieron creer que los socios debían ser iguales en todo lo demás. La oligarquía ha generado revoluciones al querer hacer de una desigualdad parcial en fortuna una desigualdad en todo lo demás, aumentando sus privilegios.

El *problema de la igualdad* no es solo un problema económico, sino de *educación*. Según Aristóteles, Fáleas de Calcedonia “ha sido el primero que ha dejado sentado el principio de que la igualdad de fortuna entre los ciudadanos era indispensable”, de modo que debía haber buenas leyes que permitieran la acumulación solo hasta ciertos límites; pero, advierte Aristóteles, “lo importante es, no nivelar las propiedades, sino nivelar las pasiones, y esta igualdad sólo resulta de la educación establecida mediante buenas leyes”; y a esto añadía tres condiciones: a) que la sociedad sea *una sociedad de propietarios*, por pequeña que la propiedad sea; b) que los socios tengan el *hábito del trabajo*; c) por último, que posean la virtud de la *templanza*, para saber dominar sus pasiones, lo que se obtiene con educación<sup>15</sup>.

Cabe notar, sin embargo, como lo hace Rawls que, en la sociedad política ateniense, los que poseían eran los hombres y que nueve décimas partes de la población (mujeres, esclavos, extranjeros) estaban excluidos. Los hombres propietarios disfrutaban de la política “porque así ejercían su dominación”<sup>16</sup>.

Si consideramos ahora a los romanos, éstos no sólo fueron hombres prácticos, sino que algunos de ellos, como Cicerón, trataron de darle un fundamento filosófico al ser social. Cicerón, relacionado con el pensamiento estoico -y por medio de éste relacionado con Heráclito y Anaxágoras-, entendía a la justicia representada en la ley, a través de un pensamiento cósmico ordenado y ordenador. Diké (la diosa justicia) representaba el orden

<sup>14</sup> ARISTÓTELES. *La Política*. L. VIII, Cap. VII.

<sup>15</sup> ARISTÓTELES. *La Política*. L. II, Cap. IV, pp. 62 y 63.

<sup>16</sup> Cfr. RAWLS, John. *Justice as Fairness: A Restatement*. Cambridge, Harvard University Press, 2001, edited by Erin Kelly. Versión castellana: *La justicia como equidad. Una reformulación*. Barcelona, Paidós, 2004, p. 194, nota 9.

del universo, y Cicerón pensó a los seres humanos como seres racionales precisamente porque se asemejaban a ese poder cósmico ordenador. Cicerón elaboró en gran parte la idea de pueblo, a través de la idea de cosmopolita, o ciudadano del mundo. Entendió al pueblo, como la reunión de socios humanos, en un consenso social y utilitario para todos los participantes.

“Cosa pública (Res publica) es cosa del pueblo; pero un pueblo no es cualquier reunión de algún modo congregada; sino la reunión de la multitud asociada por el consentimiento del derecho y de la utilidad común”<sup>17</sup>.

La ley, entendida como la recta razón para obrar, era la que nos hacía humanos, con algo semejante al poder divino y cósmico, capaces de conocer, decidir y de sentirnos responsables, en su contexto. Por ello, la ley era entendida como el vínculo social; y lo justo era lo igual de la ley. Porque la ley (escrita o no) no está sobre la justicia (entendida como virtud o fuerza capaz de buscar y lograr lo correcto y debido), sino supeditada a ella<sup>18</sup>.

### ***La Modernidad retoma el tema de la búsqueda del bien general e individual mediante el contrato social***

#### ***a) Las consideraciones de Thomas Hobbes***

7.- Las sociedades antiguas, hasta la modernidad, fueron sociedades dominadoras o dominadas (colonizadas o serviles), en las cuales el poseedor de la fuerza física (sus ejércitos) en manos de una persona o de una oligarquía, establecía e imponía las leyes.

Con la Modernidad, lentamente los poderes absolutos dieron lugar a parlamentos, con la intervención del poder de la nobleza y de los comerciantes. Como fechas representativas de la caída del poder absoluto pueden marcarse varias, según los diversos países europeos; pero ciertamente la declaración de los Derechos Universales del Hombre y del Ciudadano, el 26 de agosto de 1789, marca un hito importante e irreversible.

Es sabido que Thomas Hobbes (1588-1679) revivió el tema del contrato social, ya recordado por Guillermo de Ockham.

En la concepción de Thomas Hobbes, el tema de la libertad y la igualdad desaparecen, pues -dado que los hombres se encuentran en un natural estado de belicidad-, deben ceder estos derechos a un soberano absoluto que administra el Estado con poder absoluto, y con el fin primordial de mantener la paz entre los hombres. La única *igualdad posible y digna de ser buscada era la paz*, y ésta se encontraba realizando un contrato entre los ciudadanos (entre ellos mismos), por el cual éstos cedían sus derechos a un soberano absoluto. Su poder era absoluto, porque el soberano administraba los derechos de todos y no hacía ningún pacto con los ciudadanos.

“La transferencia mutua de un derecho es lo que los hombres llaman

---

<sup>17</sup> CICERO. *De Republica*, I, 15, 39.

<sup>18</sup> Idem, I, 32, 49: “Si no se quieren igualar las fortunas, si los ingenios de todos no pueden ser idénticos, ciertamente deben ser idénticos entre sí los derechos de los que son ciudadanos en una misma república”.

CONTRATO". Cuando uno de los contratantes espera, confiando en que el otro cumpla su parte, el contrato entonces se llama *pacto* o *convenio* (*pact*, or *covenant*)<sup>19</sup>.

8.- Como se advierte, la sociedad se basa en un contrato o pacto, el cual implica la posesión y admisión de un derecho individual lógicamente previo, que se transfiere, y el cumplimiento de una promesa o de una fe. En este sentido, *la sociedad es un hecho moral*; pero, por otro lado, es algo más: es un hecho social con poder de coerción.

El estudio del cumplimiento de las leyes constituye una parte de la filosofía moral, dentro de la cual se encuadra *la política*<sup>20</sup>. Una política que no vigila por el cumplimiento de lo pactado por los socios, en especial de la Constitución -que expresa el pacto fundamental-, no es política; sino corrupción moral y social. Hobbes, sin embargo, *no da importancia a la moral*, pues, el contrato o el pacto social *serían solo palabras* si no estuviesen acompañados por "la constitución de un poder civil suficiente para obligar a los hombres a su cumplimiento"<sup>21</sup>. Hobbes admite que existen leyes naturales que "no sólo se llaman *naturales*, sino *morales* pues consisten en virtudes morales como la justicia y la equidad"<sup>22</sup>; pero las virtudes morales, al no tener poder para obligar a los hombres, no tienen valor social por no ser públicamente leyes punitivas.

En el contexto de Hobbes, la *justicia* tiene, pues, un *doble sentido*: como virtud (y es algo subjetivo, sin poder social de coacción) y como ley y norma jurídica (en los pactos con poder de coacción). En este último sentido, la justicia es la base fundamental de una sociedad. Hobbes reitera que la justicia es una cualidad de las acciones sociales, que "la justicia es el cumplimiento de lo pactado"<sup>23</sup>. Antes del pacto social, "la igualdad es un Estado de guerra"<sup>24</sup>.

Establecido el pacto social, aparece la *ley civil* que expresa el compromiso y la obligación para con ese pacto; y surge la *justicia o igualdad social* que es el cumplimiento de los pactos.

### ***b) Las sugerencias de John Locke y Adam Smith***

9.- John Locke (1632-1704), aun en su empirismo, partió de algunos principios. En primer lugar, dado que no hay ningún conocimiento igualmente aceptado por todos los hombres, estimó que los conocimientos universales eran creaciones o invenciones humanas.

<sup>19</sup> HOBBS, Th. *Leviatán*. Madrid, Editora Nacional, 1980, Cap. XIV, p. 231: "The mutual transferring of right is that which men call CONTRACT... One of the contractors may deliver the thing contracted for on his part, and leave the other to perform his part at some determinate time after, and in the meantime be trusted; and then the contract on his part is called PACT, or COVENANT".

<sup>20</sup> HOBBS, Th. *Leviatán*. Op. Cit., Cap. XV, p. 253. Cfr. SASTRE JIMÉNEZ, A. "El trasfondo antropológico y ético de 'lo políticamente correcto'" en *Actas del IV Congreso Internacional de la SITA*. Córdoba (España), Cultural Cajasur, 1999, Vol. IV. p. 2001-2006.

<sup>21</sup> HOBBS, Th. *Leviatán*. Op. Cit., Cap. XV, p. 241.

<sup>22</sup> HOBBS, Th. *Leviatán*. Op. Cit., Cap. XXVII, p. 364. GAUTHIER, D. *The Logic of Leviathan. The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*. Oxford, Clarendon Press, 1970.

<sup>23</sup> HOBBS, Th. *Leviatán*. Op. Cit., Cap. XV, p. 243.

<sup>24</sup> HOBBS, Th. "Del ciudadano" en HOBBS, Th. *Antología de textos políticos*. Madrid, Tecnos, 1965, Cap. X, nº 4, p. 14.

"General and universal belong not to the real existence of things, but are the inventions and creatures of the understanding, made by it for its own use"<sup>25</sup>.

Otro principio asumido por el empirismo de Locke fue el de considerar al hombre como un ser *naturalmente débil*. Viviendo en una época políticamente tumultuosa, habiendo la monarquía confiscado sus bienes por razones políticas, Locke<sup>26</sup> comenzó a gestar la hipótesis que daría origen a su filosofía política: el hombre es falible; no es ni naturalmente bueno ni naturalmente malo, sino un ser *libre pero débil*.

10.- Una tercera hipótesis utilizada como principio en el empirismo de Locke, consiste en considerar -sin prueba alguna- que todos los hombres son, por su origen, *libres en sus actos e iguales en derechos*; nacen en un Estado natural libres e iguales.

"Para comprender qué es el *derecho al poder* político y cuál es su verdadero origen hemos de considerar cuál es el Estado en que los hombres se encuentran por naturaleza, que no es otro que un *Estado de perfecta libertad* para ordenar sus acciones y disponer de sus pertenencias y personas según consideren conveniente, dentro de los límites impuestos por la ley natural, sin necesidad de pedir licencia ni depender de la voluntad de otra persona.

Es también un *Estado de igualdad*, dentro del cual todo poder y toda jurisdicción son recíprocos, sin que nadie tenga más que otro..."<sup>27</sup>

Locke ve, en consecuencia, como un ideal, que el hombre busque conocer sus límites y proteger su libertad en la convivencia y, con su libertad, proteger todo lo que posee. Por ello, el hombre debe pensar en *un proyecto de sociedad que no suprima la libertad del individuo*, ni la *igualdad* de respeto recíproco por los derechos de todos y cada uno. Es racional que el hombre tienda tanto a convivir como a conservar su libertad y sus derechos.

La igualdad natural es, inicialmente, una igualdad jurídica y de posesión: *"Igualdad*, dentro de la cual todo poder y toda jurisdicción son recíprocos, en el que nadie tiene más que otro"<sup>28</sup>.

11.- Las desigualdades de fortuna son el producto de un mayor o menor trabajo por parte de los individuos; pero se trata de una desigualdad que no tiene nada de injusta, pues todos pueden hacer lo mismo.

Finalmente, Locke buscó el fundamento a los derechos de igual libertad y de propiedad de los seres humanos en nuestra condición de hijos de

---

<sup>25</sup> LOCKE J. *An Essay Concerning Human Understanding*. Op. Cit., Libro III, 3, II, LOCKE, J. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Op. Cit., p. 403-404.

<sup>26</sup> Cfr. CRANSTON, M. *John Locke: A Biography*. London, Longmans, 1968.

<sup>27</sup> LOCKE, J. *Dos ensayos sobre el gobierno civil*. Madrid, Planeta-Agostini, 1996. Segundo ensayo, Cap. II, 4. p. 205. Cfr. LOCKE, J. *Essays on the Law of Nature. The Latin Text with a Translation*. Oxford, Clarendon Press Oxford, 1958.

<sup>28</sup> LOCKE, J. *Dos ensayos sobre el gobierno civil*. Op. Cit., Segundo ensayo, II, 4. Cfr. LEYDEN, W. *Hobbes e Locke. Libertà e obbiezione politica*. Bologna, Il Mulino, 1984.

Dios: Dios dio a todos una igual condición humana. No vio como *incompatible*, entonces, a la libertad con la igualdad de bienes o fortuna, dado que el mismo e igual derecho de libertad genera, por su propia lógica, legítimamente diversidad de uso de la libertad y de adquisición de bienes<sup>29</sup>.

La vida social se convirtió, de hecho, en un conjunto de personas, a la vez diferentes en fortuna y con derechos iguales. En sus inicios, a los hombres les resultaba *“inútil*, al mismo tiempo que *fraudulento*, apropiarse demasiado o tomar en cantidad superior a la que cada cual necesitaba”. Luego por un tácito acuerdo, los hombres se permitieron el derecho de tener más de lo que necesitan, no por violencia o conquista, sino por trueque.

Si esa acumulación se hubiese realizado con fraude, violencia o usurpación, no sería justa ni legalmente aceptable. La ley de la economía se debía regir, según Locke, por la ley moral natural<sup>30</sup>.

Esta línea de pensar empirista fue profundizada por David Hume<sup>31</sup> y aplicada a la economía por otro escocés: Adam Smith (1723-1790)<sup>32</sup>, influenciado también por los fisiócratas. Según este pensador, el ser humano es un ser individual que trata de preservar esa vida individual; y su pasión es poseer en forma privada para evitar la pobreza y el dolor. Los hombres tratan pues, naturalmente, de satisfacer ese interés al máximo.

Se pasó, entonces, a considerar que -de hecho- los hombres son natural y materialmente desiguales, y la igualdad formal ante la ley tiene por fin garantizar las desigualdades de fortuna. Los funcionalmente exitosos logran más que los menos capaces, y esto genera inevitables divisiones de clases y desequilibrios que forman parte de una totalidad. Era lógico, entonces, pensar que la totalidad del funcionamiento era posible siempre que se respetara la libertad de comercio.

La función del Estado se halla, según esta concepción, precisamente en garantizar ese libre funcionamiento y penalizar toda intervención en el mismo. La justicia consiste, entonces, en penalizar las acciones deliberadas que puedan perjudicar a terceros. *La justicia se manifiesta en el mercado libre*: cuando respecto un precio dado, la oferta y la demanda se equilibran; dicho precio representa el precio natural o justo. *El interés individual es el maestro del bienestar social*. Eliminadas las trabas, la competencia en el libre mercado genera un equilibrio social como si una *mano invisible* lo realizara. En este caso, el contrato social se concretiza en el mutuo respeto de la ley del libre mercado. *Libertad* (principalmente de mercado) y *justicia* (entendida como respeto a las leyes que posibilitan el mercado libre) son compatibles en este contexto.

### ***c) Hacia una concepción más igualitaria según Jean Jacques Rousseau***

---

<sup>29</sup> Cfr. SIMMONS, A. John. *The Lockean Theory of Rights*. Princeton, NJ, Princeton University Press, 1992.

<sup>30</sup> Cfr. LOCKE, J. *Dos ensayo sobre el gobierno civil*. Op. Cit., Segundo ensayo. XVI, XVII.

<sup>31</sup> “El origen de la justicia se encuentra únicamente en el egoísmo y en la limitada generosidad de los hombres, junto con la escasa provisión con que la naturaleza ha subvenido a las necesidades de éstos”. “La propiedad no es sino una posesión estable, derivada de las reglas de justicia o convenciones humanas...” (HUME, D: *Tratado de la naturaleza humana*. Bs. As. Hyspamérica, 1984, Libro III *De la moral*, p. 722, 506).

<sup>32</sup> Cfr. RAWLS, John. *Lectures on the History of Moral Philosophy*. Cambridge, Harvard University Press, 2000, edited by Barbara Herman.



12.- En general, los pensadores de la Ilustración francesa aceptaron la idea de que la sociedad solo se justifica por un pacto social, libremente aceptado por todos.

En particular, Jean Jacques Rousseau (1712-1778) creyó hallar el fundamento de la libertad y de la igualdad en la común naturaleza humana, que puede ser conocida mediante el sentimiento y el uso de la razón. Según él, es posible distinguir una *desigualdad física* en los hombres que dependía de la Naturaleza, y una *desigualdad sociopolítica*, la cual dependía del modo en que se había organizado la sociedad.

“Considerando la actual sociedad humana con mirada tranquila y desinteresada, me parece que no se descubre en ella otra cosa que la violencia de los poderosos y la opresión de los débiles... Ahora bien, sin el estudio serio del hombre, de sus facultades naturales y de sus evoluciones sucesivas no se llegará jamás a descartar, en la actual constitución de las cosas, lo que es obra de la voluntad divina de lo que es adición del arte humano”<sup>33</sup>.

Y esta desigualdad tuvo su origen en la desigual apropiación de los bienes materiales.

“Desde el instante en que un hombre se dio cuenta de que era útil a uno solo tener provisiones para dos, la igualdad desapareció (*l'égalité disparut*), la propiedad fue un hecho”<sup>34</sup>.

13.- La desigualdad creció con la invención de la metalurgia y la agricultura. Éstas generaron la distinción y distribución del trabajo y, luego, las relaciones de mutua dependencia.

Rousseau admite, como dijimos, *dos clases de desigualdades* en la especie humana:

- a) Una *natural o física* establecida por la misma naturaleza (diferencia de edad, de salud, de fuerzas corporales o espirituales).
- b) Otra desigualdad, *moral o política*, que depende de convenciones y ha sido consentida por los hombres. Esta consiste en privilegios que gozan unos en perjuicio de otros como el ser más rico, más respetado o poderoso.

Surgió así el hombre *artificial o socializado* diferente del hombre *natural*. Rota la igualdad, nació el desorden: las usurpaciones de los ricos, los latrocinios de los pobres, las pasiones desenfrenadas de todos, ahogando el sentimiento de piedad natural. Surgió el derecho del más fuerte y del primer ocupante, que dio lugar al estado de guerra, que no pudo volver sobre sus pasos.

14.- Tal situación hizo surgir un *primer pacto o contrato social*. No se trató, ciertamente, de un contrato social para promover la libertad, la igual-

---

<sup>33</sup> ROUSSEAU, J. J. *Discours sur les sciences et les arts. Discours sur l'origine de l'inegalité parmi les hommes*. Paris, Flammarion, 1971, p. 213. Versión española: *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. Bs. As., Fabril Editora, 1963, p. 59.

<sup>34</sup> Ídem, p. 96.

dad y la fraternidad; sino de un contrato que legalizaba la ausencia de esos tres valores para una parte de la sociedad que había sido engañada. El rico, no pudiendo contrarrestar a sus enemigos, concibió el proyecto de *hacer de sus adversarios sus defensores*: unir a los débiles, contener a los pobres ambiciosos, asegurarles la vida, mientras el rico se quedaba con sus posesiones. Para esto se establecieron reglamentos de justicia y de paz. Los hombres pobres, pero libres, *vendieron la libertad por la seguridad*.

“Unámonos, les dijo el rico. En vez de emplear las fuerzas contra nosotros mismos, unámonoslas en un poder supremo que nos gobierne mediante sabias leyes, que proteja y defienda a todos los asociados, rechace a los enemigos comunes y nos mantenga en eterna concordia”<sup>35</sup>.

Tal debió ser el *origen de la sociedad injusta* que proporcionó nuevas trabas al débil y nuevas fuerzas al rico; que destruyó la libertad natural y estableció para siempre, como si fuese un progreso civil, la ley de propiedad y desigualdad. La sociedad injusta nació del engaño de los desposeídos y fortaleció las diferencias existentes generando la desigualdad social y política. De hecho, las leyes resultaron útiles sólo a los que poseían y dañinas para los que nada poseían: *“Dans le fait, les lois sont toujours utiles à ceux qui possèdent et nuisibles à ceux qui n'ont rien”*.

Idealmente Rousseau se oponía tanto a un igualitarismo que suprimiese la libertad, como a un uso absoluto de la libertad sin respeto por las leyes que expresaban la voluntad general.

“En cuanto a la *igualdad*, no debe entenderse por tal el que los grados de poder y de riqueza sean absolutamente los mismos, sino que el primero esté al abrigo de toda violencia y que no se ejerza jamás sino en virtud del rango y de *acuerdo con las leyes*; y en cuanto a la *riqueza*, que ningún ciudadano sea suficientemente opulento para poder comprar a otro, ni ninguno lo bastante pobre para verse *obligado a venderse*, lo cual supone en los grandes, moderación de bienes y de crédito, y de parte de los pequeños, medida en la ambición y la codicia”<sup>36</sup>.

#### **d) La racionalidad de un contrato social: Kant precursor de Rawls**

15.- Immanuel Kant (1724-1804) marca un hito entre los pensadores del contrato social de la Modernidad, pues une el problema social al problema legal del contrato.

Ante todo, Kant cree encontrar un plan en la naturaleza según el cual, cada hombre buscando sus propios fines, y en medio de antagonismos (luego desarrollado por Hegel, mediante su dialéctica conciliadora y superadora), llega finalmente a un plan superior a la esfera individual, apropiado para el desarrollo de la especie humana: alcanza la condición social.

---

<sup>35</sup> Ídem, p. 101. MOREAU, J. *Rousseau y la fundamentación de la democracia*. Madrid, Espasa-Calpe, 1997.

<sup>36</sup> ROUSSEAU, J. J. *Du contrat social. Texte original publié avec introduction*. Paris, Ed. Mouton, 1943. Para su versión en español citamos: ROUSSEAU, J. J. *El contrato social o principios del derecho político*. Bs. As., Fabril Editora, 1963, p. 189.

“El medio de que se sirve la naturaleza para alcanzar el desarrollo de todas las disposiciones consiste en el antagonismo de las mismas dentro de la sociedad, por cuanto éste llega a ser, finalmente la causa del orden regular”<sup>37</sup>.

Parece ser propio de la naturaleza humana una “insociable sociabilidad” que lo lleva a entrar a formar parte de la sociedad civil y, al mismo tiempo, a estar dominado por una constante resistencia a someterse a los demás, por lo que amenaza con romper el pacto social. Un gran problema humano se halla en lograr establecer “una sociedad civil que administre el derecho de modo universal”<sup>38</sup>.

16.- La posesión privada es un derecho privado, provisoriamente jurídico, cuya posesión futura se asegura con una constitución civil, con un contrato social. Es un postulado de la razón jurídicamente práctica que, dado el caso de necesidad de asegurar el derecho privado de propiedad, “cese el Estado de naturaleza y empiece el Estado social”<sup>39</sup>.

“La validez del derecho que es provisoria en el Estado de naturaleza, se convierte en definitiva o perentoria en el Estado civil”<sup>40</sup>.

Nadie tiene obligación de abstenerse de la violencia respecto de la posesión del otro, si éste a su vez no da seguridades de abstenerse también. Como se advierte, un pacto y una sociedad implica la mutua aceptación de respetar el derecho: ése es el bien común social, independientemente de que el contenido del derecho respetado como propio (la propiedad de una casa, de una vaca, o de un solar) sea diverso. El mismo derecho no iguala a las personas y a sus bienes, sino el trato entre las personas.

Para que los hombres, pues, tengan una coexistencia deben salir del Estado natural para entrar en el Estado de derecho con una justicia distributiva. Se trata de una exigencia racional y moral de personas autónomas, esto es, libres. Una persona es libre y generadora de su propia norma de conducta (autonomía) cuando la voluntad “determina su causalidad”; ella, la voluntad, iluminada por la razón que le presenta los conocimientos como una ley, es la causa de sus actos. Un hombre obra racionalmente cuando, con su voluntad libre, sigue lo que la razón le indica como razonable: “La ley moral es, en realidad, una ley de causalidad mediante la libertad”, y entonces obra también con autonomía, gestando la elaboración o aceptación de la ley.

Quien obra por amor a la ley, viendo en ella un bien, obra moralmente y no solo legalmente. En este sentido, “la autonomía de la voluntad

---

<sup>37</sup> KANT, I. *Idea para una historia universal desde el punto de vista cosmopolita* en KANT, I. *Filosofía de la historia*. Bs. As., Nova, 1964, p. 43.

<sup>38</sup> KANT, I. *Idea para una historia universal*, Op. Cit., p. 45. Cfr. APEL, Karl-Otto. *Reflexión pragmático-transcendental. La perspectiva principal de una transformación kantiana actual* en *Invenio*, 2004, n° 13, pp. 21-39. SERRANO GÓMEZ, E. *La insociable sociabilidad. El lugar y la función del derecho y la política en la filosofía de Kant*. Barcelona, Anthropos, 2005.

<sup>39</sup> KANT, M. *Principios metafísicos del derecho*. Bs. As., Américalée, 1974, p. 76. Cfr. KANT, E. *Metafísica de las costumbres*. Madrid, Tecnos, 1989. Primera parte.

<sup>40</sup> EGUSQUIZA, A. *Kant, su filosofía y el derecho*. Bs. As., Emecé, 1949, p. 94.

(la libertad) es el único principio de todas las leyes morales”<sup>41</sup>. De aquí saca Kant el concepto de persona, entendida como el sujeto capaz de ser impudado, precisamente porque conoce lo que hace y es libre. Una persona es moral cuando es capaz de someterse a leyes morales<sup>42</sup>. En este sentido, todos los hombres, considerados trascendentalmente, son libres e iguales en sus capacidades.

Las personas “no tienen razón ni mucho menos, al querer continuar en un Estado que no es jurídico, es decir, en el cual nadie está seguro de lo suyo contra la violencia”.

He aquí, según Kant, explicado, entonces, el origen de la sociedad, mediante un pacto social, exigido por el derecho privado o individual, y para su protección, de modo que la adquisición exige un perentorio respeto. “El paso del Estado de naturaleza al Estado social está fundado en el deber”<sup>43</sup>.

La constitución real de una sociedad genera una posesión con carácter perentorio. La posesión en el Estado de naturaleza es una posesión física que tiene a su favor la presunción jurídica de poder llegar a ser legal por la conformidad de la voluntad del poseedor con la de los demás en una legislación pública. Esta presunción vale provisoriamente como posesión jurídica.

El ciudadano debe ser siempre considerado en el Estado civil “como partícipe del poder legislativo (no como simple instrumento, sino como fin en sí mismo)”<sup>44</sup>. Los ciudadanos no son medios para el gobernante, sino que ellos son los que detentan el poder, aunque se hagan representar. La custodia de sus derechos es el fin de la sociedad civil.

17.- La idea del derecho de una persona remite a otras personas que son obligadas a respetar la acción justa de la primera. En este contexto, Kant se pone el problema de si es moralmente aceptable emplear la fuerza superior del conquistador para fundar colonias, apropiándose de un territorio, “sin tener en cuenta su posesión primitiva”; y sostiene que debe desecharse esta manera de adquirir un terreno<sup>45</sup>. La injusticia (la aceptación desigual, ni mutua ni libre de *los derechos*), *no da derecho: rompe a priori con toda posibilidad de derecho*.

La *justicia* tiene tanta fuerza ante el derecho que impide dañar a un tercero, incluso cuando para ello debiera renunciar a la sociedad de los demás hombres y huir de toda sociedad humana. Kant afirma categóricamente: “Cuando la justicia es desconocida, los hombres no tienen razón de ser sobre la tierra”<sup>46</sup>.

18.- Lo que se ha llamado *pacto social, contrato social, constitución nacional*, puede expresarse así:

---

<sup>41</sup> KANT, I. *Crítica de la razón práctica*. Bs. As., Losada, 1968, p. 18, 54, 39.

<sup>42</sup> KANT, M. *Principios metafísicos del derecho*. Op. Cit., p. 32.

<sup>43</sup> KANT, M. *Principios metafísicos del derecho*. Op. Cit., p. 79 y 120-121.

<sup>44</sup> KANT, M. *Principios metafísicos del derecho*. Op. Cit., p. 162.

<sup>45</sup> KANT, M. *Principios metafísicos del derecho*. Op. Cit., p. 78.

<sup>46</sup> KANT, M. *Principios metafísicos del derecho*. Op. Cit., p. 147. Cfr. ROSSI, M. *Aproximaciones al pensamiento político de Immanuel Kant* en BORON, A. (Comp.) *Filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*. Bs. As., Clacso, 2003, pp. 189-246.

“Es menester salir del Estado natural, en el que cada cual obra a su antojo y convenir con todos los demás (cuyo comercio es inevitable) en someterse a una limitación exterior, públicamente acordada, y por consiguiente entrar en un Estado en que todo lo que debe reconocerse como lo suyo de cada cual es determinado *por la ley* y atribuido a cada uno por un *poder* suficiente, que no es el del individuo, sino un poder exterior. En otros términos, es menester ante todo entrar en un Estado civil”<sup>47</sup>.

Kant afirma que el acto por el cual el pueblo se constituye en ciudad (*polis* o Estado civil) constituye también el *contrato primitivo de ciudadanía*, según el cual todos y cada uno (*omnes et singuli*) se desprenden de su libertad exterior ante el *pueblo*, para volverla a recobrar, al instante y de nuevo, como miembros de la República.

Kant no cree que este contrato primitivo implique, para el hombre, *sacrificar parte de esta libertad* exterior natural; sino un someterse libremente a *limitarla y encontrar toda su libertad* en la dependencia legal, dependencia que es un hecho de su voluntad legislativa propia<sup>48</sup>. La sociedad, entonces, no genera los derechos naturales (como es natural el ejercicio de la libertad), sino los limita, conciliando la igualdad jurídica con la libertad.

#### **e) “Los hombres nacen libres e iguales” en la versión iluminista francesa**

19.- Las ideas de los iluministas franceses hicieron eclosión en la famosa Revolución Francesa (1789). Ella quedó lapidariamente expresada en el lema “Libertad, Igualdad, Fraternidad”, básicamente tomado del primer artículo de la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* del 26 de agosto de 1789: “Los hombres nacen y siguen siendo libres e iguales en derechos”<sup>49</sup>.

La Asamblea Nacional se inspiraba -en esta declaración- en las ideas de los filósofos iluministas y expresaba el ideal de la burguesía, esto es, de los habitantes poseedores de algo. De hecho, la igualdad quedó subordinada a la “utilidad social”; se aceptó, como un derecho imprescindible, la propiedad; y la Asamblea no manifestó interés alguno por los que nada poseían. El intento de corta duración de los *sans cultotes* (los que no se vestían como los nobles), por el cual se establece un terror económico, controlándose el precio de los artículos y el control en la distribución de los mismos, fracasó y fue necesario establecer una política de producción.

Se trataba de una nueva propuesta política, opuesta al antiguo régimen de los reyes absolutistas, donde interesaba la libertad en materia de religión y de comercio.

Sin embargo, apenas se considera con algún detenimiento la propuesta que expresaba el lema (libertad, igualdad, fraternidad), ésta aparecía

<sup>47</sup> KANT, M. *Principios metafísicos del derecho*. Op. Cit., p. 126.

<sup>48</sup> KANT, M. *Principios metafísicos del derecho*. Op. Cit., p. 130.

<sup>49</sup> La ONU, en su declaración del 10 de diciembre de 1948, retomó esas ideas en la *Declaración universal de los derechos humanos*: “Todos los seres humanos nacen *libres e iguales* en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse *fraternalmente* los unos con los otros” (Art. 1º). Rawls considera a esta expresión más que un derecho, “una aspiración liberal”. Cfr. RAWLS, John. *El derecho de gentes y “Una revisión de la idea de razón pública”*. Barcelona, Paidós, 2001, p. 94 nota 3.

como *incompatible*, esto es, *contradictoria*, o *absurda*, puesto que una de las dos primeras ideas del lema de la Revolución Francesa parece excluir a la otra. La *libertad*, en efecto, genera, al parecer y por su mismo ejercicio comercial, cierta desigualdad entre quienes la ejercen; y, por otra parte, si se logra establecer una situación social de *igualdad*, en la medida en que ella se establece, para mantenerse, parece requerir que los ciudadanos no ejerzan la libertad comercial o económica, pues ella parece generar desigualdad en sus consecuencias.

En la realidad, los seres humanos no son física o materialmente iguales. Desde el punto de vista social, dándose igualdad *de derechos*, lo que era diverso eran las cosas que se podían poseer -como sucede en un trueque-, conservándose igual el derecho de poseer. La igualdad no se refería a las personas físicas (las cuales son desiguales en varios aspectos), sino a la forma de trato entre ellas, regulada por las leyes.

#### **f) El intento de pasar de la igualdad legal a la igualdad material**

20.- La Modernidad, en sus grandes líneas, aparece entonces, entre otras cosas, como un intento por comprender la naturaleza humana del hombre y de la sociedad.

Karl Marx (1818-1883) representa, en este contexto, el cierre de un gran intento por lograr la igualdad incluso material, beneficiosa para los carentes de propiedad o proletarios, con “la abolición del derecho de herencia” que transmite esa desigualdad. Intentó generar la idea de que era posible crear una sola clase social (la proletaria) e igualar el derecho al ejercicio de la libertad con el de la igualdad no solo formal; o, más bien, suprimiendo ambos derechos, como los concebía la burguesía y quedando los ciudadanos en manos del gobernante, representante del pueblo establecido mediante soviets o consejos de trabajadores.

Mas el intento fallido de realizar el pensamiento de Marx en la Unión Soviética, impuesto con inusitada violencia física, bélica y social (Lenín, Stalin), hizo manifiesto, a los que seguían sus ideas, que la Modernidad era una época frustrada.

21.- La búsqueda de mercados libres y competitivos incluso por parte de la Unión Soviética y por China Comunista, hizo patente el poder del pensamiento liberal.

Era nuevamente necesario pensar la relación entre libertad e igualdad: ¿son ellas dos ideas y dos derechos incompatibles, contradictorios?

En la actualidad, lo que se tiene son dos hechos: a) la existencia de sociedades con sus tradiciones; b) el pluralismo de personas con diversas convicciones morales, metafísicas, religiosas, sociales, etc., que sin embargo, desean asociarse, ser socios.

Como hemos indicado, en particular desde la modernidad, se acentuó la tensión entre derechos privados (derivados de los individuos) y derechos públicos (derivados de las sociedades) a la libertad y a la igualdad. Ante tantas frustraciones, no pocos filósofos abandonaron el intento de encontrar desde la filosofía una solución a este dilema.

### **g) Repensar la idea de contrato social**

22.- En las tres últimas décadas del siglo XX, John Rawls (1921-2002), en EE.UU., ha tenido el mérito de hacer ver que la filosofía todavía podía ocuparse de lo que hace a la convivencia social y política. La filosofía de esas décadas se había encasillado en el problema del giro pragmático y lingüístico, y descreía de la posibilidad de hablar con valor acerca de los problemas de la realidad humana y social. La filosofía política y social se había estancado en las complicadas y delicadas cuestiones acerca de qué era la naturaleza humana. Ésta parecía ser una cuestión previa fundamental, sin la cual no se podía avanzar en la construcción de un modelo de sociedad. Desde Platón, la sociedad fue pensada a la medida del hombre. La unicidad de la naturaleza humana y de las concepciones acerca de ella llevaron, en el inicio de la modernidad, a lamentables guerras de religión o de expulsión. No se lograba poder comprender que la convivencia humana podía establecerse sobre algunas cuestiones que podían convenirse, sin que quedasen resueltos los profundos y complicados temas acerca de la naturaleza esencial del ser humano. Aún hoy, ciertos fundamentalismos lo ven como imposible.

Rawls debió arriesgarse a generar una filosofía posanalítica y posmetafísica que volviese a buscar un sentido a las acciones humanas. No era suficiente un giro lingüístico para esclarecer los conceptos que se utilizan en los temas sociales y políticos, si bien la claridad siempre es deseable.

En este contexto, *Rawls ha retomado la vieja tradición del contrato social*. El empirismo y pragmatismo norteamericano le ayudó a Rawls a ver que *la idea de contrato social es un artificio* que ayuda a pensar las relaciones sociales, aunque un acuerdo de este tipo, posiblemente, nunca haya tenido lugar. No se trataba ya de considerar cómo era o es la naturaleza humana; sino cómo se puede pensar teóricamente una idea de justicia social que implicara e hiciera racional, compatible y aceptable tanto la idea de libertad como la de igualdad, en el ámbito social y político, sin comprometer valores personales, culturales y religiosos diversos (pluralismo, multiculturalismo) como lo son los de las sociedades contemporáneas.

Por supuesto, la importancia de este autor merece que lo tratemos aparte.

## PRIMERA PARTE

### LA JUSTICIA COMO CONSTRUCTIVISMO MORAL EN EL PRIMER RAWLS

#### *Datos biográficos*

23.- John Rawls (1921-2002) nació en Baltimore (Maryland, USA). Realizó sus estudios de grado en la Kent School<sup>50</sup>.

Incluso con la mayor parte de sus compañeros de clase yendo a la guerra, Rawls decidió en cambi0 quedarse para acelerar sus estudios. Se graduó en Princeton un semestre más rápido de lo usual, y se enlistó en el ejército. Rawls recibió su grado en Filosofía y Letras [*Bachelor of Arts -BA-*] en enero de 1943. Se graduó *Summa cum laude* en Filosofía, logro que atribuyó, de modo característico en él, a su buena memoria y a su hábito de tomar apuntes precisos y detallados.

Entre 1943 y 1945, formó parte de la Infantería de Estados Unidos, sirviendo en Nueva Guinea, Filipinas y Japón, en la II Guerra Mundial. Rawls se había abierto camino gradualmente hasta llegar al grado de Sargento durante su estancia en el Pacífico, pero fue degradado a soldado raso en Japón por rehusarse a castigar un soldado como le ordenó el Primer Teniente a quien el soldado había insultado. Habiendo declinado la oportunidad de convertirse en Oficial al final de la guerra, porque no quería permanecer más tiempo del necesario en la que consideraba una "institución deprimente" [*"dismal institution"*], Rawls dejó el ejército en enero de 1946.

Antes de ingresar al ejército en 1943 Rawls había contemplado, como cristiano episcopal ortodoxo, la posibilidad de estudiar para el sacerdocio. Sin embargo, ya en junio de 1945 sus experiencias en la guerra del Pacífico habían acabado con su creencia en la cristiandad ortodoxa, haciendo que rechazara, por equivocada, la idea de la supremacía de la voluntad divina (de los sacerdotes en batalla, a favor de los estadounidenses y no de los japoneses); había acabado también cualquier deseo de convertirse en sacerdote.

Además, si bien Lincoln había interpretado la Guerra Civil estadounidenses como el castigo de Dios por el pecado de la esclavitud, merecido igualmente por el norte y por el sur, y veía a Dios como si actuara justamente; ahora, el Holocausto no se podía interpretar de esa manera, y todos los intentos de hacerlo sobre los que había leído eran horribles y perversos. Para interpretar la historia como la expresión de la voluntad de Dios, la vo-

---

<sup>50</sup> Para una biografía más amplia, véase: POGGE, Thomas. "John Rawls: una biografía", en *Revista Coherencia* (Medellín, Colombia), 2010, Vol. 7, No 12, pp. 13-42.



luntad de Dios, según J Rawls, tenía que concordar con las ideas más básicas de la justicia, tal como las conocemos.

Rawls trató de llevar una vida valiosa en parte intentando mostrar qué podría hacer valiosa la vida humana. Enfocó estas contribuciones al plano político: ¿Es posible concebir una sociedad en la cual la vida colectiva de los seres humanos pueda ser valiosa?

A su regreso de la guerra, comenzó sus estudios y preparación para el doctorado en filosofía, graduándose por la Princeton University en 1950.

Fue instructor en Princeton University, 1950-1952; profesor asistente y asociado de filosofía, Cornell University, 1953-1959 y Profesor de filosofía, MIT, 1960-1962. Finalmente se desempeñó como docente en Harvard, donde llegó a ser profesor emérito.

En sus últimos años debió reducir su labor como docente, ya que el corazón le ocasionó algunos problemas de salud, aunque no dejó de escribir artículos.

Falleció en su casa de Lexington (Massachussets, USA), el domingo 24 de noviembre de 2002, víctima de una insuficiencia cardíaca, dejando viuda a Margeret Warfield Fox Rawls. Tenía cuatro hijos y cuatro nietos.

### ***Teoría de la Justicia***

24.- El punto de partida de la teoría de la justicia de Rawls es el resultado de una creación imaginaria, una hipótesis filosófica, un experimento social mental.

En un mundo donde se tiene tan poco aprecio por las teorías, es un mérito el de Rawls el haber dejado claramente asentado que estaba intentando establecer *no una práctica sino una teoría sobre la justicia*, que luego, quizás, podría analizarse si era practicable y con qué beneficios.

No debemos olvidar este punto de partida. Sabemos que generalmente los sistemas filosóficos son lógicos, esto es, coherentes en sus conclusiones respecto de los principios que han asumido.

Un buen análisis filosófico debe tener en cuenta siempre los puntos de partida, pues en ellos se hallan siempre insertas las consecuencias y sus limitaciones.

Desde 1953, Rawls comenzó a desarrollar la idea de justificar los principios morales sustantivos mediante la referencia a un procedimiento deliberativo construido apropiadamente. Rawls dijo que la inspiración para esta idea pudo haber venido de un ensayo de Frank Knight, que menciona la organización de una situación comunicativa razonable. La idea inicial de Rawls era que los participantes deberían deliberar independientemente unos de otros y remitir sus propuestas de principios morales a un árbitro. Este proceso debería continuar hasta que se llegara a un acuerdo. Como con las versiones posteriores de la "posición original", Rawls esperaba que se pudieran derivar resultados sustantivos a partir de una especificación exacta y justificada detalladamente de una situación hipotética, es decir, sin tener que implementar un procedimiento con participantes reales. En este punto

su enfoque ha sido siempre diferente del enfoque de Jürgen Habermas de una situación ideal de habla<sup>51</sup>.

Se trata de una limitación importante de la *teoría de la justicia* de Rawls: las hipótesis que la constituyen no tienen en cuenta la situación real, ya históricamente existente, de las sociedades humanas, aunque Rawls estime que su teoría es la que mejor se acerca a lo que puede suceder en la realidad social.

Más aún, con esta limitación inicial las hipótesis y las utopías ayudaron a ver otras posibilidades para lo que realmente está existiendo, y sugerir algunos tipos de posibles orientaciones futuras.

El primer paso para entender la realidad social es, entonces, hacernos una idea de lo que ella es; el segundo paso, para juzgarla, consiste en hallar un criterio de valoración para posibles formas alternativas de ser.

### ***La posición y acuerdo originario***

25.- Una concepción social y política, “para una sociedad democrática presupone una teoría de la naturaleza humana”<sup>52</sup>.

En su propuesta hipotética, Rawls supone también estar tratando con personas que tienen, como condición indiscutible, una *igual capacidad* mínima para *conocer y ser libres*, esto es, *autónomas*, de modo que nadie puede moralmente imponerles nada, si ellas no lo aceptan como justo. Supone, pues, *personas con derechos individuales anteriores* a un acuerdo social; pero estos derechos no son aún derechos políticos (en una sociedad políticamente organizada).

Rawls *imagina*, pues, -en forma hipotética y no realmente histórica “como una extensión natural de la idea de contrato social”<sup>53</sup>- *una asamblea de personas en su posición originaria*. Imagina a personas ya evolucionadas, con capacidad para pensar y decidir acerca de sus instituciones básicas, las cuales serán el marco sociopolítico de sus vidas individuales. Es indudable, en este punto, la deuda que Rawls asume con Kant; y, como sucedía con Kant, inicialmente -hipotética y trascendentalmente- *todas las personas son libres e iguales*, antes de ser consideradas en una situación empírica concreta.

En esa asamblea, los futuros socios van a condicionar sus vidas y las de sus descendientes; van a constituir una sociedad estable. Todos aceptarán las reglas o leyes que ellos establezcan mediante un acuerdo común que contemple los intereses y preocupaciones de cada uno, en la medida en que sea compatible con los de los demás.

26.- Se supone que las personas libres, iguales y autónomas -futuros socios- tienen derecho a hacer un contrato, saben lo que hacen y son libres para hacerlo. La existencia de “derechos naturales” o “inalienables” y que

---

<sup>51</sup> POGGE, Thomas. “John Rawls: una biografía”, op. Cit., p. 29.

<sup>52</sup> RAWLS, J. *Sobre las libertades*. Op. Cit., pp. 94-95.

<sup>53</sup> RAWLS, John. *Political Liberalism*. New York, Columbia University Press, 1993. Versión castellana: *Liberalismo político*. México, FCE, 2003, p. 258.

son la base de la soberanía<sup>54</sup>, es admitida por Rawls y de ello hablaremos luego.

Desde la Modernidad, se parte de una idea intuitiva de *justicia* que supone un mutuo, consciente y libre acuerdo *imparcial*, dentro de las circunstancias aprovechables. Así lo expresa Rawls:

“La idea intuitiva de la justicia como imparcialidad (*as fairness*) implica pensar los primeros principios de la justicia, como siendo ellos mismos el objeto de un *acuerdo (agreement) original* en una situación inicial debidamente definida. Estos principios son aquellos que serían aceptados por personas razonables dedicadas a promover sus intereses, en una posición de igualdad (*position of equality*) para asentar los términos básicos de su asociación. Habrá que mostrar, entonces, que los dos principios de la justicia son la solución al problema de elección (*choice*) presentados por la posición original. Para hacer esto uno debe establecer que, dadas las circunstancias de las partes y sus conocimientos, creencias e intereses, un acuerdo sobre estos principios es el mejor camino para que cada persona asegure sus fines en vista de alternativas disponibles”<sup>55</sup>.

Como se advierte, la justicia no surge de la imposición de un legislador externo a las personas de los socios de una sociedad, ni las toma Rawls de una sociedad concreta e histórica. Su concepto de justicia surge de la interpretación teórica de una exigencia que *trasciende las condiciones concretas* de los hombres y de las sociedades: ellas surgen de la exigencia de racionalidad de los hombres libres y moralmente iguales.

Nos hallamos frente a una teoría inventada por Rawls.

La *justicia como imparcialidad* no supone atenerse fríamente a las leyes en una sociedad que es injusta. No supone que “los ciudadanos queden obligados por regímenes injustos que obtienen su consentimiento por medio de la coerción” o por otros medios sutiles. Ya Locke sostenía, y Rawls lo hace suyo, “que la conquista no otorga derechos, como tampoco la violencia”, por más que tenga ropaje y pretensiones de ley<sup>56</sup>.

Rawls no parte, pues, de un punto de vista empírico, ni utilitarista, donde se acepta un pacto por las ventajas que aporta a un grupo mayoritario (por ejemplo, la mayor felicidad del mayor número).

### ***Los dos principios de la teoría de la justicia de John Rawls***

27.- Mas Rawls ha advertido -como ya lo había hecho Platón, en el inicio de la filosofía política- que una concepción social implica previa y lógica-

---

<sup>54</sup> RAWLS, J. *Sobre las libertades*. Op. Cit., p. 116.

<sup>55</sup> “The intuitive idea of justice as fairness is to think of the first principles of justice as themselves the object of an original agreement in a suitably defined initial situation. These principles are those which rational persons concerned to advance their interests would accept in this position of equality to settle the basic terms of their association. It must be shown, then, that the two principles of justice are the solution for the problem of choice presented by the original position. In order to do this, one must establish that, given the circumstances of the parties, and their knowledge, beliefs, and interests, an agreement on these principles is the best way for each person to secure his ends in view of the alternatives available” (RAWLS, J. *A Theory of Justice*. Cambridge, Harvard University Press, 1999, pp. 102-103).

<sup>56</sup> RAWLS, John. *Teoría de la justicia*. Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1979, p. 114.

mente una *concepción de la persona humana de la sociedad* y, en consecuencia, de la *justicia*. Para no caer en el utilitarismo, es preciso establecer qué es lo justo, antes de establecer que es bueno para un grupo social; qué es lo correcto antes de establecer los fines hacia donde se debe ir; porque lo correcto pondrá regulaciones al camino que se recorra. Como Kant, Rawls antepone el deber a la felicidad; ésta debe ser efecto -y no causa- de aquél<sup>57</sup>. La política dependerá de principios morales.

Ahora bien, Rawls afirma asumir una concepción teórica de la persona que podría considerarse "liberal". Esto equivale a decir que las personas son "libres e iguales"<sup>58</sup> en derechos, seres autónomos, nacidos en una comunidad que aprecia estos bienes y capaces de cooperar<sup>59</sup>.

De estas dos cualidades de la persona humana (libertad e igualdad) se deducen también los *dos principios de la justicia*:

"1. Toda persona tiene igual derecho a un régimen plenamente suficiente de libertades básicas iguales, que sea compatible con un régimen similar de libertades para todos.

2. Las desigualdades sociales y económicas han de satisfacer dos condiciones. Primero, deben estar asociadas a cargos y posiciones abiertos a todos en las condiciones de una equitativa igualdad de oportunidades; y, segundo, deben procurar el máximo beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad"<sup>60</sup>.

Aquí se encuentra el núcleo del pensamiento de Rawls, de su teoría de la justicia. Él ha partido del "supuesto de que las personas pertenecientes a la situación inicial tienen conciencia de que sus libertades básicas pueden ser efectivamente ejercidas" y no las cambian o reducen para tener "mayores ventajas económicas"<sup>61</sup>. Con este principio, Rawls supera una concepción de las personas como seres primeramente económicos y utilitaristas. Teóricamente parte de una concepción del hombre como de un ser con capacidad para conceptualizar sus situaciones actuales y sus posibilidades futuras; como de un ser racional y razonable; no de un homínido centrado en los instintos de supervivencia.

28.- El primer principio tiene prioridad y un lugar especial; tiende a lograr

---

<sup>57</sup> Cfr. RAWLS, John. "A Kantian Conception of Equality" in *Cambridge Review* [London] (February 1975), n° 96, pp. 94-99.

<sup>58</sup> RAWLS, John. "The Basic Liberties and Their Priority" in McMurrin, Sterling M. (Ed.) *The Tanner Lectures on Human Values, III (1982)*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1982, pp. 1-87. Versión castellana: *Sobre las libertades*. Barcelona, Paidós, 1990, p. 30, 116. Este escrito formó luego la última parte del libro: RAWLS, John. *Political Liberalism*. New York, Columbia University Press, 1993. Versión castellana: *Liberalismo político*. México, FCE, 2003, pp. 270-339.

<sup>59</sup> RAWLS, J. *Sobre las libertades*. Op. Cit., p. 121. Sandel ha negado que Rawls admita estos bienes constitutivos y sustantivos, sin los cuales no existiría una persona comprometida con el bien y no se podría establecer un acuerdo social. Cfr. SANDEL, M. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge, Cambridge University Press, 1982. SANDEL, M. *Democracy's Discontent*. Cambridge, Harvard University Press

<sup>60</sup> RAWLS, John. *Sobre las libertades*. Op. Cit., p. 33. En la primera versión de los dos principios de la justicia, Rawls sostenía que cada persona debía tener un derecho igual al esquema "más extensivo" posible de libertades para todos. Cfr. RAWLS, John. *Teoría de la justicia*. Op. Cit., pp. 67-68, 69, 281. DA SILVEIRA, P. *John Rawls y la justicia*. Madrid, Campo de Ideas, 2003, p. 38.

<sup>61</sup> RAWLS, John. *Teoría de la justicia*. Op. Cit., p. 489.

un *igual derecho* en el ejercicio de las *libertades básicas*; el segundo en realidad se divide en otros dos: a) supone una *equitativa igualdad de oportunidades* y b) tiende a conciliarlo con *ciertas desigualdades o diferencias condicionadas social y económicamente*. Estos dos -y en realidad tres- principios de justicia permiten comprender las “exigencias de libertad e igualdad en una sociedad democrática”<sup>62</sup> de tinte liberal. En realidad se trata de una igualdad de derecho en libertades; y de la tolerancia de desigualdades económico-sociales presentes, con el proyecto de ir mejorando, sobre todo con el ahorro, la situación futura de los menos aventajados.

“La generación presente no puede hacer lo que le plazca, sino que está sujeta a los principios elegidos en la posición original y que defienden la justicia entre las personas en los diferentes momentos del tiempo”<sup>63</sup>.

El segundo principio, además, no puede estar sobre el primero, por “un orden lexicográfico”<sup>64</sup>, esto es, de diccionario. Esta expresión y este recurso aparecen como banales y no son aclarados por Rawls, aunque sí deja en claro la “prioridad de la libertad”. Si no se da el primer principio de la teoría de la justicia, no vale el segundo. Se trata de una clara *opción* por la libertad como valor prioritario.

La libertad (que no es una libertad metafísica o indefinida, se concreta siempre en algunas libertades básicas) es el primer e irrenunciable principio y refleja la preferencia de Rawls por el liberalismo. El segundo principio tiende a acercarse a las teorías igualitaristas, o social demócratas<sup>65</sup>.

Sin embargo, si hubiese que renunciar a uno de estos dos principios (acerca del problema de las libertades y el problema de las desigualdades) se debería renunciar al segundo y elegir el primero<sup>66</sup>. Sólo salvando las libertades básicas es posible luego mejorar las situaciones de desigualdades injustas y reivindicar desigualdades justas. Si se pierde la “igual libertad” los individuos podrían perder tanto la libertad como la igualdad<sup>67</sup>. Sólo cabe restringir la libertad para asegurar la libertad (“una libertad menos extensa debe reforzar el sistema total de libertades compartidos por todos”). Si alguien tuviese “una libertad menor que la libertad igual” para todos los demás, ésta debería ser aceptada por los que tienen menos libertad en cuanto signifique un aumento relativo en esa menor libertad, un crecimiento en la libertad aunque aún no alcance la libertad igual para todos.

29.- Las *normas* son pautas de conductas establecidas por los ciudadanos, en las sociedades liberales democráticas. Los *principios*, por el contrario, son anteriores a las sociedades -las cuales se fundan en ellos- y son el objeto de estudio y deducción de los que hacen filosofía. Los dos principios

---

<sup>62</sup> RAWLS, John. *Sobre las libertades*. Op. Cit., p. 34.

<sup>63</sup> RAWLS, John. *Teoría de la justicia*. Op. Cit., p. 272.

<sup>64</sup> RAWLS, John. *Teoría de la justicia*. Op. Cit., p. 280.

<sup>65</sup> Cfr. ARANDA FRAGA, F. *John Rawls: el giro contemporáneo de la ética a partir de su teoría de la justicia como imparcialidad en Philosophica*, 2000, n° 16, p. 76.

<sup>66</sup> RAWLS, John. *Teoría de la justicia*. Op. Cit., p. 150, 489.

<sup>67</sup> RAWLS, John. *Teoría de la justicia*. Op. Cit., p. 492.

de la justicia se deducen, pues, lógicamente de quienes aceptan que las personas son seres que conocen y tienen, al menos en parte, voluntad libre para elegir y decidir.

Rawls no parte del positivismo jurídico para establecer qué es la justicia; no parte tampoco de una idea filosófica de lo que es el hombre en todo sentido, ni de lo que es el hombre bueno o perfecto (perfeccionismo); o de la naturaleza esencial del hombre (esencialismo, iusnaturalismo). Para él, es suficiente partir de las dos condiciones mencionadas: el hombre tiene conocimiento y capacidad de elegir y decidir. En este sentido, Rawls no parte de una concepción metafísica del hombre<sup>68</sup>, pero sí de una *concepción trascendental o abstracta y universal* del ser humano, en cuanto ser capaz de una conducta racional y razonable.

Los principios de la teoría de la justicia social son una construcción procedimental. Los *construye* el filósofo al proceder con lógica a partir de una abstracta (pero no necesariamente irreal) concepción mínima de las cualidades del ser humano; y, en esas condiciones, los ciudadanos podrían construir de hecho una sociedad con justicia social. Por ello, la elaboración de Rawls tiene también una *justificación práctica*: los hombres con sentido común obrarían como lo percibe Rawls.

30.- La *igualdad* es tomada en este sentido por Rawls: en la posición inicial los grupos son iguales, o sea, *tienen los mismos e iguales derechos en el procedimiento para escoger principios*; cada grupo puede hacer propuestas, someter razones para que sean aceptadas, etc. En resumen, las personas son iguales en cuanto poseen “una concepción de lo que es bueno para ellas” y, cómo esto puede no ser bueno para otras. Aceptado esto, las personas son capaces de avenirse a un acuerdo que refleje lo que es justo.

Las personas se consideran inicialmente “iguales para beneficio mutuo”. Esto supone, en los casos concretos de las situaciones históricas de los miembros que inician la constitución de una sociedad, que las personas son iguales en “la repartición de derechos y deberes básicos”; pero se mantienen las “desigualdades sociales y económicas: por ejemplo las desigualdades de riquezas y autoridad”. Éstas son consideradas justas si -y sólo si- producen beneficios compensadores para todos y, en particular, para los miembros menos aventajados de la sociedad<sup>69</sup>.

31.- La *libertad* es considerada por Rawls como un derecho de las personas que las hace capaces de elegir ser ciudadanos al relacionarse con las demás y establecer una constitución civil. Por justicia, nadie puede perder totalmente su libertad para beneficiar a otros. En este sentido, toda persona

---

<sup>68</sup> Rawls no descarta, sin embargo, el valor de la metafísica para aclarar ciertos problemas, como, por ejemplo, la relación moral de los humanos para con los animales. “Una de las tareas de la metafísica es elaborar una visión del mundo adecuada a este propósito” (RAWLS, John. *Teoría de la justicia*. Op. Cit., p. 463).

<sup>69</sup> RAWLS, John. *Teoría de la justicia*. Op. Cit., p. 27. Nos hallamos ante un principio socialmente delicado y discutible, pues supone que la desigualdad es aceptable siempre que otros, con más riquezas y autoridad, permitan a los menos aventajados estar algo mejor y ser relativamente algo más libres, aun en esta situación de desigualdad. Esta mejora relativa de los menos aventajados no impediría que los más aventajados se aventajen cada vez más aún.

posee el inviolable derecho de la libertad<sup>70</sup>.

Las personas al constituirse como socios generan la ciudadanía y "*las libertades de la igualdad de ciudadanía se dan por establecidas definitivamente*". Por su libertad, toda persona tiene derechos que no están sujetos a los intereses políticos o sociales.

32.- La *justicia social* consiste, entonces, en que la sociedad -y cada socio-, reconozca en los demás que son personas libres e iguales en derechos.

Rawls no se concentra en la concepción de la justicia como virtud individual, como actitud de una persona. Acepta que cada persona tiene ideas acerca de cómo vale la pena vivir, lo que orientará el ejercicio de la libertad en sus elecciones. Acepta que la persona tiene capacidad para desarrollar un sentido de la justicia (entender los principios que ha decidido respetar y actuar en forma acorde con ellos). En suma, Rawls acepta que los seres humanos pueden ser *racionales y/o razonables*. Las personas tienen una *conducta razonable* -como explicitó en una obra posterior a la *Teoría de la Justicia*- cuando están dispuestas a razonar unas con otras y toman en cuenta "las consecuencias de sus actos en el bienestar de los demás". Ser razonable es moralmente una conducta incompatible con el egoísmo e implica un actuar en forma recíproca. La *reciprocidad implica tanto la imparcialidad altruista* (impulsada por el bien común), como la idea de ventaja mutua. Implica cooperar con los demás en acciones en las que todos se benefician. La conducta razonable es pública y las personas se declaran dispuestas a proponer y aceptar conductas de cooperación<sup>71</sup>.

33.- La *conducta racional* se aplica a quien (en forma individual o cooperativa) es capaz de juicio y deliberación, para perseguir fines e intereses "sólo en su propio beneficio"<sup>72</sup>.

Lo *razonable* no se deduce, por el contrario, de la actitud sólo racional; el contrato social requiere de personas razonables -que tienen en cuenta "el bienestar de los demás"- para elaborar el marco del mundo social público.

Los seres humanos, en cuanto son socios, no son ni santos ni sólo egocéntricos: pueden tener ambas formas de conductas; pero, en el nivel social, lo que importa es pensar una teoría que *estructuralmente* posibilite una vida social razonable y no sólo racional.

Por ello, interesa considerar la *justicia social*, esto es, la justicia inserta en las estructuras de las instituciones que hacen a la sociedad humana razonable en la constitución política y en las principales disposiciones económicas y sociales<sup>73</sup>.

34.- La justicia social implica a las personas, las cuales tienen derecho a la libertad e igualdad; pero como personas sociales, al inicio de la constitu-

---

<sup>70</sup> RAWLS, John. *Teoría de la justicia*. Op. Cit., p. 17.

<sup>71</sup> Cfr. AXLRD, R. *The Complexity of Cooperation*. Princeton, Princeton University Press, 1997.

<sup>72</sup> RAWLS, John. *Teoría de la justicia*. Op. Cit., p. 142. Cfr. RAWLS, John. *Liberalismo político*, pp. 67-68.

<sup>73</sup> RAWLS, John. *Teoría de la justicia*. Op. Cit., p. 20.

ción de un contrato social, se supone que ellas no conocen su propio lugar en la sociedad: son personas bajo el *velo de ignorancia* de su individualidad.

En el contrato de Thomas Hobbes, cada individuo busca sus intereses individuales. En la concepción de Rawls, los intereses individuales a largo plazo se ignoran. *Lo que los socios buscan es una estructura social favorable a todo posible socio*. Los que son hoy ricos pueden no serlo en el largo plazo y viceversa, entonces resulta razonable minimizar los eventuales daños a los que cada ciudadano puede encontrarse en el futuro. Esto hace que se considere a los hombres abstracta o teóricamente; y, sin embargo, de manera adecuada a la realidad social donde reina la escasez de recursos y la multiplicidad de ideas acerca de lo que está bien o mal moralmente.

Sin negar, pues, la realidad concreta de los hombres, lo que importa en una teoría social es pensar un posible acuerdo entre los hombres, dentro del cual ellos pueden realizar mejor sus intereses. De esta manera, los hombres asumen una conducta racional y razonable como participantes en cooperación social, maximizando lo mínimo de un contrato social.

La mejora relativa de los intereses de todos lleva razonablemente a los hombres a negociar las normas de un contrato social desde la perspectiva del universalismo moral.

En consonancia, con el pensamiento kantiano, el propio interés lleva a que las personas se comporten moralmente con un sentido altruista. Para buscar cada uno su interés, los hombres deben buscar también el interés de todos o interés común.

### ***Prioridad de las libertades fundamentales y la igualdad***

35.- La reunión como socios, mediante un acuerdo o contrato originario, podría dar a los socios muchos beneficios, utilidades, bienes económicos, etc.; pero también -dado el velo de la ignorancia- las cosas podrían ir muy mal para algunos; y, por ejemplo, si son deudores insolventes, podrían ser reducidos, por ejemplo, a esclavitud.

Ante tal posibilidad, es razonable pensar que los socios den importancia y prioridad a sus libertades fundamentales o básicas, enunciadas en el primer principio de una teoría de la justicia. En este punto, la justicia es imparcialidad. Ella implica *la libertad y la igualdad de derechos para todos*:

“Libertad de pensamiento y libertad de conciencia; las libertades políticas de libertad de asociación, así como las libertades (*freedoms*) especificadas en la libertad física (*liberty*) y la integridad de la persona; y, por último, los derechos y libertades que incluye el principio de legalidad (*rule of law*)”<sup>74</sup>.

36.- En la tradición liberal moderna, la libertad de pensamiento y de conciencia poseen un valor intrínseco y prioritario. Sin éstas, las demás libertades no se pueden ejercer moralmente.

---

<sup>74</sup> RAWLS, John. "The Basic Liberties and Their Priority" in McMurrin, Sterling M. (Ed.) *The Tanner Lectures on Human Values, III (1982)*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1982, pp. 1-87. Versión castellana: *Sobre las libertades*. Barcelona, Paidós, 1990, p. 33.



Estas libertades básicas tendrán luego ulteriores especificaciones elaboradas por la constitución, las leyes y sentencias de los jueces, de acuerdo con las circunstancias de una sociedad. Por ejemplo, entre las libertades básicas de una persona está “el derecho de tener y usar en exclusiva sus propiedades personales”, sin lo cual no habría independencia personal ni ejercicio posible de las facultades morales. Pero establecer hasta dónde llega este derecho de propiedad (si hasta la adquisición y la herencia o bien hasta participar en el control de los medios de producción) y sus determinaciones “no pueden considerarse necesarias para el desarrollo y ejercicio de las facultades morales”<sup>75</sup>.

Más concretamente, deben existir instituciones y voluntad política para que haya un desarrollo adecuado de “los ciudadanos como personas libres e iguales”<sup>76</sup>.

37.- La libertad, en abstracto, es el principio fundamental de la vida de los socios; pero cuando la libertad se ejerce y los diversos tipos de acciones libres “se chocan entre sí, ninguna de ellas es absoluta” y pueden *regularse para hacer posible su ejercicio*. El ejercicio de la libre discusión, por ejemplo, sin ser disminuido, exige un cierto orden que organice su ejercicio, pues no todos pueden hablar al mismo tiempo.

Más por la regulación, las libertades básicas no pueden ser restringidas en función de la utilidad como, por ejemplo, *sacrificar algunas libertades para obtener mayor igualdad*; o esclavizar personas para obtener mayor eficiencia económica.

38.- Se advierte aquí, pues, el *liberalismo fundamental de Rawls*: las libertades básicas no pueden ser pospuestas a otros valores, ni siquiera al de la *igualdad* en propiedades. Ésta es importante, pero debe lograrse en libertad.

Rawls estima que se debe “regular el uso público de nuestra razón”, como sostenía Kant<sup>77</sup>. Para lograrlo deben existir condiciones aceptablemente razonables, como la voluntad política y la cultura de una sociedad con sus tradiciones, sus instituciones y cierto nivel de progreso económico que lo hagan posible.

Una libertad fundamental puede ser regulada y limitada solo si es en beneficio de otra libertad fundamental que es lesionada: en prisión se restringe la libertad de un reo que pone en peligro la libertad de los demás; pero no sería justo hacerlo con una persona inocente, para someterlo a trabajos forzados y obtener una eficiencia económica.

### ***Finalidad de la sociedad y la persona humana***

39.- Es necesario ponerse de acuerdo acerca de cómo entendemos a la sociedad y a la persona, para regular la prioridad de las libertades básicas.

En este contexto, Rawls concibe a las personas como seres razo-

---

<sup>75</sup> RAWLS, J. *Sobre las libertades*. Op. Cit., p. 41.

<sup>76</sup> RAWLS, J. *Sobre las libertades*. Op. Cit., p. 40.

<sup>77</sup> Cfr. KANT, I. *Respuesta a la pregunta ¿Qué es la ilustración?* en *Filosofía de la historia*. Bs. As., Nova, 1964.

nablemente deseosos de *cooperar todos para beneficiarse o compartir las cargas comunes*, dado los beneficios que esto les aporta.

En una sociedad, todos comparten la idea equitativa de cooperación. "La estructura básica de la sociedad en conjunto" es pensada como una "forma de cooperación"; pero cada socio difiere en la idea de la ventaja racional que espera lograr.

Las personas, en esta sociedad, poseen dos potestades características: a) la capacidad del sentido de lo recto y de la justicia (entendida como reconocimiento de lo equitativo y razonable que es la cooperación); y b) la capacidad de una concepción del bien. Las capacidades aun siendo diferentes e in-con-mensurables logran, no obstante, coordinar los beneficios de la diversidad humana en un bien más global. Debe considerarse bien global a esta racionalidad de cooperación social dentro de los principios de justicia - de igualdades con tolerancia de desigualdades en función de mejorar las condiciones de los menos favorecidos- establecidos por los que forman el acuerdo social.

Rawls trata de lograr una concepción donde lo justo está sobre las diversas concepciones de lo bueno.

Quien posee estas dos capacidades morales puede ser considerado "miembro pleno e igual de la sociedad"<sup>78</sup>.

*"Puede decirse que esta concepción de la persona es liberal (en el sentido de la doctrina filosófica) porque asume como algo fundamental la capacidad de cooperación social y atribuye a las personas las dos potestades morales que hacen posible esta cooperación"*<sup>79</sup>.

40.- En una sociedad liberal moderna, se estima que existe "una base de igual de ciudadanía" por la que cada socio coopera con respeto mutuo, sin resentimiento o humillación, por lo cual son ciudadanos iguales; pero esto no quita que estos ciudadanos tengan "concepciones diferentes" y, a veces, irreconciliables del bien.

Dentro de la unidad de la ciudadanía coexisten, pues, plurales concepciones del bien, diversas formas de vida y muchos beneficios de esta diversidad humana.

En este contexto, la libertad convive con una igualdad básica (una concepción pública compartida de la justicia y de la cooperación) y con las diferencias en estilos de vida.

41.- La unión social no se basa ya en una determinada concepción religiosa de la persona o de la sociedad, sino en exigencias racionales y razonables del actuar de las personas humanas, sobre la base de derechos a libertades fundamentales.

Los ciudadanos son considerados como personas racionalmente autónomas. En su posición original, las personas no saben como será su futuro (velo de la ignorancia) y deben ponerse de acuerdo sobre un mínimo de libertades o derechos básicos fundamentales.

---

<sup>78</sup> RAWLS, J. *Sobre las libertades*. Op. Cit., p. 45, 122.

<sup>79</sup> RAWLS, J. *Sobre las libertades*. Op. Cit., p. 121.

42.- En este contexto que vamos describiendo, la sociedad se forma constituyendo un *contrato social* tácito, que implica:

- a) Ciudadanos iguales, plenamente autónomos.
- b) Que aceptan libremente las constricciones de lo razonable.
- c) Capaces de cooperación social, como lo más beneficioso para cada uno<sup>80</sup>.

Entre la estructura social y las personas de los socios se da una mutua interacción. Las personas necesitan "bienes primarios", requeridos como condiciones sociales y medios generales que permiten a las personas perseguir sus concepciones del bien y desarrollar sus potestades morales. Casi kantianamente, Rawls estableció que estos bienes primarios no se deducen de una sociedad histórica particular, sino que se tienen "a la luz de una concepción de la persona dada de antemano"<sup>81</sup>. En particular, Rawls establece los cinco *bienes primarios* para las personas, encabezados por la libertad:

- 1) Libertades básicas.
- 2) Libertad de movimiento y libre elección de ocupación.
- 3) Potestades y prerrogativas de cargos y puestos de responsabilidad.
- 4) Ingresos y riquezas, como medios para realizar fines.
- 5) Las bases sociales del respeto a uno mismo (qué bases estructurales ofrece una sociedad para que los socios tengan un sentido de la valía personal y capacidad para desarrollar y ejercer sus potestades morales).

43.- Pero las personas tienden también a la vida social, lo que las hace *iguales como socios* aunque éstos sigan siendo *diversos como personas*:

- 1) La necesidad de la complementariedad de los talentos humanos que posibilitan diversas formas de organización.
- 2) Lo que puede hacer una persona es superado, en mucho, si colaboran unas con otras.
- 3) Una apropiada noción de reciprocidad genera una idea de justicia.

44.- La libertad es un bien primario; pero, sin otros bienes, los socios no podrían vivir en libertad; por ejemplo, sin libertad económica para realizar los propios fines.

Esto genera el problema acerca de la distribución de los bienes materiales que son escasos. Podrían presentarse tres opciones:

- a) Esos bienes deben ser distribuidos de modos que todos tengan una cuo-

---

<sup>80</sup> RAWLS, J. *Sobre las libertades*. Op. Cit., p. 50.

<sup>81</sup> Luego de 1980, Rawls acentuará que éstos son bienes como cosas que se necesitan y requieren, no ya desde el punto de vista moral, sino desde un punto de vista *político* de las personas, "como ciudadanos que son miembros plenamente cooperativos de la sociedad" [Cfr. RAWLS, John. "Kantian Constructivism in Moral Theory." *Journal of Philosophy* (September 1980), Vol. 77, nº 9, pp. 515-572. Versión castellana: *Constructivismo kantiano en moral* en RODILLA, M.A. *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*. Madrid, Tecnos, 1986, p. 90].

- ta idéntica.
- b) La distribución igualitaria debería respetar las desigualdades que resultan de los libres intercambios.
  - c) Alguna institución debe intervenir para asegurar periódicamente cierta pauta de distribución.

Dado el velo de la ignorancia, -esto es, dado que cada socio no puede saber cómo será su futuro y no tener lo suficiente para desarrollar su condición de agente moral-, es razonable entonces intentar maximizar la cuota mínima de los bienes primarios para todos los socios. Si las cosas fuesen mal para una persona, ésta razonablemente debería elegir el menor de los males<sup>82</sup>. Pero también es sabido, por el segundo principio de la justicia, que cierta desigualdad en la posición original (en el origen de un contrato social) puede ser beneficiosa para todos, incluso para los que inicialmente reciben menos, si esta diferencia redundará luego en beneficio de los que menos tienen.

El aumento de la desigualdad es tolerable, entonces, si esto mejora la suerte de los que están peor. En consecuencia, se advierte que Rawls no identifica justicia con una igualdad en sentido estricto, o unívoco, sino en sentido análogo: en una parte igual (en las libertades y bienes primarios básicos) y en otra desigual (en todo lo que algunos socios pueden libremente lograr).

### ***Los procedimientos para afianzar los principios de justicia que combinan la libertad y la igualdad***

45.- Admitida la imaginada hipótesis de la posición de origen, Rawls, siguiendo la Constitución de los EEUU y su historia<sup>83</sup>, establece cuatro etapas para consolidar los procedimientos a seguir.

Importa tener en claro los principios que se acuerdan (pacto social) para constituir una sociedad; pero es igualmente importante no ser fanático de los principios políticos o morales; ver las conclusiones a las que nos llevan y poder ajustarlos, si es necesario, a los cambios históricos. Ese proceso de ajuste es llamado *equilibrio reflexivo*.

El procedimiento de equilibrio reflexivo implica, ante todo: a) *juicios morales bien ponderados*, al modo en que las personas suelen decir: "Esto es justo" o "Esto es inaceptable".

Implica, además, que: b) son *condiciones favorables para el ejercicio de la justicia*, para una decisión correcta, realizados con información adecuada, para llegar a conclusiones correctas, no para generar privilegios. c) Estos juicios manifiestan *el sentido de la justicia* general y permiten reflexionar sobre lo correcto de los principios de la justicia; y d) sobre la necesidad de corregirlos o de corregir nuestros juicios morales ponderados.

46.- Rawls advierte que es necesario poner en diálogo y discusión tanto los principios universales, al parecer evidentes, como los juicios que remiten

---

<sup>82</sup> RAWLS, John. *Teoría de la justicia*. Op. Cit., p. 150.

<sup>83</sup> RAWLS, John. *Teoría de la justicia*. Op. Cit., p. 188, nota 1.

a situaciones particulares al parecer bien fundados, de modo que el método no sea sólo inductivo (empirista) ni deductivo (racionalista).

El filósofo político no comienza a pensar desde el vacío y desde la carencia de historia, sino desde las tradiciones morales y cívicas del pueblo en el que vive, tratando de ser fiel a las tradiciones democráticas liberales.

Rawls está convencido de que la *democracia liberal* es un gran intento de construcción moral, aunque pueda ser discutida y mejorada. La democracia es un sistema de vida flexible que debe seguir fortaleciéndose con la meta de lograr una forma de convivencia social justa, en el respeto de la diversidad.

Por ello, es fundamental considerar cómo hacer compatibles la libertad de los ciudadanos con la justicia y con la diversidad de los mismos.

### ***Objeciones a la concepción sobre la relación entre libertad e igualdad***

47.- a) Los *utilitaristas* -que dominaban el pensamiento anglosajón, como Jeremy Bentham, James Mill y su hijo John Stuart Mill, Henri Sidgwick, Richard Hare o John Harsanyi- estiman que el bien común, el bien social, consiste en el bien útil promedio lograble por la mayor cantidad de socios en particular, según el bien de cada uno o interés individual.

No existe, según ellos, un bien común o general independientemente de los individuos.

El bien es lo que cada socio estima como bien particular, lo que mejor conviene a cada uno, aunque a veces se equivoquen. Cualquier otra solución -querer proteger a los demás, pensando por ellos, administrándoles sus bienes, asegurándoles la vida- es peor que ésta.

El bien común social del utilitarista consiste en un cálculo sobre la mayor felicidad para cada uno y para el mayor número de socios; y hay instrumentos matemáticos para realizar este cálculo.

La sencillez, claridad y tecnicidad que posibilita esta teoría hizo que el utilitarismo haya sido quizás la teoría más seguida por los economistas.

Por otra parte, los utilitaristas contemporáneos no creen que la teoría de Rawls tenga sustento, porque estiman que las personas en una posición ideal no elegirían los dos principios de la justicia, sino el principio del utilitarismo, buscando cada uno lo más útil para cada individuo<sup>84</sup>.

Los utilitaristas estiman que la posición de Rawls es conservadora pues piensa al hombre como a un ser temeroso de arriesgarse en el presente para tener más beneficios en el futuro. Estos riesgos, según los utilitaristas, son racionales y aceptados por muchas personas.

Además, los utilitaristas creen que su sistema no llevaría a una extrema riqueza por un lado y a una extrema pobreza por el otro, porque la utilidad marginal de una persona decrece cuanto más tiene una persona, agregándole cada vez menos bienestar al que ya tiene esa persona.

48.- b) Se suele llamar *libertaristas* a los liberales ortodoxos y fieles a la

---

<sup>84</sup> Cfr. HARSANYI, J. *Can the Maximin Principle Serve as a Base for Morality?* En *American Political Science Review*, 1975, n° 69, pp. 594-606. VAN PARIJA, P. *De la eficiencia a la libertad en Cuadernos del CLAEH* (Montevideo), 1998, n° 47, pp. 105-125.

no intervención del Estado, por ningún motivo, en los derechos individuales.

Estos liberales libertaristas -como Robert Nozick- tienen una confianza total en la práctica ilimitada de la libertad en el mercado, en la propiedad privada, en el derecho irrestricto de la herencia; y excluyen la intervención del Estado hasta en la exigencia de pagar los impuestos a los que consideran una forma de robo. El Estado debe tener una intervención mínima (*Estado mínimo*), limitándose éste a ser juez en caso de litigio, y a mantener la seguridad contra los robos.

Los libertaristas son defensores irrestrictos de la libertad individual en la vida privada (uso privado de las drogas, pornografía, etc.). En la vida pública, los lleva a oponerse al servicio militar obligatorio, a eliminar las barreras migratorias.

Para ellos, una teoría de la justicia es justa si lo que se logra aplicándola es justo, teniendo en cuenta que lo que alguien logra se lo merece. El gran principio que se debería tener presente consiste en admitir que *cada uno puede conservar lo que adquirió legítimamente, sin que nadie establezca cómo se distribuirán sus bienes*. La única distribución tolerable es la que cada uno desea hacer libremente. Lo que importa no es lo que tiene o no tiene una persona, sino el modo en llegar a tener lo que tiene, esto es, sin que se le coarte su libertad.

En esta concepción, no importan los valores de la igualdad, sino los de la libertad de iniciativa. Ésta es incompatible con la igualdad.

49.- Los *demócratas radicales* y los *socialistas* argumentan que la libertad, sin una igualdad real, es una libertad ficticia.

“Si bien puede parecer que los ciudadanos son efectivamente iguales, son demasiado amplias las desigualdades sociales y económicas que pueden surgir si la estructura básica no incluye las libertades básicas y una equitativa igualdad de oportunidades. Los que tienen mayor responsabilidad y riqueza pueden controlar el curso de la legislación en su propio provecho”<sup>85</sup>.

### ***Críticas de Rawls al utilitarismo***

50.- Según Rawls, el utilitarismo aplicado, por un lado, lleva a desigualdades crecientes y extremas; y, por otro, no ofrece garantías de respeto a los derechos humanos.

Desde el punto de vista moral, el utilitarismo no tiene en cuenta que las personas son fines en sí mismas y que no pueden ser reducidas a medios o útiles para otras personas o para la mayoría. Además, tiene presente sólo a los individuos, mas no cómo se distribuye el bienestar en la sociedad: el bien de la mayoría podría crecer mucho, pero a costa del empobrecimiento inhumano de la minoría sacrificada para que la mayoría esté mejor.

Rawls no cree que la utilidad marginal haga decrecer el deseo de mayor bienestar: existen mecanismos que estimulan a tener siempre más, generando situaciones que le exigen tener siempre más. Una persona inculta podría quedar satisfecha con una educación de baja calidad, pero una per-

---

<sup>85</sup> RAWLS, J. *Sobre las libertades*. Op. Cit., p. 71.

sona educada en grupos cultos desearía siempre una mejor educación, aumentándose las diferencias.

51.- El utilitarismo estima que este sistema también busca la utilidad global, pero que ésta se halla buscando cada uno su utilidad, sin crear un sobrante que podría ser mal utilizado por otro.

Rawls, por su parte, estima que todos podemos llegar a necesitar la ayuda de los demás y es razonable formar un bien común social distribuido al margen del bien utilitario de cada uno.

Rawls rechaza la idea de que sea razonable arriesgarse a lo menos si se trata no de lo que hacemos todos los días, sino de establecer una *situación original* (una carta institucional). Si en este caso, las personas eligen el utilitarismo, se arriesgarían a perder las libertades fundamentales y a dejar de vivir como personas morales. Según Rawls, además de buscar sus propios intereses, las personas tienen "sentimientos naturales humanos de unidad y simpatía"<sup>86</sup>.

### ***Críticas de Rawls a los libertaristas***

52.- La concepción de los libertaristas tiene dos supuestos. Primero que los hombres tienen derechos naturales anteriores al contrato social o surgimiento del Estado. El Estado debe reconocerlos. En segundo lugar, estos derechos son absolutos y nadie los puede limitar. Alguien tiene un derecho si lo tiene sin limitación alguna.

La crítica que se hace a los libertaristas se halla en que no es evidente que los hombres tengan derechos: a) antes de un pacto social; sino b) solo después del pacto social donde se los reconoce mutuamente; c) y aun en el caso de que se tengan derechos naturales, éstos no autorizan a imponérselos a otros. De hecho, históricamente, nadie puede probar que exista algún derecho universalmente aceptado<sup>87</sup>.

El Estado no está, pues, para proteger derechos preexistentes, sino para proteger ciertos cursos de acción. En las sociedades pluralistas modernas, no hay acuerdo sobre qué derechos son preexistentes.

53.- Según Robert Nozick, los derechos no pueden recibir ninguna limitación; mas esto sería aceptable ante todo si hubiesen derechos preexistentes a un pacto o convivencia social. En caso contrario, esta teoría pierde su sentido.

Si el Estado es creador de los derechos, entonces tiene legitimidad para limitarlos en su ejercicio. Según Kant, a quien sigue Rawls, antes del surgimiento del Estado no hay propiedad, sino posesión de hecho, puramente empírica, sin derecho para defender lo que se posee ante alguien más fuerte.

Nozick tendría razón a no admitir ninguna distribución social de las propiedades, si la propiedad fuese un derecho natural preexistente al Estado; pero si éste lo establece, entonces cae la teoría de Nozick.

---

<sup>86</sup> RAWLS, John. *Teoría de la justicia*. Op. Cit., p. 454.

<sup>87</sup> Cfr. MAC INTYRE, A. *Tras la virtud*. Barcelona, Crítica, 1987, p. 96.

Si la propiedad tiene su origen en el Estado creado por los socios, entonces tiene un origen social y los socios pueden poner restricciones al derecho de propiedad por ellos elegido en una sociedad.

### **Respuesta de Rawls a la crítica de los socialistas**

54.- Rawls estima que no solo hay que considerar la existencia de las libertades básicas, sino también el valor de las mismas. Ellas constituyen caminos y oportunidades legalmente protegidas que permiten ampliar el horizonte social incluso económico. Rawls ve claramente que “la ignorancia, la pobreza, la falta de medios materiales en general, impiden a las personas ejercer sus derechos y sacar partido de esas posibilidades”<sup>88</sup>.

Teniendo en cuenta esto, Rawls establece como parte del contrato inicial, *cinco bienes primarios* y el cuarto de ellos es “ingresos y riquezas, como medios para realizar fines”, sin los cuales las libertades no podrían realizarse. El contrato social, como es pensado por Rawls, no es puramente formal o procedimental, sino que para que pueda proceder o funcionar exige la existencia de ciertos bienes sustantivos, entre ellos, la existencia para los socios de ciertos ingresos y riquezas que pueda servir como medio para realizar los fines, especialmente el fin de ser personas morales. Ahora bien, son “personas morales las que tienen derecho a una justicia igual”<sup>89</sup> y todos los socios de la sociedad deben tener ingresos y riquezas como medios para realizar este fin (derecho a una justicia igual). Pero no debe entenderse la igualdad (a la justicia) como

“... la imposición de una igual distribución de todos los bienes primarios y no sólo de las libertades básicas. Creo que este principio ha de rechazarse por irracional, pues no permite que la sociedad satisfaga ciertos requisitos esenciales de la organización social, y saque partido de las consideraciones de eficiencia, y muchas otras”<sup>90</sup>.

55.- Salvada, pues, la igual justicia y los bienes y riquezas que la hagan posible -lo que para Rawls es un bien sustantivo-, la valía o utilidad de la libertad no es la misma para todos. El segundo principio del contrato social, o principio de diferencia, permite que algunos ciudadanos tengan mayores ingresos y riquezas y, por tanto, más medios para alcanzar otros fines.

Los dos principios en que se basa el contrato social primario “maximiza los *bienes primarios disponibles* para que los menos aventajados hagan uso de sus libertades básicas de que todos gozan”. La *igual libertad básica* tiene por fin “regular ciertos bienes primarios” y posibilitar que “todo el mundo tenga una oportunidad equitativa de tener un cargo público e influir en el resultado de las decisiones políticas”<sup>91</sup>. Las diferencias se toleran para que esta igual justicia política y social sea posible, en cuanto esta justicia garantiza las libertades básicas para todos. Con estas libertades, se puede asegurar un proceso político equitativo, especificado en una Constitución, y

<sup>88</sup> RAWLS, J. *Sobre las libertades*. Op. Cit., p. 71.

<sup>89</sup> RAWLS, John. *Teoría de la justicia*. Op. Cit., p. 456.

<sup>90</sup> RAWLS, J. *Sobre las libertades*. Op. Cit., p. 75

<sup>91</sup> RAWLS, J. *Sobre las libertades*. Op. Cit., pp. 72-73.



“está abierto a todos sobre la base de *una igualdad aproximada*”<sup>92</sup>.

56.- El hecho de que sea posible la democracia, entendida como participación en la organización y realización del proceso político, por parte de todos los ciudadanos, por ejemplo mediante las elecciones, es un valor sustantivo de la teoría de la justicia como imparcialidad. La imparcialidad en el procedimiento político y la garantía de las libertades políticas son la forma como la teoría de la justicia -entendida como imparcialidad- “intenta responder a la objeción de que *las libertades básicas son meramente formales*”<sup>93</sup>, de lo que lo acusan los socialistas.

Ya se ha afirmado que si se pierde la “igual libertad”, los individuos podrían perder tanto la libertad como la igualdad<sup>94</sup>. Las libertades básicas son bienes sustantivos y no solo formales porque permiten, por ejemplo, la libertad de pensamiento y expresión para mejorar las desigualdades injustas y procurar desigualdades justas.

“Reprimir la expresión subversiva es suprimir la discusión de las razones, y ello equivale a restringir el uso público libre e informado de nuestra razón para juzgar la justicia de la estructura básica y su política social”<sup>95</sup>.

57.- Queda claro que, para Rawls, la justicia no es igualdad de bienes económicos, sino *imparcialidad en el ejercicio de iguales libertades básicas*. La igualdad económica es un *ideal* al que puede aspirarse, siempre que no suprima la libertad; y deben aceptarse las desigualdades que la promuevan.

“Todos los valores sociales -libertad y oportunidad, ingreso y riqueza, así como las bases del respeto a sí mismo- habrán de ser distribuidos igualitariamente a menos que una distribución desigual de algunos o de todos estos valores redunde en una ventaja para todos”<sup>96</sup>.

### ***Difícil equilibrio entre el igual derecho a la libertad y la tolerancia de algunas desigualdades***

58.- Rawls ha recibido críticas de los libertaristas por no ser definitivamente liberal; y ha recibido quejas de los socialistas por no buscar adecuadamente la igualdad<sup>97</sup>.

El segundo de los dos principios de la justicia establecido por Rawls (*principio de tolerancia*) permite las diferencias en la adquisición de bienes, “desigualdades sociales y económicas”, siempre que esta diferencia redunde en bien de los que menos poseen. Mas esto podría llevar igualmente a una sociedad con grandes diferencias sociales, donde unos poseen muchísimo, aunque ayudaron mínimamente a mejorar la situación de los “miembros menos aventajados de la sociedad”.

<sup>92</sup> RAWLS, J. *Sobre las libertades*. Op. Cit., p. 77.

<sup>93</sup> RAWLS, J. *Sobre las libertades*. Op. Cit., pp. 74, 77.

<sup>94</sup> RAWLS, John. *Teoría de la justicia*. Op. Cit., p. 492.

<sup>95</sup> RAWLS, J. *Sobre las libertades*. Op. Cit., p. 94.

<sup>96</sup> RAWLS, John. *Teoría de la justicia*. Op. Cit., p. 67.

<sup>97</sup> Cfr. GARGARELLA, R. *La justicia después de Rawls*. Barcelona, Paidós, 1999.

En este caso, es pensable una sociedad que se vuelve más eficiente y productiva, pero también más desigual, sin oponerse al principio de diferencia.

59.- Ahora bien, una sociedad bien ordenada, donde funciona el principio de igualdad como imparcialidad, supone el ejercicio de la libertad (para dar un consentimiento libre) y la búsqueda de la igualdad, al menos en una "situación inicial de igualdad"<sup>98</sup>.

Buscando la base de la igualdad, Rawls admite tres niveles a los que se aplica el concepto de igualdad. Se trata de una base sustantivamente igual para una igualdad en la forma de proceder de las personas en una sociedad bien organizada:

- a) En un primer nivel, igualdad implica "la aplicación imparcial y la interpretación coherente de normas", en el contexto de la sociedad, entendida como administración de sistemas públicos de normas.
- b) En un segundo nivel, la igualdad requiere "que a todas las personas se asignen derechos básicos iguales".
- c) En un tercer nivel, la igualdad se aplica "a las personas morales que tienen derecho a una justicia igual"<sup>99</sup>. Las personas morales son capaces de: 1) tener (y se supone de adquirir) un sentido de su bien (expresado en un proyecto racional de vida); y 2) de tener (y adquirir) un sentido de la justicia, de aplicar y actuar según principios de justicia, al menos en un grado mínimo.

60.- Los dos primeros niveles dependen lógicamente del tercero. La capacidad de obrar según un sentido de su bien, da a la libertad el derecho de obrar y de no ser impedida en su accionar. "Nada impide pensar que una capacidad natural constituye la base de la igualdad"<sup>100</sup>.

Como se advierte, se da también esta otra gradación: 1) existe primero un sentido del bien (elemento moral), en la concepción de Rawls. 2) De este sentido del bien, es posible establecer el sentido mínimo de la justicia como aplicación imparcial de normas. 3) Esto hacer surgir el derecho. "La capacidad mínima de un sentido de la justicia asegura que todos tengan derechos iguales"<sup>101</sup>.

Una sociedad bien organizada es aquella que es eficiente en el ejercicio de la justicia pública y considera a sus miembros como personas libres y con la "misma igualdad moral", o sea, con iguales derechos en libertades básicas, por lo que merece igual respeto y consideración<sup>102</sup>. La sociedad así estructurada favorece los intereses de orden superior a las partes interesadas.

61.- Los derechos naturales (y entre ellos, de manera particular, el derecho a una igualdad de justicia) dependen solamente de "ciertos atributos naturales

---

<sup>98</sup> RAWLS, John. *Teoría de la justicia*. Op. Cit., p. 477.

<sup>99</sup> RAWLS, John. *Teoría de la justicia*. Op. Cit., p. 456.

<sup>100</sup> RAWLS, John. *Teoría de la justicia*. Op. Cit., p. 459.

<sup>101</sup> RAWLS, John. *Teoría de la justicia*. Op. Cit., p. 461.

<sup>102</sup> RAWLS, John. *Teoría de la justicia*. Op. Cit., pp. 489-490.

cuya presencia puede comprobarse mediante la razón natural, empleando métodos de investigación de sentido común”.

Los derechos naturales se asignan, desde el principio a las personas. La justicia, entendida “como imparcialidad tiene los sellos distintivos de una teoría de derechos naturales”<sup>103</sup>.

Los derechos naturales no deben ser interpretados solo como “un principio de procedimiento” igual, de modo que ninguno tenga derecho a un tratamiento preferencial.

“La auténtica seguridad de la igualdad descansa en el contenido de los principios de la justicia y no en esas presunciones procesales... La igualdad se apoya en los hechos generales de la naturaleza y no simplemente en una norma procesal sin fuerza sustantiva”<sup>104</sup>.

Se dan, pues, unos rasgos antropológicos de base (búsqueda de un bien, y libertad como capacidad<sup>105</sup> de la persona para hacerlo) para el establecimiento de una sociedad ordenada mediante la justicia.

62.- Considerar la igualdad como una posibilidad para una libertad que genera diferencias, da lugar al tema de la envidia como expresión de rencor y hostilidad hacia quien tiene un mayor bien. La envidia supone una “aversión a las disparidades en bienes objetivos”<sup>106</sup>.

La *envidia*, considerada colectivamente, es perjudicial, pues tiende a empeorar las situaciones de ambas clases rivales, con tal que se reduzcan las diferencias.

Desde la perspectiva de Rawls, una forma de atenuar la envidia general consiste en considerar a la sociedad como un pacto social, lo que posibilita la autoestimación de cada socio que participa libremente. Otra forma se halla en considerar que la justicia es recíproca en el trato de los derechos de cada socio.

63.- Mas Rawls estima que la mayor parte de los socios de una sociedad no son afectados por la envidia, sino que “hacen lo que les parece mejor a juzgar de su propio proyecto de vida, sin desanimarse por las mayores comodidades y satisfacciones de los otros”<sup>107</sup>.

Indudablemente que la envidia puede basarse en el sentido que los hombres tienen de su propio valor, de su situación institucional y de su posición de ingresos; pero ésta es, según Rawls, una “envidia excusable”, dado que algunas desigualdades están admitidas en la situación inicial cuando se hace el pacto social de una sociedad liberal, que tiene en cuenta derechos individuales y adquisiciones individuales previas.

Rawls estima que una persona puede considerarse feliz si es efi-

---

<sup>103</sup> RAWLS, John. *Teoría de la justicia*. Op. Cit., p. 457, nota 30.

<sup>104</sup> RAWLS, John. *Teoría de la justicia*. Op. Cit., p. 458.

<sup>105</sup> La capacidad moral no implica necesariamente su realización, por ello, los niños tienen iguales derechos, en las debidas circunstancias, ejercidos por los tutores. El hecho de que las personas puedan reconocer la justicia (independientemente del valor intrínseco de cada persona) hace que tengan igual derecho a la justicia.

<sup>106</sup> RAWLS, John. *Teoría de la justicia*. Op. Cit., p. 483.

<sup>107</sup> RAWLS, John. *Teoría de la justicia*. Op. Cit., p. 491.

ciente en el logro de su proyecto de vida y tiene buenas razones para creer que su éxito continuará; pero “los proyectos deben ajustarse a las condiciones de nuestra vida”<sup>108</sup>.

### **Organización política democrática**

64.- La aceptación de un acuerdo o pacto social originario exige la aceptación de libertades básicas. Éstas, a su vez, exigen alguna forma de régimen democrático representativo que proteja las libertades de expresión política, de prensa, de reunión, de conciencia, de asociación, etc.

Estas libertades, adecuadamente protegidas en la Constitución de una nación, aseguran la “cooperación social que mantienen ciudadanos iguales en una sociedad bien organizada”<sup>109</sup>.

La Constitución política, que se deriva de un acuerdo social originario basado en las libertades básicas, es un procedimiento jurídico y político que debe incorporar las libertades políticas iguales.

Las libertades básicas -como la libertad de pensamiento- posibilitan mejorar el sistema sociopolítico de vida democrática, discutir las ideas, ver las razones y proponer otras. No puede suprimir la discusión de ideas subversivas -éstas suelen ser signos de alerta, indicaciones de cambios fundamentales necesarios-, pero los cambios deben hacerse dentro de la democracia: una democracia se mejora con democracia más transparente y participativa.

Se consideran ilegítimas las acciones que van dirigidas a cambiar el pacto social, por parte de un grupo, con un uso ilegítimo de la fuerza; y este uso es ilegítimo por no estar aceptado entre las proposiciones básicas del pacto social (como la supresión de las libertades básicas de los ciudadanos).

### **Sistemas económicos y acuerdo social**

65.- En una sociedad, se distingue el sector público del sector privado e interesa saber cuánto influye el factor económico en la defensa de la libertad y la igualdad ante la ley.

“Un sistema económico regula qué cosas se producen y por qué medios, quién las recibe, a cambio de qué contribuciones, y qué fracción de recursos sociales dedica al ahorro y a la provisión de bienes públicos. Idealmente todos estos aspectos deberían ser resueltos por medios que satisfagan los dos principios de la justicia”<sup>110</sup>.

En la concepción de Rawls, la *economía queda, pues, sometida a la política y ésta a los principios morales* establecidos en el pacto social.

Para que la sociedad funcione y, en ella, la economía, es necesario un acuerdo colectivo, y todos quieren asegurarse que se cumplirá si cum-

---

<sup>108</sup> RAWLS, John. *Teoría de la justicia*. Op. Cit., p. 496.

<sup>109</sup> RAWLS, J. *Sobre las libertades*. Op. Cit., p. 85.

<sup>110</sup> RAWLS, John. *Teoría de la justicia*. Op. Cit., p. 249.

plen su parte voluntariamente. Esto supone un grado de confianza mutua; pero para los que no cumplen se requiere la exigencia y vigencia de la ley con el poder de coacción que surge del gobierno legítimo.

66.- El bien público varía según las diversas formas de gobierno. El sector público, en el socialismo, por ejemplo, es grande: está constituido por empresas estatales, dirigidas por empleados públicos y consejos de obreros.

En una economía de propiedad privada, el número de empresas estatales es pequeño, limitados a casos especiales como el sector de los servicios públicos y transportes.

En este contexto, Rawls estima que la competencia mejora la eficiencia, salvando las libertades básicas de los socios particulares. Un sistema de mercado competitivo no requiere gran regulación.

“De acuerdo con la decisión política obtenida democráticamente, el gobierno regula el clima económico ajustando ciertos elementos bajo su control, tales como la cantidad total de inversión, la tasa de interés y la cantidad de dinero, etc. No hay necesidad de una programación excesiva. Los consumidores y las empresas son libres de tomar sus decisiones independientemente, sujetos a las condiciones generales de la economía”<sup>111</sup>.

### ***Justicia como igual justicia distributiva o social***

67.- Adviértase que la *justicia distributiva* o social de la que habla Rawls es estructural en los procedimientos, “condiciones equitativas de trans-fondo”: tiene que ver con el mantenimiento a largo plazo de un sistema imparcial, eficiente y productivo de cooperación social. No debe confundírsela con la *justicia asignativa* -a la que no se refiere Rawls-, como por ejemplo, el asignar un paquete dado de mercancías entre diversos individuos, cuyas necesidades particulares son conocidas y no han cooperado en absoluto en la producción de las mercancías. Aunque se asegurase, inicialmente, una justa distribución de bienes, de poco serviría si no se asegurasen las distribuciones ulteriores mediante formas estructurales justas.

Las *desigualdades*, desde el punto de vista de la vida de las personas, se ven afectadas por tres clases de contingencias: a) su clase social de origen (en la que nacen y se desarrollan antes de la edad de la razón); b) sus dotes innatas (aún no desarrolladas pero que pueden desarrollar, según la clase social de origen); c) su buena o mala fortuna o suerte (accidentes, desempleo involuntario, depresión económica regional). Lo que le interesa a Rawls es intentar que esas desigualdades no sigan su propio curso, “sin instituir regulaciones necesarias para preservar la justicia de trans-fondo” o estructural.

68.- Desde el punto de vista estructural, puede existir un sistema de apropiación privada que sea actualmente justo, pero ello “no implica que las formas históricas sean justas o siquiera tolerables y, desde luego, lo mismo

---

<sup>111</sup> RAWLS, John. *Teoría de la justicia*. Op. Cit., p. 255.

ocurre con el socialismo”<sup>112</sup>.

Puestos, hipotéticamente, en una situación social inicial, la justicia significa igualdad en la aceptación de un pacto. Esta igualdad se logra mediante un acuerdo social realizado entre los socios de una sociedad que comenzará a existir desde el momento en que los socios acepten, por igual, lo pactado.

Reducida a *un solo principio*, la sociedad se reduciría a cumplir libremente un principio de igualdad, de *igualdad distributiva*:

“Todos los bienes primarios -libertad, igualdad de oportunidades, renta, riqueza, y bases de respeto mutuo-, *han de ser distribuidos de un modo igual*, a menos que una distribución desigual de uno o de todos estos bienes redunde en beneficio de los menos aventajados”<sup>113</sup>.

Sólo en el caso de que esta igualdad pueda lograrse mejor, a largo plazo, con una cierta desigualdad, ésta es aceptable. La tolerancia de la desigualdad está, pues, en función de la igualdad futura o creciente para los menos aventajados.

Para que *la justicia sea distributiva*:

- a) El Estado debe preocuparse por crear una igualdad de oportunidades (“no solo una igualdad formal”) entre los socios, en enseñanza y cultura.
- b) El principio de diferencia da valor al *principio de compensación*. Este principio afirma que “las desigualdades inmerecidas requieren una compensación”, como las desigualdades de nacimiento y de dotes naturales.
- c) “La sociedad tendrá que dar mayor atención a quienes tienen menos dotes naturales” y a quienes nacieron en posiciones sociales menos favorables.
- d) Se debería aplicar mejores recursos en educación para los menos inteligentes en los primeros años escolares, para proporcionar una “auténtica igualdad de oportunidades”<sup>114</sup>.

69.- La distribución natural no es ni justa ni injusta, como el hecho de nacer en una determina posición social. Lo que puede ser justo o injusto es el modo en cómo las instituciones actúan ante tales hechos. Las sociedades aristocráticas, por ejemplo, incorporan, en su estructura básica o constitucional, “la arbitrariedad a la naturaleza”<sup>115</sup>.

La justicia distributiva implica pensar estructuralmente en la *reciprocidad*, en el beneficio mutuo, en la armonía de intereses. En la Modernidad se ha insistido en el principio de libertad e igualdad y, si bien la idea de fraternidad ha tenido un lugar importante, se la ha confundido con lazos sentimentales; no se ha pensado lamentablemente que sea una idea de justicia política y social.

---

<sup>112</sup> RAWLS, John. *Teoría de la justicia*. Op. Cit., p. 257.

<sup>113</sup> RAWLS, John. *Teoría de la justicia*. Op. Cit., p. 281.

<sup>114</sup> RAWLS, John. *Teoría de la justicia*. Op. Cit., p. 103.

<sup>115</sup> RAWLS, John. *Teoría de la justicia*. Op. Cit., p. 104.

“El principio de diferencia parece corresponder al significado natural de fraternidad: a saber, a la idea de no querer tener mayores ventajas a menos que esto sea en beneficio de quienes están peor situados”<sup>116</sup>.

En el ámbito económico, la igualdad de oportunidades se salva si el Estado establece restricciones para evitar monopolios.

“Finalmente, el gobierno garantiza un mínimo social, bien por asignaciones familiares y subsidios especiales, por enfermedad y desempleo, o, más sistemáticamente, por medios tales como un complemento graduado al ingreso, llamado impuesto negativo sobre la renta”<sup>117</sup>.

70.- Una vez que se obtiene un mínimo social adecuado entre los socios de una sociedad, mediante transferencias del Estado a los ciudadanos menos aventajados, puede ser perfectamente justo que el resto de la renta total se determine mediante un sistema de precios, si el mercado es eficaz y libre de monopolios y restricciones externas.

Para satisfacer los principios de la justicia se requiere respetar la *igual libertad y la igualdad de oportunidades*. La renta total de los menos aventajados (lograda con salarios y, además con transferencias del Estado) debería ser tal que maximice sus expectativas a largo plazo de alcanzar la igualdad social.

Como *ejercicio público de la justicia distributiva*, Rawls propone también revisar frecuentemente las tributaciones de los socios y realizar “reajustes necesarios a los derechos de propiedad”. Se puede utilizar, para ello, por ejemplo, ciertos impuestos a las donaciones y sucesiones, y establecer restricciones a los derechos de herencia. Los impuestos no deben ser vistos solamente como formas de recabar ingresos (ceder dinero al gobierno); sino para “corregir, gradual y continuamente, la distribución de riqueza y prevenir las concentraciones de poder perjudiciales para la equidad de la libertad política y la justa igualdad de oportunidades”<sup>118</sup>.

71.- Las restricciones al derecho de herencia, no supone la supresión de la misma. “La herencia es permisible siempre que la desigualdad resultante vaya en ventaja de los menos afortunados y sea compatible con la libertad y la justa igualdad de oportunidades”<sup>119</sup>.

Si bien estos temas dependen de juicios políticos, éstos no pueden ir contra los principios fundamentales de la justicia y, en general, Rawls se inclina por los *impuestos proporcionales a las rentas*, como parte de un esquema ideal para una sociedad bien ordenada.

Rawls se opone a una concepción perfeccionista, a una visión ideal de la sociedad. En la práctica se debe elegir entre varias soluciones imper-

---

<sup>116</sup> RAWLS, John. *Teoría de la justicia*. Op. Cit., p. 107.

<sup>117</sup> RAWLS, John. *Teoría de la justicia*. Op. Cit., p. 258. Cfr. RAWLS, John. “Giustizia distributiva” in Ferrera Maurizio and Gastaldo, Piero (Eds.) *Le Ragioni della Giustizia, Biblioteca della libertà*, 1977, n° 65/66, pp. 45-80.

<sup>118</sup> RAWLS, John. *Teoría de la justicia*. Op. Cit., p. 259.

<sup>119</sup> RAWLS, John. *Teoría de la justicia*. Op. Cit., p. 260.

fectas y, si se busca un esquema ideal, es para encontrar el esquema menos injusto posible.

En este contexto, por ejemplo, "el mercado no es, desde luego, una solución ideal; pero, ciertamente, dadas las instituciones básicas necesarias, se eliminan los peores aspectos de la llamada esclavitud de los salarios"<sup>120</sup>. No parece ser peor que otro sistema regulado socialmente, dirigido centralmente y controlado por la burocracia.

72.- El uso del *sistema de mercado* implica una razonable autonomía. Cubre además, mejor, la motivación social de los propios intereses, sin implicar "que los hombres sean egoístas"<sup>121</sup>.

Rawls no busca una sociedad donde todos tengan el máximo de bienestar, más allá de lo deseable por justicia. Le interesa saber que, en su sistema de justicia, *la libertad puede conciliarse con la búsqueda de la igualdad entre los socios*, aunque a veces haya que admitir desigualdades para acercarse luego a una mayor igualdad social.

Rawls considera que el primer principio de justicia garantiza "una libertad igual". Estima que la justicia como *imparcialidad* "realza la acción del principio de reciprocidad", en el contexto del aprecio de los derechos de todos<sup>122</sup>.

Rawls no quiere reducir la sociabilidad a los derechos y a una lucha entre abogados. Estima plenamente la sociabilidad humana pero, pero sin su ubicación en el derecho y, en la justicia, quedaría trivializada.

"La naturaleza social de la humanidad se manifiesta claramente en el contraste con la concepción de la sociedad privada. Así, los seres humanos tienen, de hecho, objetivos finales compartidos, y valoran sus instituciones y actividades comunes como buenas en sí mismas. Nos necesitamos unos a otros como participantes de unos modos de vida y comprometidos en la persecución de los propios objetivos; y los éxitos y las satisfacciones de los demás son necesarios y halagüeños para nuestro propio bien"<sup>123</sup>.

En la misma idea de contrato, está la idea de justicia como imparcialidad. La palabra *contrato* implica "la condición de que la división correcta de ventajas tiene que hacerse conforme a principios aceptables para todas las partes"<sup>124</sup>. La sociedad, por otra parte, no es considerada por Rawls como un lugar predominante de lucha, sino "como una empresa de cooperación para mutuo beneficio", aunque no obstante ello, está marcada a la vez por la identidad de intereses y por conflictos<sup>125</sup>.

---

<sup>120</sup> RAWLS, John. *Teoría de la justicia*. Op. Cit., p. 262.

<sup>121</sup> RAWLS, John. *Teoría de la justicia*. Op. Cit., p. 263. Adela Cortina ha criticado el concepto de autonomía, utilizado por Rawls, en cuanto parece no reconocerse la alteridad en la misma conciencia de autonomía. Propone, en consecuencia, reconstruir el concepto de autonomía, ubicándola en el ámbito de la moral y la reciprocidad. Cfr. CORTINA, A. *Ética aplicada y democracia radical*. Madrid, Tecnos, 1993, p. 131.

<sup>122</sup> RAWLS, John. *Teoría de la justicia*. Op. Cit., p. 451. Cfr. RAWLS, John. "Justice as Reciprocity" in Gorovitz, Samuel (Ed.) *Utilitarianism: John Stuart Mill: With Critical Essays*. New York, Bobbs-Merrill, 1971, pp. 242-268.

<sup>123</sup> RAWLS, John. *Teoría de la justicia*. Op. Cit., p. 472

<sup>124</sup> RAWLS, J. *A Theory of Justice*. Cambridge, Harvard University Press, 1971, p. 16.

<sup>125</sup> RAWLS, John. *Teoría de la justicia*. Op. Cit., p. 470.





## SEGUNDA PARTE

### LA JUSTICIA COMO CONSTRUCTIVISMO POLÍTICO (EL SEGUNDO RAWLS)

#### *¿Un nuevo Rawls en la década de los '80?*

73.- John Rawls ha pretendido fundar en sus primeros escritos una teoría filosófica de la justicia, enraizada en una concepción de la persona entendida como agente moral, al modo que la había pensado Kant. Se trataba de encontrar una teoría que pudiese ser universal, válida desde todos los puntos de vista temporales. Sobre esta base, los hombres, mediante un contrato social, construían la sociedad (*constructivismo moral kantiano*), estableciendo como fundamento la justicia, entendida como imparcialidad.

Mas en la década de 1980, Rawls comienza a repensar su pacífica aceptación de aspectos fundamentales de la visión kantiana<sup>126</sup>, y se inclina a considerar a la personas a partir de la cultura política de la sociedad liberal democrática en la que viven (*constructivismo político*)<sup>127</sup>.

De este modo, lentamente, Rawls (que sigue admitiendo que su teoría es kantiana) se separa de una visión trascendental (transtemporal, esencialista) de la persona; y se hace ahora dependiente de las decisiones políticas de las personas, mediante la aceptación de un contrato social, siguiendo en esto una tradición política e histórica de su país, EEUU, democrática y liberal, de la persona<sup>128</sup>.

Se trata de un *corte epistemológico*: la política ya no se fundará en una concepción filosófica de la persona. Prescindirá de este fundamento (dejándolo en el campo de las disputas filosóficas y personales), y fundará su teoría en la idea de un *contrato* que los socios -más allá del pluralismo de sus opiniones- aceptarán mutuamente.

74.- La misma dirección se advierte en los apuntes de las clases de Rawls, de la década 1980-1990, fecha ésta de la última revisión del ma-

---

<sup>126</sup> Cfr. RAWLS, John. "Kantian Constructivism in Moral Theory." *Journal of Philosophy* (September 1980), Vol. 77, nº 9, pp. 515-572. Versión castellana: *Constructivismo kantiano en moral* en RODILLA, M.A. (E.) *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*. Madrid, Tecnos, 1986, pp. 137-186.

<sup>127</sup> Cfr. RAWLS, John. "Justice as Fairness: Political not Metaphysical" in *Philosophy & Public Affairs* (Summer 1985), Vol. 14, nº 3, pp. 223-251. RAWLS, John. *Political Liberalism*. New York, Columbia University Press, 1993. Versión castellana: *Liberalismo político*. México, FCE, 2003, p. 23. MEJÍA QUINTANA, O. *De la concepción metafísica a la concepción política de la justicia como equidad* en *John Rawls en Revista de Filosofía* (Universidad Iberoamericana), 2010, 127, pp. 47-76.

<sup>128</sup> Cfr. RAWLS, J. *Sobre las libertades*. Op. Cit., p. 35.

nuscrito titulado *Justice as Fairness: A Restatement* (publicado en 2001)<sup>129</sup>. Después de esta revisión, ya no se acentúa la condición moral de las personas, ni una autoridad moral o trascendente, ni la naturaleza humana, como base de la justicia. La justicia se basa ahora, cada vez más, en una solución política, concertada para la convivencia, entendida como *justicia política*, entre personas con diversas concepciones de vida.

“Los términos equitativos de cooperación social han de venir dados por un acuerdo alcanzado por los que participan en ella. Esto se explica en parte por el hecho de que, dado el supuesto del pluralismo razonable, los ciudadanos no pueden convenir en ninguna autoridad moral, digamos que un texto sagrado o una institución religiosa o una tradición. Tampoco puede convenir en un orden moral de valores o en los dictados de lo que algunos llaman derecho natural. Así pues, ¿qué mejor alternativa hay que un acuerdo entre los miembros ciudadanos, alcanzado bajo condiciones que son equitativas para todos?”<sup>130</sup>

Es de capital importancia para entender, -de ahora en adelante, 1980-, a Rawls, tener presente que él habla de una *justicia política*, esto es, de una justicia constituida por los socios al elaborar, generar o aceptar una Constitución política de sus respectivas sociedades.

No debe entenderse lo “político”, como si fuese primeramente “partidario”, o procedente de la decisión de un partido político. Rawls entiende *lo político como la decisión libre* de los hombres que deciden participar como ciudadanos en un contrato social.

La ley natural, las opiniones morales, la suprema ley del pueblo, queda ahora concretada en el pacto o contrato social plasmado en la Constitución que es la ley, base y origen de la justicia política de un Estado moderno. Establecido el pacto y establecida la Constitución en la que se incluyen (o pueden incluirse) los derechos naturales, éstos -sin ser negados- se convierten también y ahora en derechos políticos; y es desde dentro de la Constitución que ahora se podrán rever -si es necesario, y a través del tiempo- los derechos naturales.

“En la etapa de la convención constitucional, tras haber elegido los principios de la justicia en la posición originaria, adoptamos una Constitución que, con su carta de derechos y otras disposiciones, restringe la legislación de la mayoría en el modo en que se puede cargar con libertades básicas tales como la libertad de conciencia y las libertades de expresión y pensamiento. De esta manera, restringe la soberanía popular expresada en la legislación. En la justicia como equidad, estas libertades básicas no se encuentran en un dominio prepolítico. Los valores no públicos no son considerados, como pudieran serlo en alguna doctrina comprensiva (así el intuicionismo racional o el derecho natural), como ontológicamente anteriores y por dicha razón anteriores a los valores políticos. Algunos ciudadanos sostienen sin duda este punto de

---

<sup>129</sup> RAWLS, John. *Justice as Fairness: A Restatement*. Cambridge, Harvard University Press, 2001, edited by Erin Kelly. Versión castellana: *La justicia como equidad. Una reformulación*. Barcelona, Paidós, 2004.

<sup>130</sup> RAWLS, John. *La justicia como equidad*. Op. Cit., p. 39. Cfr. RAWLS, John. "Justice as Fairness: Political not Metaphysical" in *Philosophy & Public Affairs* (Summer 1985), Vol. 14, nº 3, pp. 223-251.

vista, pero ésta es otra cuestión. No es parte de la justicia como equidad. Esta concepción permite -pero no exige- que las libertades básicas se hallen incorporadas en la constitución y sean protegidas como derechos constitucionales sobre las bases de las deliberaciones y juicios de los ciudadanos a lo largo del tiempo”<sup>131</sup>.

75.- También la concepción de la persona pasa a ser *una concepción política de la persona*, y no ya metafísica, moral o psicológica. En una sociedad democrática, los socios no son juzgados por la noción de bien que defienden, ni por los contenidos de la noción de bien; sino por ser ciudadanos, miembros plenamente cooperativos de la sociedad.

La idea de personas libres e iguales se deduce del pensamiento y de la práctica -responsabilidad y política- de la cooperación<sup>132</sup>.

Los bienes primarios, que antes parecían tener un carácter *a priori*, pasan a encuadrarse a la justicia como imparcialidad “en cuanto concepción política de la justicia”<sup>133</sup>.

La libertad y el derecho también se secularizan; no se oponen necesariamente a concepciones morales, pero se prescinde de ellas, en el ámbito político. Los ciudadanos se conciben a sí mismos como libres, y el derecho queda liberado de las concepciones morales y metafísicas sobre el bien, esto es, se desliga de ellas en cuanto pretenden ser fuentes autojustificadoras de exigencias válidas en una sociedad.

Ahora la libertad y el derecho tienen su propio peso. La sociedad es entendida como “un sistema equitativo de cooperación; un ciudadano es aquel que puede ser un participante libre e igual durante toda una vida”<sup>134</sup>.

Las ideas de *libertad e igualdad* se centran ahora en la idea de cooperación, política y social, y de aquí surge la idea de una sociedad bien ordenada, esto es, *legalmente legítima mediante un acuerdo social* que da una justificación pública a las acciones.

“Un rasgo esencial de una sociedad bien ordenada es que su concepción pública de la justicia política establece una base compartida que permite a los ciudadanos justificar mutuamente sus juicios políticos: cada uno coopera, política y socialmente, con el resto en condiciones que todos pueden avalar como justas. Esto es lo que significa justificación pública”<sup>135</sup>.

76.- La libertad y la igualdad se centran ahora en el *consenso* público: el que construye y se expresa en un acuerdo político, realizado mediante el uso de la *razón pública*. Como en casos anteriores, Rawls sigue utilizando términos aparentemente kantianos, pero en realidad les ha cambiado el sentido. El “uso público de la propia razón” que describe Kant<sup>136</sup> tiene poco en común con el concepto de razón pública que presenta Rawls.

---

<sup>131</sup> HABERMAS, Jürgen - RAWLS, John. *Debate sobre el liberalismo político*. Barcelona, Paidós, 1998, p. 110.

<sup>132</sup> RAWLS, John. *La justicia como equidad*. Op. Cit., pp. 44-46, 49.

<sup>133</sup> RAWLS, John. *La justicia como equidad*. Op. Cit., p. 93.

<sup>134</sup> RAWLS, John. *La justicia como equidad*. Op. Cit., p. 49. Cfr. HABERMAS, J. - RAWLS, J. *Debate sobre el liberalismo político*. Barcelona, Paidós, 1998, p. 84.

<sup>135</sup> RAWLS, John. *La justicia como equidad*. Op. Cit., pp. 52-53.

<sup>136</sup> Cfr. KANT, I *¿Qué es la Ilustración?* En *Filosofía de la Historia*. Bs. As., Nova, 1964, p. 61.

En el *uso de la razón pública*, se ejercita la libertad y la igualdad *propia de los socios*, en cuanto socios, en una sociedad humana, políticamente democrática. La razón pública no es la razón o el razonamiento de los individuos en cuanto individuos o de las asociaciones dentro de la sociedad (iglesias, universidades)<sup>137</sup>.

La justificación pública parte de algún consenso o pacto previo, o sea, de premisas que las diversas personas, supuestamente libres e iguales, y plenamente capaces de razón, pueden razonablemente compartir y libremente suscribir<sup>138</sup>. El *uso de la razón pública* implica -casi rousseauniana- el ejercicio político que realizan los socios, en la *participación y transparencia igualitaria*, en una política democrática.

“El motivo para introducir la idea de razón pública es éste: si bien el poder político es siempre coercitivo -respaldado como está por el monopolio gubernamental de la fuerza legal-, en una sociedad democrática es a la vez el poder del público, es decir, el poder de ciudadanos libres e iguales considerados como una corporación”<sup>139</sup>.

El uso de la *razón pública* es, por una parte, expresión del igual poder político de los socios, una expresión de igualdad política; y, por otra, un recurso para fundar las acciones políticas en un consenso en el “que todos los ciudadanos puedan aceptar públicamente a la luz de su propia razón” las esencias constitucionales y las cuestiones de justicia básica.

Rawls busca una forma de convivencia dentro de una sociedad política democrática, de modo que se pueda dar un gobierno justo, entre socios libres e iguales en cuanto socios, en el nivel institucional; pero no en cuanto a los bienes e ingresos o fortunas que poseen los socios.

77.- Rawls ha ido marcando más precisamente que “la igualdad equitativa” o *imparcial* de oportunidades y libertades significa para él “lo mismo que igualdad liberal”. En el nivel institucional, debería existir una oportunidad de llegar a puestos de gobierno *no sólo formal*, sino real de llegar a ocuparlos con “las mismas perspectivas de éxito independientemente de su clase social de origen”<sup>140</sup>.

Este filósofo ha insistido que su propuesta no es solo procedimental o formal; sino *institucionalmente imparcial*. No busca, por ejemplo, solo la libertad de mercado; sino que esta libertad no lleve a una dominación institucional y política, por ejemplo, controlando las concentraciones excesivas de propiedad. Busca, además, reales oportunidades de educación que permitan cambios en los niveles sociales de los socios.

*“Un sistema de libre mercado debe establecerse en un marco de instituciones políticas y legales que ajuste la tendencia a largo plazo de las fuerzas económicas a fin de prevenir las concentraciones excesivas de propiedad y*

---

<sup>137</sup> Cfr. ARANDA FRAGA, F. “La idea de ‘razón pública’ (y su revisión) en el último Rawls” en *Philosophica*, 2003, nº 21, pp. 5-31.

<sup>138</sup> RAWLS, John. *La justicia como equidad*. Op. Cit., p. 53.

<sup>139</sup> RAWLS, John. *La justicia como equidad*. Op. Cit., p. 131.

<sup>140</sup> RAWLS, John. *La justicia como equidad*. Op. Cit., p. 74.

riqueza, especialmente de aquellas que conducen a la dominación política. La sociedad también debe establecer, entre otras cosas, iguales oportunidades de educación para todos independientemente de la renta de la familia<sup>141</sup>.

78.- Rawls perfila, pues, un sistema político, liberal institucionalmente, con sentido social cooperativo y participativo, tendiente a mantener su funcionamiento, lo que implica un *cierto control de modo que el poder económico no domine el poder político* de los socios.

Rawls tiende a elaborar una teoría de una ciudadanía para iguales, "un estatus que todos poseen, en su calidad de personas libres e iguales"; y, en esto dice conservar la solución de Rousseau (con modificaciones). La idea de *igualdad* tiene, pues, para Rawls, "una *importancia intrínseca* en el más alto nivel". Sólo desde el punto de vista de los ciudadanos como iguales pueden entenderse la justificación de otras desigualdades<sup>142</sup>.

Se advierte, entonces, la preocupación de Rawls por sostener un *liberalismo* (donde las libertades básicas son el valor principal del sistema político), pero con una *dimensión social* (donde la igualdad tiene una importancia intrínseca al sistema).

79.- Si bien Rawls había admitido ya que -como *ejercicio público de la justicia distributiva*-, se debía revisar frecuentemente las tributaciones de los socios y realizar "reajustes necesarios a los derechos de propiedad", fue luego aclarando más extensamente el tema del derecho a la propiedad privada.

Entre los *derechos básicos* (mencionados en la *Teoría de la justicia* como *bienes básicos*) Rawls indica que está "el derecho a tener y mantener el uso exclusivo de la propiedad personal". Sin esta propiedad no habría base material suficiente para la independencia personal y para el autorrespeto, esenciales en función del desarrollo de las facultades morales. El *derecho a la propiedad privada* es un derecho general; pero *no es básico* tener una propiedad más amplia que la personal para la función mencionada, como sería *privatizar la propiedad de los recursos naturales y de los medios de producción en general*; o privatizar el derecho en el control de los medios de producción y de los recursos naturales, "los cuales deben ser poseídos social y no privadamente".

La ampliación de la propiedad no es esencial para el desarrollo humano y "dependerá de las condiciones históricas y sociales existentes", lo cual no se realiza en el pacto social inicial u originario y constitutivo, sino en la etapa legislativa, manteniéndose siempre los derechos y libertades básicos<sup>143</sup>.

80.- En una sociedad se pueden considerar *tres etapas* con relación a sus leyes:

---

<sup>141</sup> RAWLS, John. *La justicia como equidad*. Op. Cit., pp. 74-75.

<sup>142</sup> RAWLS, John. *La justicia como equidad*. Op. Cit., p. 179.

<sup>143</sup> RAWLS, John. *La justicia como equidad*. Op. Cit., p. 158.

- a) La *constitutiva*, dada por la constitución que expresa el contrato -hipotética o realmente efectuado en un momento histórico- fundante de la sociedad.
- b) La segunda es la etapa *legislativa* en la cual las leyes explicitan lo establecido en la constitución.
- c) La *judicial* en la cual se explicitan los alcances de las leyes.

En la etapa legislativa -asegurada ya la libertad en la etapa constitutiva de una sociedad- se deben decidir democráticamente la aplicación de la imparcial libertad e igualdad de derechos, por ejemplo, de las mujeres y de los hombres, las necesidades médicas y sanitarias de los ciudadanos como miembros cooperativos normales, etc.<sup>144</sup>

Rawls estima, entonces, que su teoría de la justicia como imparcialidad puede aplicarse incluso en *democracias socialistas*.

81.- Una sociedad requiere un *apoyo educativo generalizado* que aprecie las virtudes (fuerzas morales) que hacen posible la vida en una sociedad democrática.

Tener carácter es “tener convicciones firmes y estar dispuestos a proclamarlas desafiantes ante los demás. Ser es confrontar”.

La razón pública pone de manifiesto la necesidad de las “virtudes políticas cooperativas de la razonabilidad y el sentido de equidad, del espíritu de compromiso y de la voluntad de observar la civilidad pública”. Todo ello constituye “un gran bien público”<sup>145</sup>.

82.- Otra idea que marca el Rawls de la década del '80 es la centrada en su preferencia por la *democracia de propietarios*.

Cabe distinguir, primeramente, cinco clases de regímenes considerados como sistemas sociales completos con sus instituciones políticas, económicas y sociales:

- 1).- el capitalismo de *laissez-faire*;
- 2).- el capitalismo de Estado de Bienestar;
- 3).- el socialismo de Estado con economía planificada;
- 4).- la democracia de propietarios;
- 5).- el socialismo liberal (democrático).

83.- El capitalismo de *laissez-faire* asegura una igualdad formal, pero no se preocupa por las libertades políticas iguales y por la igualdad de oportunidades. Busca un crecimiento con un mínimo social bastante bajo.

El capitalismo del *Estado de Bienestar* rechaza el valor equitativo de las libertades políticas y, aunque se interesa por la igualdad de oportunidades, no implementa las políticas necesarias para lograrlas. “Permite muy amplias desigualdades en la posesión de la propiedad real -bienes productivos y recursos naturales-” de modo que el control de la vida económica y política está en pocas manos. Aunque satisface provisiones de bienestar

<sup>144</sup> RAWLS, John. *La justicia como equidad*. Op. Cit., pp. 222. 229.

<sup>145</sup> RAWLS, John. *La justicia como equidad*. Op. Cit., p. 162.

generosas y cubre las necesidades básicas de los socios, “no reconoce ningún principio de reciprocidad que regule las desigualdades económicas y sociales”. Tiende a hacer de los socios dependientes crónicos de las ayudas asistenciales, una subclase que se siente excluida, que no participa políticamente.

El *socialismo de Estado* con economía dirigida, supervisada con un partido único, ataca los derechos y libertades básicas iguales, y no ejerce procedimientos democráticos.

84.- La *democracia de propietarios* y un *régimen socialista liberal* definen un marco constitucional con una política democrática; garantizan libertades básicas e igualdad de oportunidades, “regulan las desigualdades económicas y sociales mediante un principio de mutualidad” o con el principio de diferencia. Existen mercados competitivos libres y viables, y una libre elección de ocupación. En ambos sistemas se cumplen, según Rawls, los principios de la justicia por él presentados. La elección entre estos sistemas depende de “las circunstancias históricas de la sociedad”, de “sus tradiciones de pensamiento y práctica política” y de muchas otras cosas.

La *preferencia* de Rawls *por la democracia de propietarios* se halla en que ésta “contribuye a dispersar la propiedad de la riqueza y el capital, con lo que impide que una pequeña parte de la sociedad controle la economía y, asimismo, indirectamente, la vida política”. Tiende a asegurar una propiedad generalizada de los bienes productivos y del capital humano (esto es, la educación y las habilidades adiestradas). Este sistema social trata de poner en manos de la mayoría de los ciudadanos “los suficientes medios productivos como para que puedan ser miembros plenamente cooperativos de la sociedad en pie de igualdad”. Estos requisitos deberían estar establecidos en forma constitucional de modo que ningún poder legislativo, con sus leyes, los conculque, suprimiendo derechos políticos iguales<sup>146</sup>.

Los impuestos a ganancias, legados y herencia deberían tender a “estimular una amplia y mucho más igualitaria dispersión de la propiedad real y de los bienes productivos”<sup>147</sup>.

85.- Mas una política democrática requiere de una “participación generalizada” de ciudadanos informados, movidos por el interés en la justicia política y el bien público.

Si esto no ocurre, aun las mejores instituciones políticas caerán en manos de quienes tienen hambre de poder, de gloria militar o de estrechos intereses económicos<sup>148</sup>.

En efecto, Rawls se fue inclinando a hablar no ya de liberalismo en general, o de liberalismo comprensivo (como lo entendían Kant y Mill, fundado en cierta concepción del hombre y de la moral); sino de *liberalismo político*, en una sociedad política entendida siempre como “un esquema de *cooperación* que se perpetúa”<sup>149</sup>. Este es un liberalismo que se basa en una

---

<sup>146</sup> RAWLS, John. *La justicia como equidad*. Op. Cit., pp. 186-190, 197.

<sup>147</sup> RAWLS, John. *La justicia como equidad*. Op. Cit., p. 215.

<sup>148</sup> RAWLS, John. *La justicia como equidad*. Op. Cit., p. 195.

<sup>149</sup> RAWLS, John. *La justicia como equidad*. Op. Cit., p. 217.



constitución que defiende, como estructura básica, la libertad y la independencia de los ciudadanos; y, una vez que se han asegurado éstas, cabe pensar en disminuir democráticamente las desigualdades.

“La estructura básica tiene que asegurar la libertad y la independencia de los ciudadanos y moderar continuamente las tendencias que conducen, andando el tiempo, a mayores desigualdades en estatus social y riqueza, y en la capacidad de ejercer influencia política y de sacar provecho de las oportunidades disponibles”<sup>150</sup>.

Precisamente porque el liberalismo político defiende lo esencial establecido en la Constitución (no necesariamente escrita) de una sociedad y remite a las libertades básicas, no puede permitir que un ciudadano particular use el poder político (el uso legítimo de la fuerza fundada en la ley constitucional) para imponer su propia visión religiosa, filosófica o moral. Mas el liberalismo político no se opone tampoco a esas concepciones si no van contra las virtudes sociales y políticas sostenidas en el consenso constitucional.

86.- Otra idea nueva (que no se hallaba en la obra *Teoría de la justicia* y aparece en la década de los '80<sup>151</sup>) es la de un *consenso entrecruzado*. La concepción de consenso entrecruzado significa que los ciudadanos pueden tener sus propias justificaciones (religiosas, morales, etc.) de la justicia; pero estas justificaciones no pueden oponerse a una concepción política de la misma (fundada en un pacto o contrato constitucional); pueden, sin embargo, *en parte coincidir, entrecruzarse o sobreponerse (Overlapping Consensus)* con los valores que expresan una visión comprensiva de la realidad.

La justicia como imparcialidad es una concepción política independiente de las visiones comprensivas: supone valores políticos y constitucionales<sup>152</sup>; y constituye “una base pública de justificación para las instituciones libres de una manera que sea accesible para la razón pública”<sup>153</sup>. He aquí la base de la *igualdad en la libertad*, libremente establecida.

### ***El liberalismo político: hacia una libertad e igualdad política***

87.- Esta perspectiva nueva se advierte, con más profundidad, en su obra *Liberalismo político*, editada en 1993. Rawls comenzó a utilizar esta expresión a partir de 1987<sup>154</sup>.

En la década de los '80, Rawls advirtió el problema existente entre lo que él llama una “doctrina filosófica comprensiva” (las visiones del mundo, las creencias morales o religiosas de los ciudadanos, las ideas culturales de transfondo (*background culture*) y el pluralismo propio de las sociedades

---

<sup>150</sup> RAWLS, John. *La justicia como equidad*. Op. Cit., p. 212.

<sup>151</sup> Cfr. RAWLS, John. "Justice as Fairness: Political not Metaphysical" in *Philosophy & Public Affairs* (Summer 1985), Vol. 14, nº 3, pp. 223-251.

<sup>152</sup> RAWLS, John. *La justicia como equidad*. Op. Cit., p. 249.

<sup>153</sup> RAWLS, John. *La justicia como equidad*. Op. Cit., p. 250.

<sup>154</sup> Cfr. RAWLS, John. "The Idea of an Overlapping Consensus" in *Oxford Journal for Legal Studies* (Spring 1987), Vol. 7, nº 1, pp. 1-25. RAWLS, John. "The Priority of Right and Ideas of the Good" in *Philosophy & Public Affairs* (Fall 1988), Vol. 17, nº 4, pp 251-276.

modernas (en la cual los ciudadanos tienen diversas y, a veces, contrapuestas, ideas filosóficas, culturales o religiosas)

¿Cómo conseguir -éste era el problema- un consenso general, que no se oponga a las diversas ideas culturales, filosóficas y morales de los diversos grupos de ciudadanos que componen una sociedad moderna?

88.- Ante tal problema real, su teoría de la justicia, y de una sociedad bien ordenada, parecía poco realista.

La solución que fue perfilando Rawls se hallaba en buscar que los ciudadanos diesen un consenso político (un contrato o pacto social hipotético) que implicase como eje unitario su teoría de los dos principios de la justicia, sin excluir necesariamente las diversas creencias y valores que poseían los ciudadanos de diversas culturas que componen una sociedad moderna; sino que más bien se superpusiera o entrecruzara con ellos, haciendo posible una convivencia política con una pluralidad de orientaciones culturales o religiosas. El liberalismo político no se pone el problema acerca de cuáles profesiones de fe son verdaderas y cuáles no lo son; pero tampoco propone que todos los ciudadanos sean escépticos. Simplemente no hace consistir la unidad social en las verdades de cada uno (o cada grupo), sino en la mutua elaboración y aceptación social de los principios de justicia.

89.- La idea de justicia quedaba ahora encuadrada en una idea más amplia: en la de un contrato social que implicase la aceptación de los dos principios de justicia, con un consenso que no excluyese un pluralismo de formas de vida, dentro del liberalismo político.

La *libertad* y la *igualdad* pasaban, ahora, por aceptar igualmente, como pacto constituyente, el liberalismo político.

“El liberalismo político presupone que, en cuanto a propósitos políticos, una pluralidad de doctrinas comprensivas razonables, aunque incompatibles entre sí, es el resultado normal del ejercicio de la razón humana dentro del marco de las instituciones libres de un régimen constitucional democrático. El liberalismo político supone, también, que una doctrina comprensiva razonable no rechaza los principios esenciales de un régimen democrático. Por supuesto, también, es posible que una sociedad contenga doctrinas comprensivas no razonables, irracionales y hasta absurdas. En tal caso, el problema consiste en contenerlas, de manera que no socaven la unidad y la justicia de esa sociedad”<sup>155</sup>.

Sin embargo, la libertad y la igualdad no deben quedar solo en los procedimientos formales iguales de los ciudadanos que buscan justicia. Rawls, en su obra el *Liberalismo político*, estima que la igualdad de derechos y libertades para todos exige “que las necesidades básicas de los ciudadanos sean satisfechas”, al menos para que los ciudadanos entiendan y puedan ejercer sus derechos y libertades<sup>156</sup>.

90.- Rawls no se propone, pues, fundamentar una concepción de la vida

---

<sup>155</sup> RAWLS, John. *Liberalismo político*, p. 12.

<sup>156</sup> RAWLS, John. *Liberalismo político*, p. 32.

como válida, desacreditando otras, o imponiendo la suya -liberal con sentido social- como la única verdadera.

Rawls parte no de cualquier pluralismo, sino de un *pluralismo razonable*, y entiende por razonable lo que el consenso acepta como razonable al permitirlo en la vida sociopolítica<sup>157</sup>.

El liberalismo político trata, entonces, de prescindir de temas acerca de qué cosas son verdaderas y cuáles no lo son. El mismo liberalismo político *no es presentado como una concepción verdadera, sino como una concepción razonable*, fundado en principios de la razón práctica, esto es, en la voluntad y consenso de los socios.

91.- La sociedad moderna surge de la ruptura que inició la Reforma Protestante. El pluralismo religioso fue seguido por pluralismos de otras clases (en ciencias, en moral, en lo político, etc.).

La sociedad moderna implicó, sobre todo, una ruptura con la *visión cristiana medieval*, entendida como la única verdadera. Ésta implicaba:

- a) Una religión autoritaria (organización central, autoridad papal indiscutible).
- b) Una religión de salvación (o sea, afectaba a la conciencia íntima de las personas y la aceptación de una verdad).
- c) Una religión doctrinal (con dogmas que imponían una única forma de creer).
- d) Una religión de sacerdotes (dispensadores y administradores de medios de salvación).
- e) Una religión de salvación expansionista que tendía a abarcar a todo el mundo.

Los gobernantes cristianos de la sociedad medieval pensaban que la religión (verdadera y única) era necesaria para mantener la unidad política en un estado; y si bien tuvieron luego que tolerar otras religiones, lo vieron como un desastre.

El liberalismo político acepta el pluralismo como un hecho, resultado del uso de la razón y de la libertad de pensamiento, y no como algo negativo.

92.- Habiendo dejado Rawls de pensar *su concepción política de la igualdad y la libertad* a partir de una concepción metafísica de base moral (kantiana), asumió una concepción política de estas ideas. Concebir, no ya metafísicamente sino políticamente, a las personas, significa describir cómo actúan los ciudadanos; y Rawls las ve como "personas libres" que se reservan el derecho a considerarse independientes y sin identificación con ninguna concepción en particular, ni "con sus esquemas de fines últimos"<sup>158</sup>.

Políticamente las personas son las mismas aunque profesen una religión u otra, aunque cambien sus creencias religiosas, o no tengan ninguna. Las personas conservan su identidad pública o institucional. Son idénticas en sí mismas, mas no iguales a las otras. No obstante, los ciudadanos se

---

<sup>157</sup> RAWLS, John. *Liberalismo político*, p. 13.

<sup>158</sup> RAWLS, John. *Liberalismo político*, p. 52.

consideran *igualmente libres* y “fuentes autoautenticables de reclamaciones válidas”, poseedoras de derechos.

Sin libertades políticas básicas, las personas serían esclavas, incapaces de deberes y obligaciones, inhabilitadas por sus dueños para proponerse fines propios, muertas socialmente<sup>159</sup>.

93.- Rawls continúa, en la concepción política de la libertad e igualdad, “con la idea básica de la sociedad como un sistema justo de cooperación”<sup>160</sup>. Esta idea de cooperación no implica una igualdad total ni excluye una ventaja racional para cada participante; pero la cooperación se centra “en asegurarse unos a otros la justicia política”<sup>161</sup>.

La sociedad democrática es un lugar de justicia, porque los socios aceptan todos igualmente y libremente ser socios en las condiciones que se pacten y acepten. Mas una sociedad democrática *no es una comunidad o una asociación* donde todos los socios comparten una misma forma de pensar o los mismos valores o fines últimos, ni todos los mismos intereses, gobernados por una doctrina común. La sociedad políticamente democrática comienza con el (hipotético) contrato social expresado en el pacto constituyente.

### ***El igual y libre poder ciudadano es un poder político***

94.-. Los ciudadanos se perciben a sí mismos como libres en tres aspectos:

- a)- Como poseedores de un poder moral (de un derecho individual) para formar, revisar y aspirar racionalmente a una concepción del bien.
- b)- Como fuentes autolegitimadoras de reclamos y demandas válidas.
- c)- Como capaces de asumir la responsabilidad de sus fines.

Sin estas condiciones es imposible pensar a los socios como posibles cooperadores de la sociedad durante toda su vida. Constituida la sociedad, es responsabilidad de los representantes de los ciudadanos garantizar las condiciones sociales para que esos poderes tengan su apropiado desarrollo y su cabal ejercicio<sup>162</sup>.

95.- El poder igual y libre del ciudadano se ejerce, sin embargo, en la sociedad política. En ella, entramos al nacer y de ella salimos al morir. La libertad y la igualdad se dan, entonces, en el contexto de la ley constitutiva de la sociedad en la cual nacemos.

“El aspecto distintivo de lo político es que, aunque el poder político es siempre un poder coercitivo, en un régimen constitucional es el poder del público; esto es, el poder de ciudadanos libres e iguales, en tanto que cuerpo

---

<sup>159</sup> RAWLS, John. *Liberalismo político*, p. 54.

<sup>160</sup> RAWLS, John. *Liberalismo político*, p. 55.

<sup>161</sup> RAWLS, John. *Liberalismo político*, p. 62.

<sup>162</sup> RAWLS, John. *Liberalismo político*, p. 86, 88.

colectivo”<sup>163</sup>.

Los ciudadanos realizan la plena autonomía cuando actúan en conformidad con los principios de la justicia. La autonomía, en este caso, es un valor político, no ético.

96.- La autonomía política no significa que cada uno hace y cumple las leyes que individualmente desea; sino que participa en los asuntos públicos de la sociedad compartiendo la *autodeterminación* colectiva sobre las leyes, a través del tiempo.

Rawls no está pensando en una concepción psicológica de la autonomía, ni en una concepción científica de la misma que deba ser científicamente probada. Su concepción es política. Supone que las personas tienen la capacidad para autodeterminarse en las condiciones de un hipotético pacto social y que luego conservan esa capacidad para mantener o reformar democráticamente las condiciones de vida que mutuamente establezcan.

### ***Constructivismo político de la igualdad y la libertad***

97.- El constructivismo político implicó, para Rawls, abandonar la concepción filosófica kantiana, fundada en la moralidad de las personas (constructivismo kantiano), para pasar a pensarlo todo a partir de la constitución política de la sociedad, mediante un acuerdo social, expresado en la aceptación de los dos principios de la justicia.

El constructivismo político supone partir de:

- a)- Una concepción política de la vida.
- b)- No aspirar a formular principios universalmente válidos en todo tiempo y lugar, sino establecido mediante acuerdos.
- c)- Donde las personas son consideradas como tales, en tanto y en cuanto son miembros de una sociedad política y no en cuanto son sujetos morales con derechos universales<sup>164</sup>.

98.- El constructivismo político se propone la construcción de una forma de vida social y política; pero él no crea los valores y el orden sobre los cuales se construye.

Los valores tienen un orden independiente de la vida política; ellos pertenecen a la vida moral de las personas y éstas, en cuanto desean ser socios, establecen consentir a ciertos valores políticos sin contradecir los principales valores morales que poseen. Esto requiere dar el *consenso tras un equilibrio reflexivo* acerca de los pro y contra de los contenidos del acuerdo social. Por ello, Rawls habla de un consenso superpuesto<sup>165</sup> (o *consenso traslapado: Overlapping Consensus*).

Estimaba que esta era la forma política más adecuada al sistema de

---

<sup>163</sup> RAWLS, John. *Liberalismo político*, p. 83.

<sup>164</sup> RAWLS, John. *Liberalismo político*, p. 101.

<sup>165</sup> RAWLS, John. "The Domain of the Political and Overlapping Consensus" in *New York University Law Review* (May 1989), Vol. 64, nº 2, pp. 233-255.

gobierno democrático.

99.- El *pacto social es político*. Los socios, tras la reflexión, eligen los valores que desean consensuar. Dado el pluralismo moral y cultural que existe en las sociedades modernas, "los ciudadanos no pueden estar de acuerdo acerca de ninguna autoridad moral, así se trate de un texto sagrado o de una institución"<sup>166</sup>.

En este contexto, el contrato social es político e implica un *corte epistemológico*: una ruptura, una secularización y autonomía entre la política y la moral, acerca del valor de la autoridad moral que cada persona tiene.

100.- En el constructivismo político, la moral pública de una sociedad se atiene a las "ideas fundamentales compartidas implícitas en la cultura política pública", con la esperanza de elaborar a partir de esas ideas una política que puede "obtener un acuerdo libre y razonado en el juicio". Esto es suficiente para llegar a una razonable concepción política de la justicia, mediante un contrato o pacto social institucionalizado.

Construida así la base política de una sociedad, *la libertad y la igualdad de los socios, en cuanto son socios, es respetada*.

101.- En el *constructivismo político*, lo que se construye es una concepción política de la justicia.

En el caso concreto de la concepción de Rawls, lo que se construye es una idea de justicia política, basada en sus dos principios que han seleccionado las partes en su posición original. Como, en teoría, lo han hecho libremente, promoviendo los intereses de las partes, Rawls estima que esta justicia es *imparcial*: se aplica a todos por igual, y todos están dispuestos a cooperar. Rawls entiende que es también una práctica política *objetiva de la justicia*, pero con una objetividad que no depende, en su causa, de las razones del conocimiento objetivo, sino de la voluntad o razón práctica, esto es, de un pacto, realizado por sujetos, pero que resulta ser objetivo en cuanto es libre y conscientemente aceptado.

102.- La libertad e igualdad política se construyen al construirse la sociedad formal y políticamente organizada.

Las personas entran en la sociedad por el nacimiento, y salen al morir, por lo que la idea de posición inicial o pacto social es más bien un recurso para explicarnos el sentido de lo social.

El poder político, además, es siempre coercitivo y público; constituye, en la autoridad que lo ejerce, el uso imparcial, legítimo y representado del "poder de los ciudadanos libres e iguales en tanto que cuerpo colectivo"<sup>167</sup>. Por ello también, Rawls no considera que una sociedad política sea una comunidad guiada por el afecto.

---

<sup>166</sup> RAWLS, John. *Liberalismo político*, p. 107.

<sup>167</sup> RAWLS, John. *Liberalismo político*, p. 139.

### ***Igualdad y libertad sin indiferencia***

103.- La concepción prioritariamente política de la sociedad podría dar lugar a una objeción: si la justicia política depende de la decisión de los socios, la esclavitud sería injusta porque ellos deciden que es injusta.

Rawls responde que el pacto social y político, si bien depende del consenso logrado entre los socios, no deja de tener, en los socios, convicciones morales. Las decisiones políticas deben fundarse en razones morales, aunque sobrepuestas con las razones políticas: la concepción constructivista es el “foco de un consenso traslapado de doctrinas razonables comprensivas”. Este consenso es moral tanto en su contenido como en su forma<sup>168</sup>. “Todos los que adhieren a la concepción política empiezan a *elaborar su consenso* a partir de su propio punto de vista comprensivo, y *se valen de elementos de los fundamentos religiosos, filosóficos y morales* que les da ese punto de vista”<sup>169</sup>.

104.- Por esto, una sociedad políticamente organizada *no debe ser necesariamente indiferente o escéptica*. Suele ser simplemente pluralista en materia de valores morales y religiosos, y en costumbres familiares. Cada ciudadano profesa sus puntos de vista y se espera que todos acepten una misma concepción política como razonable, de modo que la *tolerancia para con aspectos que no se comparten no implica la indiferencia*. Una sociedad liberal democrática deja suficiente espacio a las diversas concepciones religiosas y morales de los socios, requiriendo solo la restricción de que todas las concepciones sean razonables, esto es, mutuamente tolerantes; y esto implica el ejercicio de sus poderes y valores morales en cuanto son socios<sup>170</sup>.

La igualdad en materia de aceptar una pluralidad de valores religiosos o morales -más allá de los valores políticamente establecidos- es una igualdad para todos los socios: todos son tolerantes de otros puntos de vista. Esta concepción del Estado comenzó hace más de tres siglos y desembocó en un “Estado no confesional y en la libertad de conciencia en pie de igualdad”<sup>171</sup>.

Todo lo que lleve a suscitar más divisiones son cuestiones que el Estado saca de su agenda, pues minan las bases de la cooperación social.

El Estado, más bien, reconcilia a los socios en valores políticos, como para lograr un acuerdo y consenso lo suficientemente inclusivo que posibilite la cooperación social.

### ***Igualdad distribuida***

105.- Rawls supone que, en su posición original, “todo el mundo tiene la capacidad de ser un miembro normal, cooperador de la sociedad”. Esto supone que los *bienes primarios* o esenciales de los socios están satisfechos

---

<sup>168</sup> RAWLS, John. *Liberalismo político*, p. 130, 131.

<sup>169</sup> RAWLS, John. *Liberalismo político*, p. 149.

<sup>170</sup> RAWLS, John. *Liberalismo político*, p. 202.

<sup>171</sup> RAWLS, John. *Liberalismo político*, p. 154.

(Cfr. nº 42)<sup>172</sup>. Este hecho ofrece una igualdad fundamental, constitucional e incluso solidaria para con todos los socios.

Satisfechos estos bienes primarios, ninguna de las variaciones de esos bienes es injusta, aunque unos aprovechen más y otros menos de los mismos. El principio de *diferencia* permite, dentro de la justicia, desigualdades en ingreso y riqueza, por la libre competición. Pero “las variaciones que sitúan a algunos ciudadanos *por debajo de la línea de lo esencial*”, como resultado, por ejemplo de una enfermedad o un accidente, pueden tratarse, en la fase legislativa o en la judicial del funcionamiento de una sociedad. Con leyes, para el caso, el gobierno debe estar en condiciones de aliviar, con erogaciones los tratamientos y remedios.

“El objetivo es restaurar la salud de la gente mediante la atención médica apropiada, de manera que estas personas vuelvan a ser miembros plenamente cooperadores de la sociedad”<sup>173</sup>.

106.- Lo que la sociedad organizada prevé son las necesidades sociales. Éstas se distinguen de los deseos, anhelos o aspiraciones de los socios. Éstas son necesidades subjetivas y dependen de cada persona.

Las necesidades sociales esenciales son objetivas y requieren una justicia distributiva: una igualdad distribuida en el nivel estructural de la protección de los socios. Si las necesidades sociales esenciales no fuesen satisfechas, “las personas no podrán conservar su papel ni su situación en la sociedad, ni lograr sus fines esenciales”, esto es, el desarrollo apropiado y el ejercicio de sus capacidades físicas, intelectuales y morales mínimas. Sin ello, no se podría “hacer a los ciudadanos responsables del conocimiento público que transmite la concepción política”<sup>174</sup>.

107.- La división social de la responsabilidad implica que la sociedad como cuerpo colectivo acepte la “responsabilidad de conservar las libertades básicas equitativas y las oportunidades equitativas”. Los socios tienen que estar en condiciones de hacerse cargo de sus vidas y cada socio espera lo mismo de los demás.

Las aspiraciones individuales, por fuertes que sean, no entran en el contexto de la justicia social básica: ésta se concreta en los derechos y normas jurídicas entre personas.

108.- El liberalismo defiende, como primer valor, la libertad; pero esto no debería hacer del liberalismo de Rawls un individualismo. El hombre no es un ser autárquico, sino social, relacional y relacionado.

Por ello, los seres humanos, al establecer una sociedad, son solidarios y *la libertad es compatible con la solidaridad*.

---

<sup>172</sup> En particular, Rawls establece los cinco *bienes primarios* para las personas, encabezados por la libertad: 1) Libertades básicas. 2) Libertad de movimiento y libre elección de ocupación. 3) Potestades y prerrogativas de cargos y puestos de responsabilidad. 4) Ingresos y riquezas, como medios para realizar fines. 5) Las bases sociales del respeto a uno mismo (qué bases estructurales ofrece una sociedad para que los socios tengan un sentido de la valía personal y capacidad para desarrollar y ejercer sus potestades morales).

<sup>173</sup> RAWLS, John. *Liberalismo político*, p. 180.

<sup>174</sup> RAWLS, John. *Liberalismo político*, p. 184 nota 20 y p. 182.



A la hora de tomar decisiones políticas, los socios deben respetar las libertades básicas de cada individuo, pero el liberalismo no tiene la necesidad de ser, por ello, individualista: puede compartir los presupuestos necesarios para formular un concepto normativo de ciudadanía, de acuerdo con los dos principios de la justicia social. De acuerdo con ellos, se admite, *en un pacto social y político*, -y no por una concepción filosófica del hombre- *la igualdad* en las libertades y bienes básicos para todos los socios y *la desigualdad* en función de que todos aprovechen sus capacidades y oportunidades si éstas redundarán en bien de todos, especialmente de los más desfavorecidos.

109.- La idea de una *igualdad social* podría tener tres fuentes que la originan:

- a)- Una inspiración religiosa que incluye la idea de tolerancia y de libertad religiosa, como un mínimo de igualdad entre todos los hombres y socios de una sociedad.
- b)- Una concepción liberal fundada en una filosofía moral como la de Kant o Mill.
- c)- Un origen político, fundado en un pacto institucional y consenso superpuesto, donde cada persona desde sus propias creencias, admite, no obstante, algunos bienes y libertades básicas comunes.

La igualdad que se origina en esta tercera posición es la que prefiere Rawls y la que ve más compatible con un liberalismo y una cultura política pública (*modus vivendi*) que posee una larga tradición en Occidente. Este *consenso es moral tanto por el objetivo que se propone como por su justificación*. Se trata de pensar en *igualdades* fundamentales y en *desigualdades* fundadas en una concepción *política*; pero ésta *no excluye motivaciones morales* en las personas que llegan a un consenso político e institucional ni un *modus vivendi* tradicional (experiencias históricas) en Occidente.

110.- Rawls estima que la igualdad política no es injusta. En una sociedad liberal justa existe mucho más espacio para ejercer la justicia que en otras formas políticas. Pero también admite que “no existe un mundo social en que no haya pérdidas”, es decir, ninguna sociedad incluye en sí misma todas las formas y todos los modos de vida con los que se realizan ciertos valores fundamentales<sup>175</sup>.

No obstante, las opciones políticas que realizan los socios no son, por ello, arbitrarias o injustas.

### **Una igual educación básica**

111.- El liberalismo político propone, además, *una igual educación básica*, fundada en valores políticos iguales, independientemente de los demás valores que deseen cultivar los socios.

---

<sup>175</sup> RAWLS, John. *Liberalismo político*, p. 191.

“Exigirá que la educación de los hijos incluya conocimientos tales como los de sus derechos constitucionales y cívicos, de manera que, por ejemplo, sepan que existe en su sociedad la libertad de conciencia y que la apostasía no es un crimen, y todo esto para garantizar que su continua adhesión como miembros de su secta cuando sean adultos no se base simplemente en la ignorancia de sus derechos básicos o en el temor al castigo por delitos que no existen.

Además su educación debería prepararlos para convertirse en integrantes plenamente cooperadores de la sociedad, y capacitarlos para ganarse la vida; también debería alentar en ellos las virtudes políticas, de manera que deseen cumplir con los términos justos de la cooperación social en sus relaciones con los demás integrantes de la sociedad”<sup>176</sup>.

112.- En una concepción de la justicia como imparcialidad, respetados los valores políticos constitucionales, los socios quedan en una *libre e igual situación* de vivir en concordancia con los valores religiosos que estimen mejores.

También pueden elegir las formas educativas que estimen más oportunas.

Lo fundamental de *la igualdad social es una igualdad política*, esto es, fundada en el consenso que se expresa en la constitución de esa sociedad. Lo fundamental, en materia educativa, será entonces preparar a los niños para su papel como “futuros ciudadanos”; para que entiendan la cultura política a la que adhieren, para que participen en las instituciones democráticas; aprendan a ser económicamente independientes, miembros autosuficientes y sostenedores de la sociedad durante toda su vida, “desde el punto de vista exclusivamente político”<sup>177</sup>.

### ***La razón pública en cuanto ámbito de igualdad.***

113.- La *razón* puede considerarse como la forma en que los hombres ordenan sus vidas, formulan sus planes, ordenan sus prioridades y toman decisiones de manera coherente con esos planes y prioridades. Ella implica el manejo del juicio, de las inferencias, de las reglas de evidencia, que la distinguen de la mera retórica o de las formas de persuasión.

Existe una razón *pública*, pero no todas las razones son públicas: diversos grupos sociales, como iglesias, universidades y otras asociaciones o grupos aristocráticos o autocráticos, tienen sus razones no públicas de obrar, sino particulares o grupales.

Según Rawls, la razón pública es característica de un pueblo democrático: “Es la razón de sus ciudadanos, de aquellos que comparten la calidad de *ciudadanía en pie de igualdad*”. La razón pública es una: la razón de los ciudadanos en pie de igualdad, como un cuerpo colectivo con poder coercitivo<sup>178</sup>.

La razón pública implica la cultura civil de la sociedad civil; pero, en

---

<sup>176</sup> RAWLS, John. *Liberalismo político*, p. 193.

<sup>177</sup> RAWLS, John. *Liberalismo político*, p. 194.

<sup>178</sup> RAWLS, John. *Liberalismo político*, pp. 204, 205.

una democracia, esta cultura no está orientada o dirigida por una idea o principio central, político o religioso. Esta cultura de la sociedad civil es la cultura de base para que sea posible la razón pública. La *cultura de base* es la cultura subyacente en las instituciones culturales (escuelas, universidades, sociedades científicas, medios de comunicación social, etc.)<sup>179</sup>.

Rawls no suscribe el punto de vista de Kant en cuanto a la expresión "el uso público de la razón"; ni distingue la razón pública de la razón privada: "Para mí, no existe tal cosa como `razón privada´". La razón humana *es siempre una razón social* y, ante todo, una razón doméstica, o entre familias.

114.- La razón pública tiene por objeto un bien público común e igualitario, esto es, todo lo que requiere la concepción de la justicia de la estructura básica de la sociedad, con sus instituciones para llevarse a cabo.

La razón pública describe cómo idealmente debería ser la ciudadanía en un régimen constitucional democrático, "aunque acaso nunca sea así". Esta razón trata acerca de cómo debe ser constitucionalmente la ciudadanía: sus derechos a votar, a la propiedad, a la igualdad de oportunidades, etc.

115.- Siguiendo en este punto a la filosofía kantiana, Rawls estima que la igualdad y la libertad *se regulan mutuamente*, mediando la razón. La ciudadanía, desde su libre dominio político, pone un límite a la igualdad en el ejercicio de su libertad: el límite necesario como para poder seguir siendo libre, y la libertad se impone a sí misma los límites de razón en el "contexto institucional y social de nuestro entorno"<sup>180</sup>.

El liberalismo toma a la libertad como primer valor y luego le preocupa que este valor sea igual. Mas para que la libertad sea igual se requiere cierta igualdad también en bienes primarios.

"El punto de partida obvio será suponer que todos los bienes primarios sociales, incluso los ingresos pecuniarios y la riqueza, deberían ser iguales: todo el mundo debería tener una participación igual en la riqueza de la sociedad. Pero deben tenerse en cuenta los requisitos organizacionales y la eficiencia de la economía"<sup>181</sup>.

Mas el principio de la justicia incluye también el principio de diferencia que permite las *diferencias organizacionales y económicas* admisibles sólo en tanto que mejoran la situación de los menos privilegiados y no atentan contra la "libertad igual y la justa igualdad de oportunidades para todos".

La estructura básica *igual para todos* no está dada de una vez para siempre, en una sociedad: incluso en una sociedad bien ordenada "se requieren *siempre necesarios ajustes* a la estructura básica"<sup>182</sup>. La igualdad básica y la igual libertad se construyen constantemente.

---

<sup>179</sup> RAWLS, John. *El derecho de gentes*, p. 159 nota 9.

<sup>180</sup> RAWLS, John. *Liberalismo político*, p. 121, nota 9.

<sup>181</sup> RAWLS, John. *Liberalismo político*, p. 264.

<sup>182</sup> RAWLS, John. *Liberalismo político*, p. 266.

116.- La ciudadanía en pie de igualdad es, según Rawls, el poder constituyente supremo y vuelve a entrar en funciones cuando el poder ordinario de los gobernantes se disuelve. Este poder se distingue del poder ordinario de los funcionarios del gobierno.

Ese poder se expresa en la Constitución de una sociedad y es interpretado por la Suprema Corte de Justicia. Pero la Constitución no es lo que la Suprema Corte de Justicia dice que es: *el pueblo es la sede de la razón pública* y, obrando constitucionalmente a través de otras ramas del poder, puede controlar a la Suprema Corte sobre el desempeño de su papel.

### **Libertad e igualdad en las relaciones entre los pueblos**

117.- La "sociedad de los pueblos" puede regirse por un "derecho de gentes", entendido éste como "los principios concretos que regulan las relaciones políticas entre los pueblos"<sup>183</sup>.

Rawls cree que *los grandes males de la historia humana* -guerra injusta, opresión, persecución religiosa y denegación de la libertad de conciencia, hambre y pobreza, genocidio y asesinato en masa,- se derivan de *la injusticia política* y de crueldades y atrocidades. Estos males se eliminan con *políticas sociales justas*.

118.- El punto de partida para la libertad e igualdad de trato entre los pueblos comienza por cada *pueblo liberal*: "Comienza con la idea del contrato social en la concepción política liberal de la democracia constitucional" y, luego, esta concepción puede ser extendida a otros pueblos, incluso si no son liberales (por ejemplo, un socialismo o un régimen tribal) y que Rawls llama "decentes".

Un pueblo *decente* no liberal cumple con las condiciones específicas de la equidad y justicia política, con un derecho razonablemente justo; respeta los derechos humanos y posee una estructura básica con una jerarquía consultiva decente por la que los ciudadanos pueden participar en la toma de decisiones; respeta el orden social y político de otras sociedades (por ejemplo, **habría que contar qué sucede en Kazanistán**), aunque no viven dentro de un régimen de gobierno democrático<sup>184</sup>.

"Entre los derechos humanos se encuentran el *derecho a la vida* (a los medios de subsistencia, a la seguridad); el *derecho a la libertad* (libertad respecto a la esclavitud, la servidumbre y el trabajo forzado, y libertad de conciencia, de pensamiento y de religión); el *derecho de propiedad*; y el *derecho a la igualdad formal*, expresada en las reglas de justicia natural (casos similares deben ser tratados de manera similar)". Los derechos humanos son "la condición necesaria de cualquier sistema de cooperación social"<sup>185</sup>.

---

<sup>183</sup> RAWLS, John. *El derecho de gentes y "Una revisión de la idea de razón pública"*. Barcelona, Paidós, 2001, p. 13.

<sup>184</sup> RAWLS, John. *El derecho de gentes*, p. 78, 89. Cfr. FINIS, J. *Natural Law and Natural Rights*. Oxford, Clarendon Press, 1980.

<sup>185</sup> RAWLS, John. *El derecho de gentes*, p. 79, 81.

119.- Un pueblo o nación se diferencia de un Estado: un pueblo está constituido por *un orden de valores culturales* (busca proteger su territorio, garantizar seguridad a sus ciudadanos, preservar sus instituciones política libres y la cultura de la sociedad civil); el Estado se constituye por las leyes que establecen las formas de gobierno, frecuentemente tentado por un creciente apetito de poder.

El trato entre pueblos, más allá de sus diferencias, implica un *elemento igualitario de racionalidad*, admitiendo que son *libres e iguales* en ciertos aspectos, lo que genera la reciprocidad y la cooperación.

“Los pueblos liberales tienen un cierto carácter moral... y su conducta racional... se expresa en sus elecciones y votaciones, así como en las leyes políticas de su gobierno. Al igual que los razonables ciudadanos en la sociedad doméstica ofrecen cooperar en términos equitativos con otros ciudadanos, los razonables pueblos liberales o decentes ofrecen términos equitativos de cooperación a otros pueblos. Un pueblo respeta estos términos cuando está seguro que los otros pueblos harán lo propio”<sup>186</sup>.

En las relaciones entre los pueblos, existen diferentes culturas y tradiciones, y éstas exigen la aceptación de un pluralismo razonable; pero con un diseño de cooperación entre ellos que exige un mínimo de unidad. Este *mínimo de unidad* está dado en la igualdad de los dos principios de la justicia en una sociedad democrática liberal<sup>187</sup>.

120.- La convivencia de los pueblos supone los dos principios básicos iguales de la justicia: a) la defensa de las libertades y bienes básicos; y b) la existencia de diferencias.

Por el contrario, las grandes guerras siempre se escudaron tras la promesa de lograr una ética superior y universal. Los emperadores romanos persiguieron a los cristianos. Desde Constantino se ha perseguido a la herejía. La guerra se hizo santa con las cruzadas. La Inquisición acentuó la guerra de religión. Hitler sostenía, terminando el segundo capítulo de su obra *Mi lucha*, que “al defenderme del judío, lucho por la obra del Supremo Creador”<sup>188</sup>. J. Bush, durante un tiempo, buscaba el eje del mal que pasaba por Irak (al que atacó), Irán (al que luego desdemonizó cuando le fue conveniente a la causa norteamericana) y Corea del Norte. Saddam Hussein hallaba ese eje del mal en Norteamérica.

“Lo que distingue a los pueblos de los Estados, y esto es crucial, es que los pueblos justos están bien preparados para brindar a los otros pueblos el respeto y el reconocimiento como iguales”<sup>189</sup>.

La unión de los pueblos hay que pensarla con un contrato entre pueblos razonables con iguales derechos de justicia política pactados ente ellos,

---

<sup>186</sup> RAWLS, John. *El derecho de gentes*, p. 37.

<sup>187</sup> RAWLS, John. *El derecho de gentes*, p. 30.

<sup>188</sup> Cfr. HITLER, Adolf. *Mi lucha*. Santiago de Chile, Wotan, 1995, p. 64. RAWLS, John. *El derecho de gentes*, p. 32. FRIEDLÄNDER, S. *Nazi Germany and the Jews*. New York, Harper Collins, 1997.

<sup>189</sup> RAWLS, John. *El derecho de gentes*, p. 47.

aunque mantengan otras diferencias culturales, su propio concepto del honor, fundado en historias diferentes, y posiciones económicas, por lo que no se da una concepción global del bien, ni una única religión.

El *bien común entre los pueblos* se reduce al mutuo reconocimiento de los dos principios de justicia, lo que les da unidad e igualdad en la diversidad. El derecho tiene sentido si está orientado por la idea de "la justicia como bien común" que tiene en cuenta los intereses fundamentales de todos<sup>190</sup>.

121.- La unidad e igualdad que libremente pactan posibilitan formar organizaciones "sujetas al juicio del derecho de gentes, encargadas de regular la cooperación entre los pueblos y cumplir ciertos deberes".

Un caso de estas organizaciones ha sido las Naciones Unidas, con cierta autoridad sobre la sociedad de los pueblos bien ordenados para condenar instituciones internas injustas y violaciones a los derechos humanos y, en ciertos casos graves, aplicar sanciones económicas e incluso mediante intervención militar.

La justicia como imparcialidad es, como se ha dicho, una concepción política independiente de las visiones comprensivas: supone valores políticos y constitucionales<sup>191</sup>, independientemente de visiones filosóficas y religiosas; pero la *legitimidad y universalidad de los derechos humanos* es, para Rawls, quizás la única fuerza política y moral comprensivamente global que legitima la utilización extranjera de la fuerza contra Estados criminales, agresivos y peligrosos.

"Un Estado criminal que viola estos derechos (humanos) ha de ser condenado y en casos graves puede ser objeto de sanciones e incluso de intervención"<sup>192</sup>.

Estados Unidos, un país que se dice liberal, ha realizado más de un centenar de intervenciones militares a otros países; y no permite intervención alguna a su país, incluso en casos como Guantánamo. De hecho existe un doble discurso: uno ideológico y propagandístico; y otro pragmático. Esto indica que, en los hechos, el poder sigue estando sobre los derechos humanos.

122.- El contrato social internacional y el derecho de gentes es algo que se va construyendo históricamente. Rawls enuncia algunos de sus posibles principios que constituirían *la carta fundamental de igualdad y de derecho de gentes* entre los pueblos:

- 1) Los pueblos son libres e independientes, y su libertad e independencia deben ser respetadas por otros pueblos. El derecho a la independencia y a la autodeterminación tiene ciertos límites que el derecho de gentes no

---

<sup>190</sup> RAWLS, John. *El derecho de gentes*, pp. 80-81. Cfr. SOPPER, Ph. *A Theory of Law*. Cambridge, Harvard, 1984. AGUILAR SAHÚN, L. *Sociedad abierta y bien común en Logos. Revista de Filosofía*, 2001, nº 86, p. 45-58.

<sup>191</sup> RAWLS, John. *La justicia como equidad*. Op. Cit., p. 249.

<sup>192</sup> RAWLS, John. *El derecho de gentes*, p. 95.

ha fijado aún de manera fija, como en los casos de secesión, violación de derechos humanos y de minorías.

- 2) Los pueblos deben cumplir los tratados y convenios.
- 3) Los pueblos son iguales y deben ser partes en los acuerdos que los vinculan.
- 4) Los pueblos tienen un deber de no intervención.
- 5) Los pueblos tienen el derecho de autodefensa, como por ejemplo, la defensa del derecho a la posesión de su territorio a perpetuidad.
- 6) Los pueblos deben respetar los derechos humanos. Esto supone la admisión de derechos estimados como tales, más allá de las constituciones nacionales o locales.
- 7) Los pueblos deben observar ciertas limitaciones específicas en la conducción de la guerra.
- 8) Los pueblos tienen el deber de asistir a otros pueblos que viven bajo condiciones desfavorables que les impiden tener un régimen político y social justo o decente<sup>193</sup>.

123.- Teóricamente, la *igualdad básica de los pueblos* está más allá del principio del utilitarismo. Según éste, los beneficios de otro pueblo deben compensar los propios perjuicios o sufrimientos.

Los principios de justicia requieren superar este principio.

“Los pueblos bien ordenados insisten en la *igualdad* entre ellos como pueblos, y esta instancia, lógicamente, descartan cualquier forma del principio de utilidad”<sup>194</sup>.

La igualdad básica está ligada, además, a la estabilidad de los pueblos. Cuando las necesidades básicas están satisfechas los pueblos están más fácilmente satisfechos y no tienen razón para ir a la guerra.

124.- Según Rawls, los requisitos, para alcanzar la *estabilidad* y la *paz democrática* en la sociedad y entre los pueblos, se fundan en cierta igualdad y son los siguientes:

- a) “Cierta igualdad de oportunidades”, especialmente en materia de educación y capacitación, lo que habilita a los ciudadanos para la participación en los debates de razón pública.
- b) “Una distribución decente de los ingresos y la riqueza”, de modo que todos los ciudadanos tengan “asegurados los medios universales necesarios para usar de manera inteligente y efectivas sus libertades básicas”. Si falta este requisito los poderosos tienden a dominar a los desposeídos y a controlar el poder político a su favor.
- c) La sociedad, a través de sus gobernantes, debe ser como último recurso el empleador. La carencia de empleo destruye la autoestima de los ciudadanos y la conciencia de participar en una sociedad.
- d) Asistencia sanitaria básica para todos los ciudadanos.

---

<sup>193</sup> RAWLS, John. *El derecho de gentes*, p. 50.

<sup>194</sup> RAWLS, John. *El derecho de gentes*, p. 53.

- e) Financiación pública de las elecciones y disponibilidad de información pública sobre cuestiones de política<sup>195</sup>.

La paz democrática, sin embargo, a veces falla.

“Estados Unidos derrocó las democracias de Allende en Chile, de Arbens en Guatemala, de Mossadegh en Irán y, algunos añadirían de los sandinistas en Nicaragua. Abstracción hecha de los méritos de estos regímenes, las operaciones encubiertas en su contra fueron ejecutadas por un gobierno dominado por intereses monopolísticos y oligárquicos, y sin el conocimiento ni la crítica del pueblo... Un gobierno democrático puede invocar fácilmente este interés (en su seguridad nacional) para justificar operaciones encubiertas, incluso cuando en realidad esté movido por intereses económicos”<sup>196</sup>.

Para remediar esto se requiere que los ciudadanos se habitúen a verse a sí mismos como a legisladores y gobernantes ideales y *repudien a los funcionarios y candidatos que violen la razón pública* de los ciudadanos libres e iguales.

125.- La libertad y la igualdad en la relación entre los pueblos no hace ignorar que existen pueblos fuertes económica y militarmente, y pueblos en condiciones desfavorables.

“Estas sociedades se caracterizan porque no son ofensivas ni expansivas, y carecen de las tradiciones políticas y culturales, el capital humano, la tecnología y los recursos necesarios para ser bien ordenadas... Los pueblos bien ordenados tienen el *deber* de ayudar a las sociedades menos favorecidas”<sup>197</sup>.

No todas las sociedades menos favorecidas son pobres. Una sociedad con pocos recursos naturales y económicos, si sus instituciones están bien ordenadas, sin corrupción, pueden asegurar una vida digna a sus socios. Generalmente los ahorros se terminan cuando terminan las instituciones básicas justas<sup>198</sup>.

126.- En general, “la riqueza necesaria dependerá de la historia y de la concepción de justicia de la sociedad”. También por lo general, asegurados los medios de subsistencia, el anhelo más fuerte es el de la libertad que aumenta con el desarrollo de la inteligencia y de las fuerzas morales<sup>199</sup>.

Cada individuo y cada país deben pensar en ser relativamente auto-suficiente para asegurar la estabilidad del mismo. El sentido de la inversión

---

<sup>195</sup> RAWLS, John. *El derecho de gentes*, pp. 62-63.

<sup>196</sup> RAWLS, John. *El derecho de gentes*, pp. 65-66.

<sup>197</sup> Ídem, p. 125.

<sup>198</sup> Lamentablemente Rawls no ha insistido mucho en la gangrena de la corrupción política, -presente en los países ricos y pobres-, en la obligación de la transparencia en la gestión pública, y en la falta de control ciudadano en este punto.

<sup>199</sup> En este contexto, hace poca mella la crítica de John Gray a John Rawls, cuando sostiene que más que un consenso racional hay que admitir la diversidad de *modus vivendi*. Estos modos de vivir implican también un tácito o expreso consenso social, transmitido y sostenido por una tradición. Cfr. GRAY, J. *Las dos caras del liberalismo. Una nueva interpretación de la tolerancia intelectual*. Barcelona, Paidós, 2001, Cap. IV, p. 123.



y del ahorro es importante, así como una política demográfica, no sobrecargando un territorio con una población mayor de la que puede sostener. Los derechos humanos implican también una modificación de la ineficiencia de los regímenes políticos como un control sobre la conducta irresponsable de los gobernantes. Las hambrunas no son tanto crisis alimentarias como fallos económicos y políticos.

La ayuda entre los pueblos debe hacerse sin paternalismos, con la finalidad de la "libertad e igualdad para las sociedades antes desfavorecidas"<sup>200</sup>. Esto implica una solidaridad básica integrada a los valores de la libertad e igualdad.

### ***Igual libertad, dignidad y tolerancia***

127.- Entre ciudadanos libres y pueblos libres, el reconocimiento de la libertad es mutuo. Pero la relación para quienes no aprecian la libertad de los demás parece tener sus límites.

¿Hasta donde, por ejemplo, los pueblos liberales deben tolerar a los pueblos no liberales?

Tolerar, en este caso, significa no sólo abstenerse de imponer sanciones políticas, militares, económicas o diplomáticas a un pueblo para obligarlo a cambiar sus costumbres; significa, además, reconocer a los pueblos no liberales como miembros iguales y de buena fe en la sociedad de los pueblos, con ciertos derechos y deberes, incluido el deber de civilidad, o sea, justificar con razones sus acciones ante otros pueblos<sup>201</sup>.

La tolerancia surgió históricamente como un *modus vivendi* entre confesiones hostiles y, luego, se convirtió en un principio moral compartido por todos los pueblos civilizados. Lo mismo se puede predicar "de la garantía de los derechos humanos, que se han convertido en ideales y principios de las civilizaciones liberales y decentes, en postulados del derecho de todos los pueblos civilizados"<sup>202</sup>.

128.- Las sociedades no liberales no tratan como libres e iguales a los ciudadanos y pueblos liberales; en consecuencia, algunos estiman que está justificado el sujetarlos a alguna forma de sanción política, económica o militar.

Rawls estima que las sociedades liberales deben respetar a todas las sociedades decentes, aunque no sean liberales. No deben frustrar su vitalidad "con una agresiva pretensión de que todas las sociedades sean liberales". El respeto por ellas puede llevar, por iniciativa propia, a ver los beneficios de las sociedades liberales.

Lo importante es mantener el *respeto mutuo entre los pueblos*, lo que significa reconocerse mutuamente una cierta igualdad en dignidad.

129.- Ninguna sociedad liberal puede exigir, de manera justa, a sus ciudadanos que *participen en una guerra para obtener beneficios económicos*,

---

<sup>200</sup> RAWLS, John. *El derecho de gentes*, p. 130.

<sup>201</sup> RAWLS, John. *El derecho de gentes*, p. 73.

<sup>202</sup> RAWLS, John. *El derecho de gentes*, p. 132.

*recursos naturales o poder imperial*. No obstante, Rawls reconoce que “las llamadas sociedades liberales actúan así en ocasiones, pero eso sólo prueba que pueden equivocarse”<sup>203</sup>.

Cuando una sociedad persigue esos intereses, entonces, ya no respeta el derecho de gentes y se convierte en un Estado proscripto.

Cuando falta la igual libertad, la dignidad y tolerancia, no es de extrañar que se generen guerras. La responsabilidad de una guerra raramente corresponde a una sola de las partes, aunque una parte suele tener mayor responsabilidad que otra, o sea, “hay unas manos más sucias que otras”.

130.- Por otra parte, en una situación bélica hay que distinguir al gobierno, y a quienes, en los altos mandos, controlan el aparato del Estado y que son los responsables y desencadenantes de las guerras. No se puede confundir a los nazis y a los dirigentes japoneses con el pueblo alemán y japonés.

Los civiles suelen ser mantenidos en la ignorancia de las verdaderas causas, abrumados con la propaganda oficial. En este contexto, los bombardeos a las poblaciones civiles -como les sucedió a las poblaciones civiles japonesas- fueron ataques “ilícitos y muy graves, como se reconoce hoy de manera amplia aunque no general”.

Los políticos quieren ganar las guerras, los estadistas desean negociar la paz<sup>204</sup>.

### **Opiniones sobre la igualdad**

131.- Se dan dos perspectivas sobre este tema:

- a) Una sostiene que la igualdad es justa y que constituye un bien en sí misma.
- b) Otra sostiene que las desigualdades no siempre son injustas. Lo injusto suele ser las consecuencias a las que llegan a partir de la estructura básica de la sociedad.

El derecho de gentes, en la concepción liberal, admite que una razón, para reducir las desigualdades, se halla en la posibilidad de reducir el sufrimiento y las penalidades de los pobres; “pero eso no requiere que todas las personas sean iguales en riqueza”. Importan las consecuencias de la riqueza excesiva.

Ahora bien, la posición liberal estima que esta brecha, entre ricos y pobres, se puede reducir si las personas tienen “medios universales para hacer uso inteligente y efectivo de sus libertades y para llevar vidas razonables y dignas”<sup>205</sup>.

---

<sup>203</sup> RAWLS, John. *El derecho de gentes*, p. 109. No sólo se trata de una equivocación -generalmente de las grandes potencias, a través de la historia humana-, donde la voluntad no entra; sino de actitudes cínicas, abiertamente inmorales, de parte de los pueblos que quieren presentarse como modelos de lo que es una buena vida humana.

<sup>204</sup> RAWLS, John. *El derecho de gentes*, p. 114. Una vida social digna de los seres humanos necesita no de políticos que piensan en la próxima elección, sino de estadistas que piensan en la próxima generación.

<sup>205</sup> RAWLS, John. *El derecho de gentes*, p. 133.

132.- Cuando existe un gobierno liberal en funcionamiento o decente, no existe un motivo para cerrar la brecha entre los promedios de riquezas de diferentes pueblos.

La posición liberal de Rawls sobre la igualdad pretende llegar más allá de la igualdad legal formal.

“Las circunstancias sociales han de ser tales que cada ciudadano, abstracción hecha de su clase o su origen, debería tener la misma oportunidad de alcanzar una posición social favorable, si se tienen los mismos talentos y se hacen los mismos esfuerzos. La política para conseguir esta *justa igualdad de oportunidades* incluyen, por ejemplo, *garantizar una educación equitativa* para todos y eliminar la discriminación poco equitativa”<sup>206</sup>.

133.- Rawls estima que la igualdad material o de riquezas no depende del nivel de sus recursos, sino mucho más de “su cultura política (virtudes cívicas y políticas de sus miembros)”.

Es pensable que dos países liberales se encuentran en el mismo nivel de riquezas en bienes primarios y en población; pero uno decide industrializarse y lo hace; el otro prefiere ser una sociedad pastoril y reforzar sus valores sociales. Después de unas décadas el primer país ha podido producir y ahorrar el doble que el segundo. En estos casos la diferencia de riqueza no es una injusticia y depende de libres opciones y valores de vida elegidos.

134.- El deber de asistencia internacional, por ejemplo, tiene un objetivo y un fin: se propone que todos los pobres de diversos países se conviertan en ciudadanos libres e iguales de una razonable sociedad liberal. Cuando se ha alcanzado este objetivo se ha logrado, también el fin y la asistencia no es ya un deber.

Lo que requiere la asistencia internacional es mejorar la calidad de vida de los ciudadanos como para que éstos utilicen sus capacidades humanas para establecer instituciones justas y sustentarlas.

La perspectiva cosmopolita<sup>207</sup> pretende, por su parte, llevar “al bienestar de todos los individuos y no a una justicia de las sociedades”<sup>208</sup>. En la perspectiva cosmopolita, la ayuda internacional siempre debería estar presente apenas surgiese alguna diferencia de riqueza entre los pueblos, la que parece inaceptable.

### ***La utopía realista y el pluralismo razonable para la reconciliación entre los pueblos***

135.- Rawls estima que es posible lo que él llama una “utopía realista”. Ésta requiere la aceptación de dos grandes ideas:

La primera consiste en que *no haya injusticia política* y ésta se elimina si se aceptan los dos grandes principios de la teoría de la justicia por él formulados: a) igualdad en libertades y bienes básicos, y b) la desigual-

---

<sup>206</sup> RAWLS, John. *El derecho de gentes*, p. 134.

<sup>207</sup> Cfr. BEITZ, Ch. *Political Theory and International Relations*. Princeton, Princeton University Press, 1979.

<sup>208</sup> RAWLS, John. *El derecho de gentes*, p. 138.

dad tolerada en la medida que contribuye a mejorar la situación de los menos favorecidos.

La segunda idea implica la aplicación de “políticas sociales justas o al menos decentes y el establecimiento de instituciones básicas justas”<sup>209</sup>.

Con estas ideas utópicas, pero realizables, es posible pensar la reconciliación de los pueblos.

136.- Mas no pocas personas son *fundamentalistas*: estiman que hay verdades que deben ser impuestas y que el liberalismo político es una pesadilla que fragmenta el mundo social, con doctrinas falsas y malignas.

La reconciliación social requiere reconocer el hecho del *pluralismo razonable*, tanto de sociedades liberales, como de aquellas que no lo son pero que admiten el pluralismo político, religioso y cultural.

La reconciliación entre los pueblos evitaría el sufrimiento de muchas personas, no impidiendo que cada de ellas tengan sus propias ideas y religiones, y permitiendo que los demás, recíprocamente las tengan.

La reconciliación entre los pueblos exige pues tanto autoestima como un aprecio mutuo entre los pueblos, y *el valor de la libertad y la igualdad* entre las personas y pueblos ante un pacto de mutua aceptación.

No se trata de menospreciar las cuestiones sociales, religiosas u otro tipo de diferencias, sino de dejarlas en manos de cada ciudadano y acentuar lo que los une y posibilita la convivencia entre ellos y los pueblos.

137.- La aceptación no conflictiva de la libertad y la igualdad políticas posibilita una democracia constitucional razonablemente justa.

Mientras creamos en ellas, nosotros u otros podrán hacer algo en esa dirección. Las ideas iluminan los posibles caminos y es necesario cultivarlas y enseñarlas. Con ellas es posible eliminar tanto el cinismo como la resignación social.

138.-. El liberalismo, en la concepción de Rawls, no es una posición ni cínica ni resignada; no está opuesta ni a una visión religiosa de la vida, ni a una visión atea de la misma: simplemente el liberalismo es políticamente pluralista.

Todas las personas de buena voluntad pueden -desde sus propias formas de ver el mundo- tratar de encontrarse en un contrato social y político que admite los dos grandes principios de la justicia, tal como los formulara Rawls en su *Teoría de la Justicia*.

En su libro posterior, el *Liberalismo Político*, Rawls ha insistido que su propuesta teórica es fundamentalmente un liberalismo político: una búsqueda de la igualdad de bienes comunes básicos y en libertades fundamentales.

La diferencia fundamental entre el Rawls del libro *Teoría de la justicia* y el Rawls del *Liberalismo político* se halla en que, en el primero, se desarrolla una idea de libertad e igualdad (y, en general, de justicia) “a partir de la idea de contrato social en Locke, Rousseau y Kant”, fundada en una idea

---

<sup>209</sup> RAWLS, John. *El derecho de gentes*, p. 149.

moral de las personas que demostraba “ser superior a la tradición dominante del utilitarismo”<sup>210</sup>. Surgía, de ese tipo de contrato, una sociedad bien ordenada en la cual *todos sus miembros profesaban -o deberían profesar- la misma doctrina*; y Rawls estimaba que la teoría de la justicia, por él propuesta podía ser universalmente sostenida.

En el libro *el Liberalismo político*, Rawls reconoce que su concepción de la justicia es adecuada a las sociedades liberales y admite que puede haber otras sociedades (llamada por él “decentes”) que, dentro de un pluralismo razonable, los socios y las naciones, sin profesar una misma filosofía, religión o moral, pueden llegar a acuerdo razonables sobre la justicia políticamente considerada. Dentro del *pluralismo de visiones comprensivas o globales*, con un mínimo de razonabilidad, todos los socios, libres e iguales ante un pacto o contrato social, pueden llegar, mediante una razón pública, a un consenso superpuesto sobre ese pacto que contiene los dos principios universales de justicia. Otras visiones comprensivas no alcanzan este mínimo de razonabilidad, como la platónica, la aristotélica o la tomista; son más fundamentalistas, pues *no están dispuestas a abrirse a la cooperación política sin imponer sus valores a los posibles socios que tengan opiniones morales distintas*. Estas doctrinas defienden contenidos morales precisos, mientras que Rawls, en su pluralismo, debió reclamar una aceptación más formal de la justicia, *con un mínimo de contenido expresado en las libertades y bienes básicos comunes* a toda sociedad decente<sup>211</sup>.

### **El corte epistemológico**

139.- Rawls propone partir de una concepción social, entendida como un acuerdo o contrato político entre los socios, prescindiendo -no negando- de las posiciones y doctrinas filosóficas, religiosas o culturales (llamadas comprensivas) de base que se avengan a formalizar un contrato político fundado en una idea de justicia razonable para todos, en el ámbito de la razón pública.

La posición filosófica de Rawls implica indudablemente un *corte epistemológico* con las concepciones que unían el contrato social a una determinada idea de hombre o de sociedad naturales. Sin negarlas (pero reclusándolas al ámbito de la filosofía personal) Rawls abandona esas concepciones comprensivas -como la kantiana- y se atiene a una concepción positiva convenida por contrato entre los socios. Esta decisión no es indiferente pues, con ella, Rawls se desliga de toda obligación debida a algo trascendente (naturaleza humana, deber moral, Dios, etc.), para considerar las obligaciones que los socios *positivamente* aceptan en un posible e hipotético contrato social, a partir del consenso entrecruzado de doctrinas generales de los socios, del cual surgirá una idea razonable de justicia y de obligación social.

“Propongo -afirma- que, en el ámbito de la razón pública, las doctrinas ge-

---

<sup>210</sup> RAWLS, John. *El derecho de gentes*, p. 205.

<sup>211</sup> Cfr. ARANDA FRAGA, F. “La idea de ‘razón pública’ (y su revisión) en el último Rawls” en *Philosophica*, 2003, nº 21, p. 29.

nerales sobre lo verdadero o lo justo sean sustituidas por una idea de lo políticamente razonable que se dirija a los ciudadanos como ciudadanos... Hacemos a un lado las visiones de la naturaleza humana y nos quedamos con una concepción política de las personas como ciudadanos”<sup>212</sup>.

140.- La sociedad humana no es un fenómeno natural, sino político; tampoco procede de un orden superior, sino de sus miembros en sus relaciones mutuas. Esto supone *una ruptura epistemológica en la fundamentación de la justicia*: ésta no se funda ya en una concepción primeramente moral (como Rawls había sostenido en el *Tratado de la justicia*), sino como primeramente política<sup>213</sup>, en manos de todos los que participan en una sociedad políticamente democrática.

Todo lo que sea una fundamentación extra-política ya no será objeto de estudio de Rawls, como, por ejemplo, cómo se forma una *cultura de fondo* (la cultura de la sociedad civil) que admite como valiosas las bases para un consenso superpuesto.

De esta manera, Rawls se desliga de las fastidiosas temáticas filosóficas de la modernidad, como la que se refiere a la problemática acerca de si el hombre es naturalmente bueno o malo, altruista o egoísta<sup>214</sup>.

Las concepciones políticas siguen siendo morales (esto es, guiadas por una idea de lo bueno o correcto), pero esta moral es privada, personal, no políticamente consensuada: la justicia *política* es búsqueda de los intereses compartidos; es políticamente autónoma, fundada sobre el pacto o contrato social constitucional consensuado. Este contrato social libera a la sociedad democrática de la anarquía, que tanto temía Platón<sup>215</sup>; pero también de otras formas oligárquicas de gobierno. La justicia no consiste en que “los superiores gobiernen a los inferiores”, como pensaba Platón (*Gorgias*, 484); sino que supone que los socios se gobiernen por principios libres e iguales con bienes básicos comunes.

141.- Aunque la administración y gobierno requiere de expertos, la participación en la vida política está abierta a todos los socios en cuanto son igualmente libres.

No todas las personas son razonables; pero una sociedad se funda en *personas presumiblemente razonables*, esto es, que están dispuestas a una cooperación social con iguales leyes pactadas, incluso cuando algunas

---

<sup>212</sup> RAWLS, John. *El derecho de gentes*, p. 155, 196.

<sup>213</sup> Cfr. DA SILVEIRA, P. “Teoría rawlsiana de la estabilidad: consenso por superposición, razón pública y discontinuidad” en QUESADA, F. (Ed.) *La filosofía política en perspectiva*. Barcelona, Anthropos, 1998. GARGARELLA, R. *La justicia después de Rawls*. Barcelona, Paidós, 1999.

<sup>214</sup> El individuo no desaparece en la concepción política de la justicia, pero ésta se mueve prescindiendo de cuán moral es individualmente. Hay una visión individualista del hombre que hace lo que le parece mejor según su propio proyecto de vida (*Teoría de la justicia*, p. 491). Adam Smith expresó la idea de la competencia y de la necesidad del trabajo humano, basadas en el interés propio del egoísmo humano: “No es la benevolencia del carnicero, del cervecero o del panadero la que nos procura el alimento, sino la consideración de su propio interés. No invocamos sus sentimientos humanitarios, sino su egoísmo; ni les hablamos de nuestras necesidades sino de sus ventajas” (SMITH Adam. *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*. México, FCE, 1997, p. 17). Rawls va admitir que es razonable, incluso para el individualista, atenerse a la aceptación recíproca de las leyes, en algunos casos, aun cuando en otros casos no le conviene.

<sup>215</sup> Cfr. Cfr. GARCÍA RAGGIO, A. *La política en conflicto*. Op. Cit., p. 80.

veces fuese ventajoso negarse a ello<sup>216</sup>. Tampoco todas las sociedades son razonables; para Rawls una concepción razonable de la vida política implica la aceptación de la democracia constitucional y del derecho legítimo. Excluye, por lo tanto, entre otras, a las tiranías y a las formas de gobiernos corruptos<sup>217</sup>.

Rawls deja la posición iusnaturalista y opta por una concepción política liberal. No se trata de un liberalismo individualista, en la perspectiva de R. Nozick, sino de un liberalismo con una búsqueda de igualdades sociales fundamentales para todos, sin que esto implique un igualitarismo que desconozca la legitimidad y justeza de las diferencias incluso en riqueza.

No obstante, como lo hemos indicado, nos hallamos ante un principio socialmente delicado y discutible, pues supone que *la desigualdad es aceptable* siempre que otros, con más riquezas y autoridad, permitan a los menos aventajados estar algo mejor y ser relativamente algo más libres, aun en esta situación de desigualdad. Esta mejora relativa de los menos aventajados no impediría que los más aventajados lo sean cada vez más aún, generándose *una desigualdad sociopolítica creciente*.

### **Los pactos sociales y políticos se construyen**

142.- Rawls estima, sin embargo, que dado que la igualdad y libertad básica de ocupar cargos por parte de todos está asegurada, con ella se puede lograr establecer leyes -desde las libertades básicas- que impidan la desigualdad creciente.

No se descarta que -desde esa igualdad mínima para todos- se pueda luchar para postular la *limitación creciente de las libertades desiguales*, aun cuando éstas favorezcan a los más desfavorecidos, de modo que, a largo plazo se perciba la posibilidad de alcanzar una igual libertad para todos los socios y decrecientes desigualdades económicas y sociales<sup>218</sup>.

El aumento de la desigualdad es tolerable, según Rawls, si ésta mejora la suerte de los que están peor. En consecuencia, se advierte que Rawls no identifica justicia con una igualdad en sentido estricto, o unívoco, sino en sentido *análogo*: en parte todos mejoran; pero en parte, los más

---

<sup>216</sup> El hombre es la medida y valor de todas las normas de vida, por su libertad, razón y reciprocidad. "La validez de las normas sociales depende y se deriva de las normas aceptadas por los miembros individuales de la sociedad. No hay ninguna otra fuente reconocida por todos de donde puedan extraer su validez. Además las normas sociales no deben derivar su validez de cualesquiera normas que los miembros individuales de la sociedad acepten (o de todas ellas), sino sólo de aquellas que todos los demás miembros pudieran aceptar también como válidas en las mismas circunstancias. La idea contractualista es que sólo las normas de la racionalidad deliberativa satisfacen esta condición" (GAUTHIER, D. *Egoísmo, moralidad y sociedad liberal*. Barcelona, Paidós, 1998, p. 163).

<sup>217</sup> "Esa es la paradoja de la representación: el poder representativo tiende necesariamente a dominar, solo y sin rival, a la sociedad civil que él pretende tan sólo `representar´... Hay, pues, una ambivalencia esencial en cuanto al movimiento interno de nuestras sociedades, movimiento que impulsa a unos a describir esas sociedades como totalitarismos disfrazados y, a otros, como las sociedades más satisfactorias de la historia humana, en las cuales cada individuo, libre y soberanamente emplea sus talentos y satisface los gustos que la naturaleza le infundió. Lo que hay que decir, sin duda, para dar razón a los unos y a los otros y, al mismo tiempo, para refutarlos, es que estamos gobernados cada vez más exclusivamente por un Estado que nos gobierna cada vez menos" (MANENT, Pierre. *Historia del pensamiento liberal*. Bs. As., Emecé, 1990, pp. 147-148. Cfr. SORMAN, GUY. *El Estado mínimo*. Bs. As., Atlántida, 1985).

<sup>218</sup> Cfr. RAWLS, John. *Teoría de la justicia*. Op. Cit., p. 280.

aventajados mejoran más que los menos aventajados. En igualdad de condiciones, esto no parece ser socialmente razonable y aceptable; pero Rawls estima que esto -proponer un mínimo de libertades iguales- es razonable, dado el velo de la ignorancia, esto es, dado que no se sabe como terminará el interjuego de las libertades individuales. En la democracia liberal, los socios, munidos de sus libertades básicas, están en condiciones de participar en el proceso político y de establecer -desde el ejercicio de las libertades básicas- mediante leyes, la posibilidad de un aumento o de una disminución de las riquezas de los más aventajados.

Los pactos sociales y políticos se construyen. Para comenzar a construir no es necesario destruir primeramente todo lo existente (por ejemplo, suprimiendo toda desigualdad de bienes y riquezas materiales). La construcción social debe ser progresiva, sin que trabe las posibilidades de seguir viviendo socialmente. Al asegurarse las libertades básicas (que incluye bienes básicos) queda espacio para la tendencia a una igualdad creciente; pero al suprimirse las libertades básicas, la misma tendencia a una igualdad creciente queda frustrada.

Todo el pensamiento filosófico y político de John Rawls parece fundarse, pues, en la idea de que este pensamiento es razonable.

Por *razonable* se entiende que los hombres no sólo son teóricamente racionales -como lo creyó la humanidad desde los tiempos de la Grecia clásica- sino *que se consideran libres e iguales y están dispuestos a ofrecer justos términos de cooperación*, según lo que creen más aceptable en una concepción política de la justicia.

La concepción política de la justicia no se basa en una verdad absoluta; sino, prácticamente, en "razones que pueden ser compartidas por todos los ciudadanos en tanto libres e iguales"<sup>219</sup>.

La concepción política de la justicia implica que las personas coinciden en actuar en los términos que acuerdan, aun "a costa de sus propios intereses en casos concretos, siempre que los demás ciudadanos también acepten dichos términos". La justicia es entonces una forma de vida en la que se juzgan las acciones en forma recíprocamente igual.

"El criterio de reciprocidad exige que cuando esos términos se proponen como los más razonables para la justa cooperación, quienes lo proponen también tienen que considerar que para los otros resulta al menos razonable aceptarlos como *ciudadanos libres e iguales* y no dominados o manipulados o presionados por una condición política o social inferior"<sup>220</sup>.

### **La justicia políticamente lograda**

143.- La justicia, políticamente lograda, implica la deliberación pública en una democracia deliberativa y el librarse "de la maldición del capital". De lo contrario, la política cae bajo la dominación de las grandes empresas y otros intereses creados, que a través de sus cuantiosas contribuciones distorsio-

<sup>219</sup> RAWLS, John. *El derecho de gentes*, p. 162. Cfr. HELD, D. *Modelos de democracia*. Madrid, Alianza, 1996. ELSTER, J. (Comp.) *Deliberative Democracy*. Cambridge, University Press, 1998.

<sup>220</sup> RAWLS, John. *El derecho de gentes*, p. 161. Cfr. HABERMAS, J. *Facticidad y validez*. Madrid, Trotta, 1998.



nan e impiden el debate y deliberación pública.

La justicia requiere ciudadanos libres e iguales que la sostengan; que posean una amplia educación en los aspectos básicos del constitucionalismo democrático y un público informado sobre los problemas prioritarios.

La concepción de la justicia implica en los socios valores morales; pero reciben su especificidad de las concepciones políticas -democráticas y recíprocas- por lo que una concepción política liberal no se opone a que sea justa y moral. Supone un aprecio por una conducta razonable<sup>221</sup>.

El problema se halla en considerar cuán razonable es o, si más bien, no se presenta como razonable para justificar la situación vigente y sus desigualdades, las cuales posiblemente no son todas justificables. No obstante, hay que reconocer que lo que Rawls pretende hacer es una *teoría* de la justicia, y no una justificación de casos concretos y de justificación de injusticias.

144.- Rawls ha tenido indudablemente el mérito de reponer el tema del contrato social como base de la constitución de una sociedad moderna.

En este contexto, actualiza el valor -entre otros- de la autonomía política, de la independencia legal respecto del pluralismo de visiones del mundo (que se aceptan pero no se imponen ni privilegian), de la participación ciudadana compartida y de la justicia políticamente convenida con el consentimiento superpuesto de los socios.

La justicia política se aplica directamente a la estructura de la forma de vida social y al contenido político que implica esa concepción de justicia: el resto del contenido (valores, doctrinas, etc.) de la vida social -en la familia, como en la sociedad- es objeto de contrato, de discusión y aceptación recíproca, mientras no violen lo establecido en el pacto o contrato social constitucional.

### ***¿Personas libres e iguales? Poder, riqueza y decisión***

145.- John Rawls es consciente de estar proponiendo *una teoría política de la sociedad*, fundada en una determinada concepción de la justicia y que ésta, a su vez, implica *una determinada concepción de la libertad y la igualdad* con ciertas limitaciones.

Sus escritos pretenden contribuir a la reflexión sobre la justificación pública de una forma social de vida.

“La justificación pública no es simplemente el razonamiento válido, sino la argumentación dirigida a otros; parte de premisas que aceptamos y que pensamos que los otros razonablemente podrían aceptar, y llegar a conclusiones que pensamos que ellos también razonablemente podrían aceptar”<sup>222</sup>.

El tema de las premisas de las que parte Rawls son justamente los puntos de posible discusión con relación a su concepción de la libertad y la

---

<sup>221</sup> Sólo con la razón se cura la enfermedad que el mismo hombre produce. HORKHEIMER, M. *Crítica de la razón instrumental*. Bs. As., Sur, 1973, p. 185.

<sup>222</sup> RAWLS, John. *El derecho de gentes*, p. 179.

igualdad, y la compatibilidad entre las mismas.

Recordemos sus *dos principios fundamentales* para una teoría de la justicia:

“1. Toda persona tiene igual derecho a un régimen plenamente suficiente de libertades básicas iguales, que sea compatible con un régimen similar de libertades para todos.

2. Las desigualdades sociales y económicas han de satisfacer dos condiciones. Primero, deben estar asociadas a cargos y posiciones abiertos a todos en las condiciones de una equitativa igualdad de oportunidades; y, segundo, deben procurar el máximo beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad”<sup>223</sup>.

Lo primero que resalta en su teoría es el tema de la *universalidad*: esta teoría es -en principio- aplicable a todas las personas. El segundo tema importante se halla en la *igualdad*; mas esta igualdad es limitada mediante un igual derecho; y este derecho es limitado mediante libertades básicas que deben ser iguales por decisión y aceptación mutua de los socios.

146.- Como se advierte, la prioridad se halla, en principio, puesta sobre la libertad: es ésta la que debe ser igual en derecho, decisión y aceptación recíproca. Esta opción marca indudablemente una *concepción política liberal* en su base y punto de partida.

Mas este liberalismo se encuadra dentro de ciertas limitaciones. La libertad, en efecto, como facultad y como derecho no se pone (ni *tiene en sí misma -idealmente-*) límites en una persona: una persona es libre hasta donde puede serlo sin más límites. Los límites vienen *realmente* puestos por la convivencia con otras libertades y decisiones. Las personas son, más o menos, *libres de* (presiones internas y externas: libertad negativa) y *libres para* (pensar, moverse, decidirse, comerciar: libertad positiva).

147.- Rawls no se detiene a analizar estos aspectos: él parte suponiendo que, para formar una sociedad, se requiere *personas libres e iguales*, razonables (o sea, capaces de cooperar y dar y aceptar razones), ante el contrato que van a decidir cerrar y que constituirá la ley constitucional de una sociedad.

Pero histórica y realmente, no pocas sociedades nacieron del temor o de la amistad entre las personas (como lo ha sugerido la escuela Escocesa<sup>224</sup>); o bien *surgieron de la violencia y la conquista*, y las personas que la componían no eran socios libres e iguales. Parece idealista suponer la existencia de un contrato social razonable (tácito o explícito) entre los socios en la base de la organización social. Incluso las naciones modernas que surgieron de un Pacto o reunión Constituyente nacional, lo lograron después de luchas y pactos regionales anteriores. Parece ser más bien, entonces, que fue desde una posición de violencia y conquista, donde algunas perso-

---

<sup>223</sup> RAWLS, John. *Sobre las libertades*. Op. Cit., p. 33. RAWLS, John. *Teoría de la justicia*. Op. Cit., pp. 67-68, 69, 281.

<sup>224</sup> Cfr. GALLO, Ezequiel. *La tradición del orden social espontáneo: Adam Ferguson, David Hume y Adam Smith* en *Revista Libertas* IV: 6 (Mayo 1987) Instituto Universitario ESEADE: [www.eseade.edu.ar](http://www.eseade.edu.ar)

nas adquirieron sus propiedades, y establecieron *luego contratos sociales más o menos regionales, espontáneos generalizables* (que luego fueron nacionales y hoy dan lugares a constituciones supranacionales), en los que participaron los poseedores -o sus representantes- de propiedades, y no los desposeídos.

Rawls estima que esto (la inclusión por igual de los desposeídos) no podría arreglarse mediante nuevas violencias y nuevos poseedores y desposeídos (opción revolucionaria); sino que deberá lograrse lentamente mediante renovados pactos sociales en los cuales intervengan todos los socios, iguales ante el derecho o pacto, aunque sean desiguales en propiedades (opción progresiva).

Rawls admite, por ejemplo, que “no importa cuán arbitrarias puedan parecer las fronteras de una sociedad desde el punto de vista histórico”; el “agente es el pueblo mismo, políticamente organizado” el que debe velar por la propiedad de su territorio<sup>225</sup>. El carácter arbitrario de las fronteras no suprime la legitimidad de las fronteras. “Las desigualdades en materia de poder y riquezas las deben decidir los pueblos mismos”<sup>226</sup>.

### ***Ideología, diversidad y democracia***

148.- Es necesario tener esto presente, para no caer en la *imposición* de la libertad y de la democracia. La *imposición es ideología*: es ocultamiento del propio pensamiento, estimado como el único verdadero; y es la imposición del mismo de modo que la verdad sustentada se toma el derecho de suprimir la libertad de quien piensa o actúa diversamente<sup>227</sup>. La tolerancia supone aún la idea de la verdad y de valores universalmente válidos. Ante estos valores no cabe la claudicación, sino solo la tolerancia para con las personas que no se hallan en la verdad.

Hoy la cultura occidental está abandonando la idea moderna de *tolerancia* (Locke, Voltaire, etc.) y admitiendo el derecho a la *diversidad*, a la diferencia y a las propias elecciones.

En algunos párrafos, Rawls parece ser de la opinión de la imposición ideológica en nombre de ciertos valores y de la defensa de la libertad, como cuando afirma: “Un Estado criminal que viola estos derechos (humanos) ha de ser condenado y en casos graves puede ser objeto de sanciones e incluso de intervención”<sup>228</sup>. Con la intervención o con “incentivos” como las condiciones políticas que impone el Fondo Monetario Internacional<sup>229</sup>.

Es verdad que Rawls desearía que no hubiese intervenciones en nombre de la libertad. El ideal le parece ser que las sociedades no liberales deben reconocer ese bien de la democracia, sin que las sociedades liberales deban “asumir una actitud coercitiva”. “Las sociedades decentes tienen la

---

<sup>225</sup> RAWLS, John. *El derecho de gentes*, p. 51.

<sup>226</sup> RAWLS, John. *El derecho de gentes*, p. 52.

<sup>227</sup> Cfr. RAMÓN GARCÍA, J. *Teoría crítica en Ciencias Sociales: Conocimientos, racionalidad e ideología* en *Revista de Ciencias Sociales*, 1998, nº 80, p. 61-76. ZIZEK, S. *El sublime objeto de la ideología*. México, Siglo XXI, 2002. VAN DIK, T. *Ideología. Una aproximación multidisciplinaria*. Barcelona, Gedisa, 2000.

<sup>228</sup> RAWLS, John. *El derecho de gentes*, p. 95.

<sup>229</sup> RAWLS, John. *El derecho de gentes*, p. 99, nota 4.

oportunidad de decidir su futuro por sí mismas”<sup>230</sup>.

Rawls reconoce que “a todos los pueblos no se les puede exigir de manera razonable que sean liberales<sup>231</sup>” e insiste en que tiene gran importancia el respeto mutuo entre los pueblos y la autoestima de cada pueblo, sin caer en la hostilidad o resentimiento.

149.- En la *democracia*, se parte admitiendo que los socios no poseen la verdad en forma exclusiva, dado que todos los hombres son falibles. Esta concepción precaria de la verdad, permite valorar igualmente a la libertad para buscarla.

Rawls es, en esto, fiel a la tradición liberal, según la cual *la democracia se arregla con más democracia*, transparente y participativa; pero ella negocia desde su propia postura de poder: este poder será igual si se logra, al menos, una constitución -con instituciones nacionales o internacionales (y Rawls aprecia mucho a la ONU)- donde se admite a los socios como libres e iguales, con posibilidades de participación<sup>232</sup>. La vida justa es un tipo de vida que los socios se autoimponen con autonomía<sup>233</sup>.

Rawls, como el liberal socialista N. Bobbio, no parece optar por una u otra parte de la disyuntiva “libertad o igualdad”; sino por la opción enunciada como “libertad y justicia”. La igualdad no le parece ser un valor en sí mismo, sino dependiente de la idea de justicia<sup>234</sup>; pero esta justicia -desde el punto de vista social- es una *justicia política*; esto es, constituida por los socios en un pacto.

Entonces, “lo primero que hay que lograr es la justicia fundamental. A continuación, puede un electorado democrático consagrar amplios recursos a grandes proyectos para promover el arte y la ciencia, si así lo decide”<sup>235</sup>, cambiar sus fronteras o aliarse con otros. La justicia fundamental, para Rawls, es la *igual imparcialidad* si se debiese juzgar el ejercicio de las libertades, las formas de proceder de los socios.

150.- La sociedad humana se construye (*constructivismo político*). De aquí la necesidad de renovados contratos sociales, de reajustes políticos, de acuerdos acerca de las limitaciones que política y constitucionalmente los socios acuerdan aceptar recíprocamente para cooperar en una sociedad bien organizada, no obstante las desigualdades. Por ello, según el segundo principio de su teoría de la justicia, propuesto por Rawls, admite desigualdades asociadas a cargos y posiciones, en una imparcial igualdad de oportunidades y para procurar el máximo beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad. Esto da al liberalismo de Rawls una dimensión social

---

<sup>230</sup> RAWLS, John. *El derecho de gentes*, p. 100.

<sup>231</sup> RAWLS, John. *El derecho de gentes*, p. 143.

<sup>232</sup> Cfr. STRIKE, K. – EGAN, K. *Ética y política educativa*. Madrid, Narcea, 1999.

<sup>233</sup> Cfr. COICAUD, Jean-Marc. *Legitimidad y política. Contribución al estudio del derecho y de la responsabilidad política*. Rosario, Homo Sapiens, 2000, p. 194.

<sup>234</sup> “Queriendo conjugar la expresión más correcta que es ‘libertad y justicia’, y no ya ‘libertad e igualdad’, desde el momento en que la igualdad no es de por sí un valor, sino que lo es tan sólo en la medida en que sea una condición necesaria, aunque no suficiente, de la armonía del todo, del orden de las partes, del equilibrio interno de un sistema en el cual consiste la justicia”. BOBBIO, N. *Igualdad y libertad*. Barcelona, Paidós, 1993, p. 59. Primera edición del 1977-1979.

<sup>235</sup> RAWLS, John. *La justicia como equidad*. Op. Cit., p. 205.

que no poseen otros liberalismos más centrados en los individuos y en sus derechos exclusivos y tradicionalmente adquiridos; pero no es inherente al liberalismo el ser moralmente individualista.

“Es un error decir que el liberalismo político es una concepción política individualista, puesto que su finalidad es la protección de los diversos intereses en libertad, tanto individuales como asociativos”<sup>236</sup>.

151.- El liberalismo, bien vivido como *contractualismo democrático constitucional*, -y no como libertinaje mafioso de partidos políticos corruptos que se reparten el poder y los bienes de los ciudadanos- protege la religión de la intromisión del Estado y al Estado de la intromisión de la religión<sup>237</sup>; a los ciudadanos de sus Iglesias, y a los ciudadanos unos de otros, y de los gobiernos de los Estados, cuando éstos se convierten “en religiones laicas” que no temen suprimir las libertades básicas que le son contrarias<sup>238</sup>. La igual libertad no es un aspecto solo formal de la vida social: hace relación también al contenido de la misma. Es una simpleza simplificar la vida en dos sectores: el formal que estaría constituido por el derecho a la libertad; y el de contenido que estaría constituido por la propiedad de los bienes materiales.

Cabe recordar que la *justicia social es política* (en el sentido positivo de esta palabra: es parte de la organización de un Estado) y, ella no se impone como una doctrina verdadera (ni necesariamente falsa), sino como una ley constitucional, razonable y legítima, fuente de la legitimidad posterior; elaborada por socios libres y con iguales derechos, que obliga a los ciudadanos al respecto de los derechos según el principio práctico de mayoría<sup>239</sup>. El debate de minorías, siguiendo la razón pública, fortalece la comprensión de los derechos mutuos, aunque no siempre lleve a un consenso general o mayoritario.

152.- Mas lo que crea cierta dificultad es también esta limitación sobre cómo las personas adquirieron derechos *antes* de que se avengan a un contrato social. Rawls “presume que existan condiciones previas justas y que ellas se mantengan de una generación a otra”.

Esta presunción es un rasgo fuertemente idealista y ahistórico de parte de Rawls. Admite, pues, que, está proponiendo una teoría que tiende a generar efectos contrarios a los esperados y que requerirán nuevos ajustes: las transacciones, por ejemplo, en su país, “en el mercado, no siempre serán equitativas y paulatinamente surgirán desigualdades injustificadas

---

<sup>236</sup> RAWLS, John. *El derecho de gentes*, p. 191.

<sup>237</sup> Las religiones en situaciones de poder político han castigado las herejías y trataron de aplastar lo que consideraron falsa doctrina. Las persecuciones, las guerras de religión, las cruzadas, las inquisiciones dan muestra de ello. RAWLS, John. *El derecho de gentes*, p. 191, nota 5.

<sup>238</sup> “La garantía de los derechos del hombre contra la violación permanente del Estado, que debería ser su protector, es una respuesta en un nivel más alto de la eterna pregunta: *Quis custodiet custodes?* (¿Quién custodiará a los custodios?). Cada nuevo intento de respuesta a esta pregunta, aunque imperfecto e incompleto, es, en la medida en que propone nuevas formas de control del poder, una respuesta a una demanda de libertad” (BOBBIO, N. *Igualdad y libertad*. Barcelona, Paidós, 1993, p. 153).

<sup>239</sup> RAWLS, John. *El derecho de gentes*, p. 194.

entre los pueblos”<sup>240</sup>.

### **Precauciones epistemológicas para una crítica a la teoría de Rawls**

153.- Finalmente podemos mencionar algunas precauciones epistemológicas y críticas se le han hecho al pensamiento de Rawls. Entre otras, pasemos a recordar, brevemente, algunas que ya fueron mencionadas:

- En el contrato de Thomas Hobbes, cada individuo busca sus intereses individuales. En la concepción de Rawls, los intereses individuales a largo plazo se ignoran (Cfr. nº 34). En el corto plazo, el pensamiento de Hobbes y de Rawls se hallan unidos, respecto de la concepción de lo que es el ser humano; y en el largo plazo los seres humanos no son altruistas, sino ignorantes de lo que les puede llegar a pasar, lo que da razonabilidad al aceptar un contrato social, dado el velo de la ignorancia.
- Rawls concibe a las personas como seres razonablemente deseosos de *cooperar todos para beneficiarse o compartir las cargas comunes*, dado los beneficios que esto les aporta (Cfr., nº 39). Las experiencias de casi todas las naciones indican que este *supuesto racional* es fuertemente idealista. Por un lado, las personas no suelen tener conductas racionales; se reúnen, por ejemplo, como socios porque son racionales, o porque por el “velo de la ignorancia” no les permite ver su futuro; sino, frecuentemente, por temor a la inseguridad; esto es, por una causa irracional, que pretenden racionalizar. Por otro lado, las personas -sobre todo las que logran llegar al ejercicio del poder- suelen corrumptamente buscar sus propios beneficios y el de los más allegados. El tema de la corrupción es un capítulo pendiente en la teoría de la justicia de Rawls. La respuesta de Rawls a los utilitaristas (además de buscar sus propios intereses, las personas tienen “sentimientos naturales humanos de unidad y simpatía”<sup>241</sup>), no deja de ser una opinión, parcialmente empírica, vaga, indefinida y sentimental.
- También resultan ser tremendamente idealistas los principios de los que parte J. Rawls. No hay una posición inicial en el inicio de las sociedades: hay una posición real de poder e interdependencias, sin un velo de la ignorancia. En la realidad social contemporánea, por ejemplo, una “teoría de la justicia, viable para el mundo contemporáneo, debería encontrar un modo de relacionarse con los cambiantes centros de influencia que hacen de nuestro mundo un lugar muy distinto de los Estados republicanos libres, previstos en *La paz perpetua*, de Kant, Estados que no son autosuficientes ni autónomos. No es un secreto que el BM y el FMI deciden sobre la economía global con medidas ampliamente rebatidas<sup>3</sup>, enmarcadas por la posición fija de Estados Unidos (situación ratificada por Rawls), país que se rehusó a hacer

---

<sup>240</sup> RAWLS, John. *El derecho de gentes*, p. 55, nota 13.

<sup>241</sup> RAWLS, John. *Teoría de la justicia*. Op. Cit., p. 454.

cambios en sus erróneas políticas exterior, ambiental y de derechos humanos”<sup>242</sup>.

- Los principios de la justicia creados idealmente por un conjunto de personas que eligen ser socios, ignorando (en abstracto o idealmente) su posición inicial, resulta ser inaceptable para numerosos críticos. Éstos estiman que para poder construir una propuesta de justicia global que supere las limitaciones de este tipo de teorías es necesario plantear como problema de la justicia global que ella tiene que ir más allá del asunto de la distribución de los recursos; debe partir del análisis crítico de los complejos y diferenciados procesos de dominación y explotación locales, nacionales, transnacionales y globales, que producen formas distintas de injusticia, para estar así en capacidad de proponer alternativas de reestructuración del orden de injusticia que se esté considerando. En el caso del orden económico global, la posibilidad de realización de la justicia global dependería no solamente de la efectiva implementación de un proyecto redistributivo a escala mundial, sino también de que este vaya acompañado de una transformación de las condiciones de poder de negociación en el orden económico internacional entre las sociedades más ricas, que son el 15% de la población mundial que controla conjuntamente el 82% del producto global, y las sociedades pobres, que son el 85% de la población mundial, con un acceso muy reducido a la riqueza global. En tanto que el orden económico mundial sea un sistema en el que las sociedades más ricas tengan una gran superioridad de poder de negociación, información, competencia y conocimiento con respecto a las sociedades pobres, y en el que las oportunidades y el acceso lucrativo a los mercados del mundo estén distribuidas de forma tan desigual entre estas, el problema de la transformación de las condiciones de poder de negociación en el orden económico global se vuelve fundamental. Este cambio en las relaciones de poder es exigido por razones de justicia económica global, y debe ser hecho en función de conseguir mejores ventajas para las poblaciones más pobres de los países más atrasados y subdesarrollados. Este es el sentido de la idea planteada: en la medida en que la pobreza global sea el resultado de un complejo proceso de dominación y explotación, no es suficiente con buscar un cierto mejoramiento de la condición social de bienestar de los individuos, mediante un programa redistributivo. Es necesario transformar los principios centrales de la “estructura básica” del injusto sistema de dominación global<sup>243</sup>.

---

<sup>242</sup> FERNÁNDEZ ALONSO, E. “Capacidades y globalización ¿En dónde queda la ética?” En *Revista Facultad de Derecho y Ciencias Políticas*, 2011, n°. 114, pp. 173.

<sup>243</sup> CORTÉS RODAS, Francisco. “Una crítica a las teorías de justicia global: al realismo, a Rawls, Habermas y Pogge” en *Ideas y Valores. Revista Colombiana de Filosofía*, vol. 59, núm. 142, abril, 2010, pp. 108.

- Rawls estima que lo justo está sobre las diversas concepciones de lo bueno y este se manifiesta en la cooperación que los socios hacen en la sociedad. Mas la cooperación puede ser simplemente el mal menor al que los socios consideran deben atenerse para obtener mayores beneficios individuales. Por lo mencionado, Rawls no escaparía a una concepción humana hobbesiana, en donde el temor a lo peor, la hace racional.
- El *hombre racional* de Rawls no es todo hombre, sino es un empresario o un obrero consumidor satisfecho, en un típico Estado de Bienestar. Le parece natural y racional la distribución desigual de las riquezas y ello no constituye injusticia alguna, pues "no hay injusticia en que unos pocos obtengan beneficios con tal de que con ello se mejore la situación de las personas menos afortunadas". La idea de "que el ingreso y la riqueza han de ser distribuidos igualmente es irracional: como mencionamos, esto no permite que la sociedad satisfaga las exigencias de la organización social y la eficiencia"<sup>244</sup>.
- Por un lado, la dependencia real de circunstancias históricas: la concepción de Rawls depende de la concepción de la sociedad moderna y liberal. Por otro lado, no obstante, pretende que su teoría de la justicia, - cuando hace la hipótesis del inicio de un contrato social-, sea independiente de la situación histórica e imagina a todos los que serán socios bajo el velo de la ignorancia, respecto de su situación históricamente situada. Habría que justificar esta generalización en algo más que en apoyarse en la creencia en lo razonable que ella es.
- Por un lado, Rawls intenta abstraerse del entorno histórico y creer que esto es un indicador del poder de la libertad y de la razón humana (valores de la Ilustración)<sup>245</sup>. Pero por otro lado, se basa en la democracia norteamericana, y desea pensarla como algo generalizable a todos los pueblos. También aquí habría que justificar esta generalización.
- Las virtudes minimalistas (racionabilidad y deseo de colaboración) de las que Rawls se gloria son insuficientes para justificar la posible aceptación de su teoría del contrato social: ellas no pueden, por sí solas, justificar una jerarquía de valores que se definen como buenos, o explicar aquello que obliga a aceptar las reglas privilegiadas. El propio procedimiento (de establecer, por ejemplo, un contrato) supone una idea de lo justo, y no sólo de lo políticamente conveniente o útil -y lo justo presupone la idea de lo bueno para las personas-, que precede y guía la deliberación que el procedimiento pone en marcha. Lo políticamente conveniente si no es

---

<sup>244</sup> RAWLS, John. *La justicia como equidad*. Op. Cit., p. 203.

<sup>245</sup> "Rawls y los contractualistas se basan en un consentimiento hipotético que genera el pacto social. Sólo justifica soluciones hipotéticas". "Rawls ambiciona descubrir a través de su estrategia heurística de la posición originaria algunas características estructurales del razonamiento práctico. Si es así la teoría de Rawls no está realmente basada en el consentimiento... El consentimiento real requiere conocimiento y consentimiento voluntario libre; ha de identificar los actos que constituyen ese consentimiento. Los derechos son precondiciones necesarias del consentimiento" (NINO, Santiago. *La constitución de la democracia deliberativa*. Barcelona, Gedisa, 1997, p. 126, 127, 129).



justo, no constituye una ley, ni menos aún la ley constitucional. Si un grupo de gigantes estableciera y aceptara recíprocamente que solo pueden ser ciudadanos los gigantes (aunque ignoraran si sus hijos serán gigantes o enanos), no hace, en este caso, a esta posición inicial *la base de la justicia*, aunque parezca razonable y útil. Esta posición y aceptación (libre y consciente) inicial solo sería la *condición para ingresar* en una rara sociedad de gigantes.

- El contenido y la forma de la justicia, en nuestra opinión, se implican mutuamente y no pueden tratarse separadamente. Al separarlos se cae en un formalismo kantiano que da lugar a pensar en *la autonomía de la legalidad*; que, además, en el segundo Rawls se presenta sin referencia a la moralidad que debe respaldar el contrato social. Para que una ley sea ley debe ser justa y no simplemente ser la expresión de la una mayoría. Ronald Dworkin quiso mejorar, en parte, esta carencia. *La utilidad para la mayoría no hace a una ley justa*, aunque puede ser un recurso pragmático para mantener en funcionamiento un grupo social mayoritario. Las concepciones políticas razonables que hacen valer la prioridad de valores políticos, establecen también que otras concepciones son razonables y aceptables en una sociedad, políticamente imparcial; pero lo razonable políticamente está dado por *la utilidad de la convivencia*, aceptada por los socios que dejan sin considerar prioritariamente, para la vida política pública, sus concepciones metafísicas o religiosas<sup>246</sup>.
- El liberalismo admite el *valor de la libertad* y las divergencias porque son las condiciones para mantenerse como sistema y preservar su existencia<sup>247</sup>. Se trata de un sistema coherente con su principio o valor que hace de punto de partida para toda su explicación. En sus revisiones (tras la crítica a su principio de justicia *sub specie aeternitatis* del primer Rawls), *renuncia al alcance universal de sus categorías de análisis*. Entonces, "reconoce que los fines de la filosofía política dependen de la sociedad a la que se dirigen"<sup>248</sup>. De hecho, Rawls toma como tema de reflexión para su concepción de la justicia a su país (EE.UU.) y sus valores "desde la declaración de la independencia".
- Piénsese, además, en lo que Rawls llama "los problemas de extensión"<sup>249</sup>. Rawls afirma que la justicia como equidad no ofrece respuesta,

---

<sup>246</sup> Cfr. HABERMAS, Jürgen - RAWLS, John. *Debate sobre el liberalismo político*. Op. Cit., p. 173. Rawls podría replicar que la búsqueda de la imparcialidad o justicia social, establecida por los socios no es una utilidad, sino justicia. "Los pueblos bien ordenados insisten en la *igualdad* entre ellos como pueblos, y esta instancia, lógicamente, descarta cualquier forma del principio de utilidad" (RAWLS, John. *El derecho de gentes*, p. 53). Mas, al ser la justicia de Rawls una justicia política, es la justicia guiada por la utilidad de la convivencia.

<sup>247</sup> COICAUD, Jean-Marc. *Legitimidad y política. Contribución al estudio del derecho y de la responsabilidad política*. Rosario, Homo Sapiens, 2000, p. 195.

<sup>248</sup> COICAUD, Jean-Marc. *Legitimidad y política*. Op. Cit., p. 198. RAWLS, J. "L'idée d'un consensus par recoupement" en *Revue de métaphysique et de morale*, (Paris), Enero-Marzo, 1988, n° 1, p. 3.

<sup>249</sup> RAWLS, John. *Liberalismo político*, p. 280. Cfr. SANTOS CASTRO, Juan Samuel. *La relación entre la teoría ideal de Rawls y la filosofía política en EIDOS: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte*,

por sí misma, a por lo menos cuatro problemas: el de los deberes hacia las generaciones futuras, el del derecho internacional y las relaciones políticas internacionales entre los pueblos, el del cuidado médico normal y el de las relaciones con los animales y la naturaleza.

154.- La concepción de Rawls da cuenta del estilo de vida político desde el momento en que los futuros socios se ponen de acuerdo, se constituyen en socios efectivos en el marco de una constitución social; pero no revisa la situación de las personas *antes* de este contrato: la justicia que le interesa a Rawls es la justicia política establecida en el pacto social en un posición originaria que la hace razonable. Las posiciones socialistas pretenden analizar la justicia o injusticia de la *acumulación primitiva*, anterior al pacto, para saber si ha sido justamente habida, y partir de (o llegar a) la igualdad no sólo en derechos, sino en bienes, propiedades y fortunas lo más igualitariamente posible<sup>250</sup>.

Mas hay que reconocer que pretender llegar a esta posición igualitaria de bienes implica suprimir todos los derechos y bienes ya adquiridos, en nombre de una concepción igualitaria que necesita justamente suprimir libertades básicas y bienes adquiridos. Además, a Rawls le parece prácticamente (pragmatismo) no viable, en el contexto de cómo está organizada hoy la sociedad liberal: la idea de "que el ingreso y la riqueza han de ser distribuidos igualmente es irracional: no permite que la sociedad satisfaga las exigencias de la organización social y la eficiencia"<sup>251</sup>.

En ambas posiciones, la liberal contractualista y la igualitarista, lo que está en juego es la relación entre libertad e igualdad, en el marco de lo justo, y sus incompatibilidades o sus convivencias acordadas por los socios.

155.- Ronald Dworkin intentará completar este aspecto y postulará la idea de un *test de la envidia*, según el cual "ninguna división de recursos será una división igual si, una vez terminada, alguno... prefería el conjunto de recursos de cualquier otro"<sup>252</sup>.

Desde nuestro punto de vista, *la sociedad es el lugar de las igualdades y de las desigualdades*, convenidas y admitidas entre los socios. Éstos, al entrar o estar -libres y conscientemente- en una sociedad, siempre tienen una condición histórica, por la cual poseen más o menos bienes materiales, intelectuales, morales, culturales, etc. La idea de que la sociedad humana requiere igualdad sin más para que haya sociedad (sin especificaciones acerca de qué igualdad se habla, y con qué limitaciones) es, al menos, parcial. Por ello, *pasa a un segundo plano, y no resulta interesante*, la hipótesis acerca del origen histórico de las sociedades actuales: si se dio o no se dio un real contrato social (o es solo implícito); si hay que suponer un velo de la ignorancia (acerca de sus bienes futuros) en todos los socios cuando éstos aceptan hacerse socios; o bien si se requiere el test de la en-

---

núm. 9, noviembre, 2008, pp. 240-270.

<sup>250</sup> Cfr. MARX, Karl. *El Capital. Crítica de la Economía Política*. Bs. As., Cartago, 1973, Libro I, Cap. XXV, pp. 689-692.

<sup>251</sup> RAWLS, John. *La justicia como equidad*. Op. Cit., p. 203.

<sup>252</sup> DWORKIN R. "What is equality, Part II, en *Philosophy and Public Affairs*, (Vol. 10), 1981, p. 285.

vidia para generar una igualdad no envidiosa y acorde a los diversos proyectos de vida de los socios.

Dado, por otra parte el supuesto de que los socios -para ser socios, y no siervos o esclavos- deben ser conscientes y libres en sus actos, aunque se partiese de un contrato social con igualdad de bienes materiales en cada uno de los socios, esto *no aseguraría que se va perpetuar esa igualdad*. El ejercicio de la *libertad*, sin la cual no hay sociedad humana, genera necesariamente, (en el ámbito del ejercicio de las leyes y en el contexto de diversos proyectos de vida en los cuales se valoran las cosas diversamente), *desigualdades* de distintos tipos de bienes que se heredan. Parece falto de análisis la idea de que la igualdad es sinónimo de justicia social. La justicia reclama una cierta igualdad, pero esta puede variar en el transcurso del tiempo; y estas desigualdades no parecen ser, sin más, injustas siempre.

No se debería confundir una *sociedad de beneficencia* con una *sociedad civil*. Aquella otorga bienes incluso a quien no hace nada por obtenerlos; ésta vive de las cuotas de los socios y de los acuerdos que entre ellos pactan respetar, y de la limitación de sus derechos que ellos mismos aceptan.

156.- Desde nuestro punto de vista, nos parece que es un *a priori* idealista de Rawls pensar que los socios de una sociedad, en su inicio o punto de partida, deberían ser *iguales*; que "todo el mundo debería tener *una participación igual en la riqueza de la sociedad*". Este puede ser un ideal que los mismos socios se pueden proponer lograr; pero no es una condición necesaria ni de justicia social, para que pueda existir una sociedad civil humana. Hay desigualdades naturales (quien nace sin enfermedades no es igual a quien nace con ellas; el tener un aspecto bello, etc.) que no son sociales, esto es, producto de la actividad e interacción de los socios<sup>253</sup>.

Rawls perfila, institucionalmente, un sistema político liberal con sentido social cooperativo y participativo, tendiente a mantener su funcionamiento, lo que implica un *cierto control de modo que el poder económico no domine el poder político* de los socios.

En este contexto, Rawls estima, entonces, que su teoría de la justicia como imparcialidad puede aplicarse incluso en *democracias socialistas*. Pero la sociedad política debe ser entendida siempre como "un esquema de *cooperación* que se perpetúa"<sup>254</sup>. La igualdad (entendida como justicia imparcial) y la libertad no son necesarias sólo al inicio de una sociedad. Ellas, según Rawls, deben crear sus propios modos de permanencia en la sociedad.

"El punto de partida obvio será suponer que todos los bienes primarios sociales, incluso los ingresos pecuniarios y la riqueza, deberían ser iguales: todo el mundo debería tener una participación igual en la riqueza de la sociedad. Pero deben tenerse en cuenta los requisitos organizacionales y la eficiencia de la economía"<sup>255</sup>.

---

<sup>253</sup> NAGEL, Th. *Igualdad y parcialidad. Bases éticas de la teoría política*. Barcelona, Paidós, 2006. p. 118.

<sup>254</sup> RAWLS, John. *La justicia como equidad*. Op. Cit., p. 217.

<sup>255</sup> RAWLS, John. *Liberalismo político*, p. 264.

Para mantener esta permanencia, "se requieren *siempre necesarios ajustes* a la estructura básica"<sup>256</sup>. La igualdad básica (contenida en el contrato sociopolítico) y la igual libertad se construyen constantemente y través del tiempo.

157.- Precisamente porque el liberalismo aprecia sobremanera la libertad, Rawls estima que las sociedades liberales deben respetar a todas las sociedades decentes, aunque no sean liberales. No deben frustrar su vitalidad "con una agresiva pretensión de que todas las sociedades sean liberales".

El respeto por ellas puede llevar, por iniciativa propia, a ver los beneficios de las sociedades liberales. Pero *la justicia humana* -la capacidad y el ejercicio efectivo de la imparcialidad al juzgar los actos de los socios con referencia a ley que ellos contractualmente instituyeron- *es impensable sin la libertad*; y la libertad humana no puede suprimir la justicia, sin suprimirse, a corto o largo plazo, a ella misma.

158.- Es sobre la justicia que se puede establecer una sociedad humana: ella supone el bien decidido de las personas que aman buscar la objetividad y verdad, libres y responsables, que establecen y aceptan las bases de un contrato justo, según ellas. Si, en cambio, la sociedad se estableciera a) sobre la base de la conveniencia de unos pocos, b) sobre la felicidad del mayor número o c) sobre la utilidad, y no sobre el bien de las personas, entonces, esta sociedad no comenzaría fundada en la justicia. La utilidad es un bien para las personas siempre que ella sea moralmente aceptable, no dañando a las demás personas en las posibilidades del desarrollo físico, intelectual y moral.

"... El objetivo básico de Rawls es fundamentar una concepción de la justicia que se oponga al punto de vista prevaleciente en la filosofía moral y política anglosajona desde por lo menos los tiempos de Bentham, con Hume acaso como precursor y Mill como el más célebre de sus epígonos. Por resumirlo toscamente, los utilitaristas buscaban un criterio mediante el cual determinar la bondad o maldad, absoluta y comparativa, de nuestros fines u objetos de deseo. Y creyeron encontrarlo en la maximización del bienestar o la felicidad"<sup>257</sup>.

Por esto, al criticar a Rawls se debe tener en cuenta -en justicia- que su teoría es una *teoría política de la justicia*. Esto supone una teoría que, en la práctica de las acciones sociales y ciudadanas, parece dar soluciones (pragmáticas) más satisfactorias que otras; pero *no significa que sea una teoría ontológicamente verdadera* de la justicia. Este tipo de búsqueda de supuestos ontológicamente verdaderos le parecían, a Rawls, que llevan a más problemas que a soluciones. No cabe duda, entonces, que la posición de Rawls, en materia de teoría política de la justicia, es una *posición pragmática, socialmente utilitaria*, adecuada a la tradicional filosofía norteamerica-

---

<sup>256</sup> RAWLS, John. *Liberalismo político*, p. 266.

<sup>257</sup> MUGUERZA, Javier, *Desde la perplejidad*. México: F.C.E., 1990, p. 164.

cana. Mas -repiteámoslo- la utilidad no es un valor humano si no está regida por la justicia.

159.- Cabe, pues, reiterar que la posición de Rawls que presentamos no constituye una verdad ontológica, sino solamente una teoría política de la justicia.

Epistemológicamente, una teoría sirve para dar sentido y valor a una forma de entender los hechos y las acciones; pero no implica sin más que ella sea ontológicamente verdadera, empíricamente fundada, de modo que resulte incriticable. La teoría geocéntrica sirvió por muchos siglos para explicar satisfactoriamente diversos fenómenos y al ubicar a la Tierra y al hombre en el centro, le otorgaba un valor prioritario; pero no resultó luego corresponderse con la realidad de los hechos observados desde otra teoría, como la heliocéntrica.

Justamente hace notar el especialista en los estudios sobre el contrato social, Fernando Aranda Fraga<sup>258</sup>, que la teoría de Rawls posee una objetividad débil, sólo basada en la autointeresada aceptación de los pactantes, que a su vez son los destinatarios de los principios y la coherencia interna de éstos. Rawls abandona la clásica noción de la verdad entendida como correspondencia adecuada de la teoría con las estructuras de la realidad. Rawls percibe que la realidad social se construye (primer Rawls: constructivismo kantiano); y la construyen los socios, sin referencia a un consenso sobre lo que es la verdadera naturaleza humana (segundo Rawls: constructivismo político).

La objetividad de la teoría de la justicia, se da por lograda en la concepción de Rawls cuando el conjunto de las proposiciones alcanzan lo que Rawls denomina "equilibrio reflexivo", proceso mediante el cual los argumentos son sopesados y balanceados con ponderación. Se trata de una concepción lógica o idealista de la verdad, entendida como correspondencia entre las premisas asumidas (no probadas) y las conclusiones coherentes con ella, de modo que la validez de las premisas se transfiere lógicamente a las conclusiones si no hay contradicción.

Ahora bien, ocurre que según las reglas universales de la lógica, el carácter que poseen las premisas es transferido a las conclusiones; pero si las premisas no son empíricamente verdaderas, tampoco lo serán las conclusiones, aunque éstas sean lógicamente correctas. De premisas falsas puede derivarse cualquier cosa.

160.- El procedimiento lógicamente correcto no genera, mecánicamente, conclusiones empíricamente verdaderas.

No se puede pretender -como lo intenta Rawls- que sus principios de justicia tengan valor normativo, válidos socialmente, porque él ha seguido, al construirlos, procedimientos racionales o lógicamente aceptables por la gente racional. Rawls parte de la premisa según la cual *la gente actúa racionalmente* al elegir los principios de la justicia; pero esta afirmación es

---

<sup>258</sup> ARANDA FRAGA, F. *Aspectos metaéticos y normativos de la crítica no liberal a la filosofía política de John Rawls*. Revista *Convergencias, Filosofía y Culturas en Diálogo* (México, Toluca) nº 13, IV, 2006, en <http://www.konveergencias.net/fraga111.htm> (12/09/06).

sólo un supuesto, posible en algunos casos.

La realidad social o política no se rige siempre por la lógica (aunque tampoco es necesariamente ilógica); tampoco es realmente verdadero lo que es lógico. Sobre estos supuestos epistemológicos del idealismo hegeliano de la filosofía del derecho, se ha afirmado: "Lo que es racional es real y lo que es real es racional"<sup>259</sup>.

161.- Mas los presupuestos de la teoría de la justicia y del derecho de Rawls no son solamente *formales* (como el proceder correcto -sin contradicciones- en la forma de generar una teoría a partir de algunos presupuestos); sino también materiales o de contenido. Esta teoría presupone una concepción del ser humano como un ser individual y antepone la libertad individual a todo otro valor, sin más límites que la libertad del otro, para lograr el interés propio, tolerando el interés ajeno en cuanto esto puede mejorar el propio. El bien, entonces, de la persona, queda reducido a los objetos de interés que se ponen los individuos.

Como lo recuerda Aranda Fraga, en última instancia, en la teoría de Rawls, el interés individual es el criterio que asumen las personas al elegir una forma de pacto social y político, una forma racional o prudente de elección, pero basada en el interés utilitario de cada persona<sup>260</sup>.

Esta posición, fundamentalmente liberal individualista, está en la base de la concepción de las personas sostenida por Rawls y es acorde con la tradición del liberalismo inglés.

"En definitiva, Rawls termina siendo un utilitarista al estilo hobbesiano, relegando su proclamado kantismo y terminando en una postura ética heterónoma, debido a que su "prudencia" está fundada en el autointerés, tal como sucedía con Hobbes.

...Los principios de justicia no pueden ser evaluados mediante un barómetro exterior a los principios mismos: El deontologismo rawlsiano reclama una justificación basada en la racionalidad del procedimiento mismo seguido para alcanzar tales principios. La corrección de los juicios, finalmente, termina siendo juzgada por el equilibrio o balance de nuestras intuiciones más firmes. Al no alegar ningún mecanismo capaz de convalidar tales intuiciones, los principios acaban dependiendo, en cuanto a su convalidación, de intuiciones gratuitas, que, aunque compartidas, carecen de un fundamento objetivo riguroso"<sup>261</sup>.

162.- En la teoría de Rawls, el contrato social se realiza porque es razonablemente lo más conveniente y útil para todos los socios, dado el velo de la ignorancia. En este sentido, Rawls no escapa a un punto de partida utilitarista o pragmática, aunque él no lo vea de este modo, ni admita ser utilitarista. El *primer principio de la justicia* establecido por Rawls sostiene que

---

<sup>259</sup> HEGEL, G. *Principios de la filosofía del derecho*. Bs. As., Sudamericana, 2004, p. 18. KAUFMANN, A. *La filosofía del derecho en la postmodernidad*. Bogotá, Temis, 1992, p. 43. HÖFFE, Otfried. *Estudios sobre la teoría del derecho y la justicia*. Barcelona, Alfa, 1988, p. 127. HOFFE, O. *L'état et la justice. John Rawls et Robert Nozick*. París, VRIN, 1988, p. 85.

<sup>260</sup> Cfr. DAROS, W. R. *El poder natural como derecho y el contrato social de racional utilidad en Baruch Spinoza*, en revista *Pensamiento* (Madrid), 2008, Vol. 64, n° 239.

<sup>261</sup> ARANDA FRAGA, F. *Aspectos metaéticos...* Op. Cit.

“Toda persona tiene igual derecho a un régimen plenamente suficiente de libertades básicas iguales, que sea compatible con un régimen similar de libertades para todos”.

La idea de justicia que aquí subyace es la idea del reconocimiento recíproco de la libertad. Pero, por ejemplo, desde la filosofía rosminiana, la base de la justicia no está en el reconocimiento de la libertad como lo que a todos interesa más; sino en *el reconocimiento de todo lo que es* en cuanto es así y no de otro modo (aunque no se lo quiera reconocer<sup>262</sup>).

Ver la libertad en función del interés como el valor supremo no es un hecho absoluto, sino una interpretación de algunos actos humanos generalizados y convertidos en el principio de una teoría que interpreta lo que es el actuar humano.

Por el contrario, existen también contraejemplos que dan pie a interpretar el ser del hombre como capaz de sacrificar su interés en beneficio de sus semejantes, de limitar el ejercicio de su libertad, para promover la libertad de los demás<sup>263</sup>.

El segundo principio de la justicia, según Rawls, es *el principio de diferencia*: se admiten diferencias económicas y sociales o incentivos siempre que estas diferencias redunden luego en beneficios de los menos aventajados. Esto supone, en función de la concepción general de la justicia rawlsiana, que siempre ha de preferirse la igualdad a menos que alguna desigualdad mejore la posición de todos. Ahora bien; según el argumento de los incentivos, el principio de diferencia permite que los miembros más talentosos de la sociedad exijan y reciban recompensas económicas especiales porque éstas estimulan su productividad y generan desigualdades que benefician a los menos aventajados.

Las desigualdades son permitidas por razones fácticas, ya que el comportamiento egoísta de los más talentosos es tomado como un dato fijo; esto es, se presume que ellos no rendirán al máximo de sus capacidades a menos que se los estimule de manera excepcional. Las desigualdades generadas por estas conductas no igualitarias mejoran, de hecho, la situación inicial de los menos favorecidos y, por ende, se respeta lo establecido en el principio de diferencia. Pero si las desigualdades aparecen como necesarias sólo porque las actitudes de los talentosos las hacen necesarias, entonces las desigualdades no son producto de las reglas justas, sino las decisiones que los actores económicos toman dentro del sistema institucional. Si los más aventajados estuvieran sinceramente comprometidos con el igualitarismo brindarían todo su potencial sin exigir recompensas especiales.

Esas diferencias quedan fuera del alcance de la justicia del primer principio, puesto que esas desigualdades no son estrictamente necesarias a un sistema de justicia, sino producto del chantaje de los más talentosos. ¿Una sociedad que permite desigualdades incentivadas por razones fácticas, es una sociedad justa? Para G. Cohen, la respuesta es un no rotundo. Una sociedad no es justa en el sentido rawlsiano apropiado, porque una socie-

---

<sup>262</sup> Cfr. DAROS, W. R. *El reconocimiento, acto fundamental de la moral, en la concepción de A. Rosmini en Anámnesis*. México, 2002, n° 1, p. 78- 102.

<sup>263</sup> DUGATKIN, Lee. *Qué es el altruismo. La búsqueda científica del origen de la generosidad*. Madrid, Katz, 2007. NAGEL, Thomas. *La posibilidad del altruismo*. México, FCE, 2004.

dad es justa, según Rawls, sólo si sus miembros afirman y sostienen los principios de correctos de justicia.

Así, cuando los más talentosos demandan recompensas especiales -y amenazan con no rendir al máximo de sus capacidades- demuestran no sólo que no aceptan la idea del primer principio de la justicia, sino que son extraños a su propia sociedad, por cuanto no comparten la comunidad justificatoria» con los menos afortunados y si aceptan el segundo principio (el de la diferencia en los bienes), lo hacen por motivos no justos sino de utilidad y conveniencia personales<sup>264</sup>.

Esta crítica a la suposición del egoísmo, sostiene N. Darat, como disposición humana inevitable, no sólo afecta a la filosofía de Rawls, sino a buena parte de la literatura liberal así como a buena parte de nuestras prácticas políticas efectivas.

Cuando renunciamos a la igualdad, dejamos la puerta abierta a la *opresión resultante de las desigualdades económicas*, pues en una sociedad donde tanto la educación como el acceso a los medios de comunicación y otras vías de influencia, están en manos de quienes detentan el poder económico, quienes no tienen acceso a ellas, carecen de toda posibilidad de hacer sus necesidades audibles, carecen de todo peso en la vida política y social que se desarrolla de espaldas a ellos y afectándoles, no obstante.

Un enfoque distributivo desde la idea de emancipación requiere al menos relativizar la suposición de egoísmo. Solo el liberalismo requiere para sostenerse, que las personas nos comportemos como egoístas maximizadores de beneficios, por lo tanto si el egoísmo erosiona nuestras disposiciones a la justicia y a la democracia, debemos renunciar a esta forma de organizar la libertad (fundada en un egoísmo económico) y no a las legítimas aspiraciones democráticas. Esto no quiere decir que la democracia exija la suposición contraria, es decir, *no necesitamos creer que somos perfectos altruistas*, sin embargo existen, por fortuna, muchas otras disposiciones en la psique humana, la solidaridad y de intervención y compromiso ciudadanos, por señalar algunas. Estas disposiciones resultan mucho más prometedoras a la hora de buscar garantizar la igualdad material que hace que las iguales oportunidades sean igualmente aprovechables para todos y que no se conviertan en la velada institucionalización de la opresión<sup>265</sup>.

163.- En realidad, Rawls se interesa poco, en su segunda versión de la justicia (entendida ahora como política), del egoísmo o del altruismo. Él se ubica en el contexto de las leyes imparciales para todos. Por esto no le parece justo llamar al liberalismo "individualista", pues atiende a la libertad de todos, incluso si están agrupados. Que alguien sea generoso o individualista y anteponga sus intereses a los de los demás, no es tema de la filosofía de la política (basada en el consenso y el contrato) en la concepción de Rawls; sino de la filosofía moral (que se basa en el bien y la justicia).

---

<sup>264</sup> LIZÁRRAGA, F. A. "Rawls, la estructura básica y el comunismo" en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 2011, N.º 44, pp.11 y 14. Cfr. COHEN, G. A. *Rescuing Justice and Equality*. Cambridge (Mass), Harvard University Press, 2008, p. 11.

<sup>265</sup> DARAT, Nicole. "Emancipación y democracia: una relectura de la justicia distributiva" en *Astrolabio: Revista internacional de filosofía*. 2010, n° 11, p. 151.



Una "teoría de la justicia" no sale de la observación de los hechos, sino que implica además una interpretación -o teoría sistematizada- de los mismos. En este contexto, nos parece que se corresponde más con la realidad la interpretación según la cual los seres humanos son, a la vez, y desde el nacimiento, a) individuales b) y sociales.

a) Son individuales, o mejor, personas individuales porque la libertad y la responsabilidad por los actos libres, es una facultad que nadie puede ceder a otro: nadie es libre por otro; no se puede renunciar a la libertad sino con un acto libre, aunque condicionado; porque nuestra libertad siempre está condicionada.

b) Son sociales las personas porque desde que nacen de una madre están relacionados con los demás en su ser y hacer, sea que esta relación sea pacífica y constructiva, o sea belicosa y destructiva.

164.- Bajo estos supuestos, estimamos, entonces, que la teoría de la justicia de Rawls parte de *una interpretación parcial del ser humano: de lo que es ser humano*.

Si se parte de una concepción utilitaria de las acciones humanas del individuo, el pacto social será también un contexto para el beneficio personal e individual, aunque indirectamente redunde en bien de todos y cada uno. Pero en una concepción así resulta difícil poder pensar a la sociedad como *una búsqueda en común, de bienes comunes y capaz de generar acciones solidarias altruistas* en sí mismas.

La concepción del pacto social es, en la teoría de Rawls, artificial y no natural, porque el ser humano es concebido como individuo y no como coexistiendo, desde el nacimiento, con los demás.

Puede admitirse con verdad que los pactos sociales, creadores de sociedades humanas, son construcciones humanas, libres, históricamente establecidas; pero este hecho no quita el otro hecho: el hecho de que se la construye sobre un hecho natural, sobre el hecho de que, desde el nacimiento, los seres humanos estamos socialmente relacionados con una madre, y con una familia que se extiende cada vez más. Nacemos en una sociedad (familiar, local, etc.).

165.- En última instancia, la propuesta de una teoría social y política de la justicia fundada en razones utilitarias, no es una teoría empíricamente válida, aun cuando se le puedan aportar algunos -o numerosos ejemplos-; la concepción del hombre como un ser razonable o prudente porque se guía por la idea de la mayor utilidad, no es una idea tomada solamente de la experiencia, sino que conlleva una generalización e interpretación filosófica acerca de cómo es la naturaleza humana.

Quienes obraron guiados por una filosofía pragmática y utilitarista, bajo el velo de la ignorancia de su situación futura, ¿se guiarán también por ella cuando desaparezca ese velo? En todos los casos, el valor en que se sustenta esta teoría es siempre el de la utilidad individual. Y este valor no es sinónimo de justicia imparcial<sup>266</sup>.

---

<sup>266</sup> SANDEI, Michael. *Liberalism and the Limits of Justice* (New York: Cambridge University Press, 1982), pp. 49-65; 154-156. Cfr. VILLEY, Michel. *Estudios en torno a la noción de derecho subjetivo*.

La justicia como *imparcialidad* no se halla solamente en el hecho de que nadie obligue a una u otra parte cuando eligen; sino requiere también que la elección sea justa: se conozca y reconozca lo que son las cosas, personas y acontecimientos, independientemente de la utilidad que representan los objetos de la elección. Lamentablemente la idea central de *imparcialidad*, no ha sido suficientemente analizada.

Si se establece una ley pensada a la medida de una persona (o grupo de personas) individuales, por ser individualmente favorecidas (y no por la especial función social que prestan), entonces estamos generando un privilegio (*privata lex*); y no es una ley justa considerada con independencia de quienes personalmente son los que se benefician.

166.- La utilidad, o el placer individual o social, no son la base de la justicia. Por nuestra parte, en el contexto de una crítica a la posición utilitarista de John Rawls (aunque él no se considere utilitarista), podemos recordar que el hombre, al realizar una acción, constata dos elementos: a) un bien que lo perfecciona, b) un placer que goza. El primero es un elemento objetivo, el segundo es un elemento subjetivo, y en éste radica el gozo por la utilidad lograda; pero existe también un aprecio por el bien objetivo que perfecciona, independientemente del sujeto que lo recibe.

Se dan, pues, dos aspectos en las acciones humanas: uno procedente del objeto (un ente objetivo, entendido, apetecido) y otro procedente del sujeto (subjetivo, sentido, que apetece y goza con la posesión de lo apetecido)<sup>267</sup>.

El filósofo Antonio Rosmini puede ayudarnos a esclarecer lo que es el ser humano, analizando las acciones que realiza y los elementos que esas acciones implican.

“¿Qué es esta facultad de apetecer? Examinémosla atentamente. Ella no puede ser ciertamente otra cosa -ni los hombres se hacen de ella otro concepto- si no es la de una facultad, por la cual un ser tiende a gozar de la *perfección* o de mejoramiento que él recibe, o ha recibido... Se dan dos elementos contenidos en la definición común que `el bien es lo que se apetece´; lo que hay de gozo, primer elemento; y la perfección de la que se goza, segundo elemento”<sup>268</sup>.

No se deben confundir, entonces, las dos facultades: *la de apetecer (gozar)* que es subjetiva y que tiende a la utilidad como medio para obtener satisfacción; y *la de conocer* que es objetiva (lo que se conoce directamente

---

Valparaíso, Ediciones Universitarias de Valparaíso, 1976.

<sup>267</sup> S. Freud también ha advertido, a su manera, estos dos aspectos que mueven la acción humana: entre la libido del yo y las cargas procedentes del objeto amado y perfeccionante. “Las emanaciones de esta libido, las cargas del objeto, susceptibles de ser destacadas sobre el objeto y retraídas de él, fueron lo único que advertimos, dándonos también cuenta, en conjunto, de la existencia de una oposición entre la libido del yo y la objetivada. Tanto mayor es la primera cuando más pobre es la segunda. La libido objetivada nos parece alcanzar su mayor desarrollo en el amor el cual se nos presenta como una disolución de la propia personalidad a favor de la carga del objeto” (*Introducción al narcisismo*. Obras Completas. México, EISA, Tomo XIV, p. 240). “El enamorado es humilde. El que ama pierde, por así decirlo, una parte de su narcisismo, y solo puede compensarla siendo amado” (p. 264).

<sup>268</sup> ROSMINI, A. *Principio della scienza morale e Storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio de la morale*. Milano, Bocca, 1941, pp. 37, 47.

es el objeto, no el sujeto) y que indica la capacidad de una facultad no utilitaria en su proceder. Incluso al conocer algo que me interesa, debo conocer lo que es la cosa en sí misma (pues si no la conociese me estaría engañando y sólo creyendo conocerla) y luego lo que me interesa de ella en función de mis deseos o finalidades.

167.- En este contexto, un *buen placer* es el efecto de un bien objetivo el cual produce el placer subjetivo. El bien se identifica con el ser, con el objeto. El bien -si se realiza en el sujeto-, lo actualiza al sujeto: lo desarrolla.

De aquí podemos extraer elementos para una crítica filosófica al utilitarismo: el hombre -en la riqueza- busca algo más que la riqueza. Los que concentran la atención sobre las acciones económicas entendidas como búsqueda de riquezas o de utilidad y satisfacción, no advierten que éstas implican, además, un aspecto psicológico y moral.

Por cierto que la política y la economía no se reducen a la moral, pero tampoco puede ser pensada humanamente sin la moral que establece lo justo o lo injusto de las acciones humanas. Más aún, las acciones políticas y económicas implican un alto desarrollo de las capacidades humanas para coordinar un sinnúmero de acciones encadenadas y para calcular los efectos deseados e indeseados<sup>269</sup>.

168.- El reconocimiento de lo justo implica dos elementos: a) el *conocimiento* de cómo es un ente y el *libre reconocimiento* del mismo: se trata de un acto del sujeto que, cuando se convierte en un hábito, constituye la virtud de la justicia; b) lo que un ente es: se trata de un objeto del pensamiento y de la voluntad libre. Un ente real que es conocido no era, según Rosmini, inventado por la mente humana, sino descubierto por ella, hallado por ella en lo que el ente es. Si inventamos lo que conocemos no estamos conociendo algo real (ni salimos del sujeto), sino nuestras invenciones.

Ante una persona, los entes en lo que son, se constituyen en la norma para ser reconocidos como tales. Ser justo implica conocer y reconocer lo que es por lo que es. El conocimiento de lo justo implica un conocimiento no utilitario o interesado de la persona individual, sino un conocimiento desinteresado de la verdad de las cosas.

“Este *reconocimiento* pleno y entero de lo que yo *conozco*, de los objetos ya por mí aprehendidos, es un acto sujeto inmediatamente a mi voluntad libre; es aquel acto en el cual se inicia el acto moral, en el cual él se forma, y que es seguido luego por el amor y por la acción externa como de otros tantos efectos suyos”<sup>270</sup>.

169.- El reconocimiento del ser que conocemos es, pues, *el principio de la justicia*. El ser (un ente, un acontecimiento, una persona, etc.) que conocemos se presenta a la inteligencia y a la voluntad, como un tipo de necesidad esencialmente distinto de la necesidad física o de la instintiva.

Se trata de una *necesidad moral*: la libre voluntad advierte que no

---

<sup>269</sup> ROSMINI, A. *Filosofía della politica*. Milano, Marzorati, 1972, p. 472.

<sup>270</sup> ROSMINI, A. *Principio della scienza morale...* Op. Cit., p. 95.

puede cambiar nada de lo que es el ente conocido, sin mentirse a sí misma cuando no quiere reconocerlo tal cual lo conoce y hasta donde lo conoce en todas sus detalles y circunstancias. Se trata de una necesidad que no procede del sujeto; sino del objeto conocido: *una necesidad objetiva, procedente de la verdad*. El sujeto puede libremente ignorarla en parte, pero sabe que miente, que es injusto.

Seguir la verdad puede ser placentero o doloroso, pero el hombre justo no la sigue por el placer, sino por la necesidad moral de ser justo. El placer o el dolor que sigue a la realización de un acto justo no es la causa del acto, sino una consecuencia. No podemos cambiar la fuerza de la verdad que se impone a la mente humana: "No podemos cambiar nada en ella (en la verdad), no importa cuanto dolor o placer nos mueva a cambiar algo en ella"<sup>271</sup>.

170.- Ahora bien, una acción social (dentro de la cual se incluye la acción económica) es humanamente aceptable si, y solo si, es moral. Esa acción no sería moral si sólo buscarse satisfacer el instinto o la utilidad injustamente: "En uno y otro caso se recae en el principio de utilidad y no se llega al principio de la honestidad"<sup>272</sup>.

Una vez que se acepta que las acciones humanas para ser buenas deben seguir solamente el principio de la utilidad, no hay luego razón alguna por la cual no se deba anteponer la utilidad propia a la de otros.

La fuerza física, o la fuerza instintiva, son hechos; no constituyen jamás -de por sí- derechos<sup>273</sup>. Una fuerza menor se vence con una fuerza mayor, pero esto no genera un derecho. La fuerza conlleva necesidad física; por el contrario, el derecho y el deber son hechos morales: implican conocimiento y libertad libre para realizarlo o no realizarlo.

171.- En nuestra concepción, entonces, la sociedad no surge de un hecho convencional, considerado como un hecho absoluto; sino de un hecho moral, dentro del cual el pacto es la circunstancia histórica que lo concreta.

La sociedad humana -si es típicamente humana y refleja las cualidades de los seres humanos- no es un hecho físico, ni un hecho social convencional solamente, sino que se funda en un hecho moral interpretado desde una teoría de la justicia, entendida ésta como el reconocimiento de lo que son los seres humanos. Y entendemos por *ser humano* no a un rostro con un cuerpo, con pies y manos; sino como un sujeto libre y responsable último de sus actos, capaz de conocer con objetividad lo que son las cosas (prescindiendo de los beneficios individuales y placenteros que le pueda aportar), y de reconocer lo verdadero conocido con una voluntad libre.

La *justicia* es, en efecto, la capacidad para reconocer libremente lo

---

<sup>271</sup> ROSMINI, A. *Filosofía del Diritto*. Padova, Cedam, 1969, Vol. I, pág. 69.

<sup>272</sup> ROSMINI, A. *Filosofía del Diritto*. Op. Cit., Vol. I, pág. 71.

<sup>273</sup> Cfr. DAROS, W. R. *Enfoque filosófico sobre el contrato social, los derechos privados y la educación en la Modernidad*. Rosario, UCEL, 2008, en [www.ucel.edu.ar](http://www.ucel.edu.ar) (en Investigación y desarrollo + Libros); y en [www.williamdaros.wordpress.com](http://www.williamdaros.wordpress.com) DAROS, W. R. *Hombre, Estado y Educación*, en *Páginas de Filosofía*, Departamento de Filosofía de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional del Comahue, Neuquén: [paginasdefilosofia@gmail.com](mailto:paginasdefilosofia@gmail.com) - ISSN 0327-5108, Año X, nº 12, 2009, pp. 69-88.

conocido objetivamente como verdadero. Por ello, la persona es sujeto de derecho. Lo reconocido será luego formalizado como objeto de derecho consuetudinario, positivo, etc.

En este contexto, *la justicia social* va a significar la igual regulación de la modalidad y aplicación de las leyes a todos los socios de una sociedad en las mismas circunstancias en el ejercicio de sus derechos.

172.- La sociedad humana solo puede fundarse y constituirse sobre *la justicia social*, lo que significa que la sociedad es un hecho moral; tiene una base moral. No es una razón suficiente de la justicia ni el sentimiento (interesado o desinteresado, pues con el sentimiento no se sale del sujeto que lo siente); ni en el sentimiento individual (odio o amor) ni colectivo (beneficencia). Ni el sentimentalismo ni el utilitarismo son, en sí mismos, normas de moralidad, base para la justicia<sup>274</sup>.

Ni siquiera el bien común de todos los interesados en obtener utilidades es una razón suficiente para justificar la actividad económica, si ésta no es justa. El ciudadano no suprime al hombre: la justicia es la base de todas las acciones humanas, las de la sociedad humana entera y la de las diversas sociedades civiles.

Si la utilidad individual o colectiva, al margen de la justicia, es la norma de las acciones sociales, todo es relativo al cálculo de las utilidades. Mas si la justicia se basa en la moral y ésta se centra en la justicia (y ésta es el reconocimiento de lo que es, lo cual es el bien humano), no se tiene necesidad, entonces, de ningún cálculo para saber que los derechos de todos y cada uno de los hombres deben ser respetados.

Es más, la discusión acerca de si los bienes privados producen el bien público o viceversa es bizantina, si no se pone la atención en la justicia que es el fundamento de todo bien. Por lo tanto, el bien público y el bien privado van de acuerdo sólo si son justos<sup>275</sup>.

173.- En nuestra crítica a los fundamentos de la justicia establecidos por J. Rawls, no podemos menos que reconocer el gran aporte que este autor ha realizado, trayendo nuevamente a escena el tema de la justicia como fundamento de la política.

No obstante, la concepción de *la justicia como un pacto en función de la utilidad común es una visión reductiva*, si la utilidad no es justa.

Por ello, como lo pensara A. Rosmini, la constitución de la política en el marco de una constitución social, no puede ser otra que la de la *justicia social*. No se puede afirmar que una gran sociedad es injusta porque nació de un estado de injusticia, como si esto fuese un destino irreformable. Las sociedades, como las personas, tienen posibilidades para regenerarse y asentarse sobre una constitución justa.

La naturaleza de la sociedad humana, si desea llamarse humana, no

---

<sup>274</sup> ROSMINI, A. Principio della scienza morale... Op. Cit., p. 165. Cfr. DAROS, W. R. *Derechos individuales y constitución según la justicia social en el pensamiento de A. Rosmini*. Puede consultarse en la revista *Thèmes, Revue de la Bibliothèque de Philosophie Comparée*, VI, 2008, disponible en <http://www.philosophiedudroit.org>

<sup>275</sup> ROSMINI, A. *Principio della scienza morale*... Op. Cit., p. 378. Cfr. BONETE PERALES, Enrique. *La política desde la ética. II Problemas morales de las democracias*. Barcelona, Proyecto A Ediciones, 1998.

puede sino tener como finalidad el bien de las personas humanas, de todos y cada uno de los socios: "Este elemento moral es inherente a toda sociedad". Lo que hace inmoral a una sociedad es la violación de la dignidad de la persona, reducida a un medio para otras personas: "A esto se reduce toda deshonestidad y toda injusticia"<sup>276</sup>.

Rawls admite que las libertades fundamentales son un bien, pero esta afirmación no tiene un fundamento filosófico analizado. Es, en Rawls, una propuesta pragmática, obvia en las sociedades modernas.

174.- La justicia social es un producto de la racionalidad ética del hombre puesta al servicio de buscar los mejores medios para obtener el fin humano de la sociedad civil: salvaguardar todos los derechos de todos los socios.

La utilidad no es, pues, una actividad irrestricta, ni una exaltación ilimitada de la libre competencia económica, sino que está regulada con un derecho de libertad relativa, -o sea, dentro de la justicia formulada por el derecho-, dando lugar a la mayor libertad posible<sup>277</sup>. "Tal es el verdadero y sano liberalismo"<sup>278</sup>. En el ámbito de la justicia social, la libertad, el ejercicio político y la utilidad económica están subordinados a la libertad moral y jurídica, la cual beneficia tanto a los individuos haciéndolos vivir como personas humanas, como a la economía misma, pues una economía sin justicia desequilibra a las sociedades. Esto es, realizar una economía al servicio de la persona: no es poner a la utilidad sobre la justicia social.

Rawls reconoce que el derecho tiene sentido si está orientado por la idea de "la justicia como bien común" que tiene en cuenta los intereses fundamentales de todos<sup>279</sup>; pero desde la perspectiva en que nos ubicamos, el bien común no tiene en cuenta los *intereses* de todos (lo que es un bien subjetivo o intersubjetivo), sino *lo justo* (que es un bien objetivo) en los derechos de todos, lo cual está más allá de los intereses utilitarios y personales.

175.- Si una filosofía es un sistema de pensamiento en el cual las conclusiones son coherentes con su primer o último punto de explicación, entonces podemos decir que Rawls hace una filosofía política, cuyo principio consiste en la justicia, comprendida en dos principios, entendida como un contrato entre personas libres e iguales. Mas estos principios de la justicia tienen valor, en la concepción de Rawls, solo por la utilidad pragmática que ofrecen. Si esto es así, nos encontramos entonces ante una *filosofía pragmática utilitarista*. En la práctica es el sistema más conveniente o útil a los socios, fundado en el *temor* de lo que les pudiese suceder en el futuro dado que éste yace bajo el velo de la ignorancia.

Se da, entonces, en Rawls una cierta analogía con la teoría política de Hobbes: *los hombres hacen un contrato social por temor*. Aunque Rawls trata de prescindir de afirmar cómo es la naturaleza del hombre no puede,

---

<sup>276</sup> ROSMINI, A. *Filosofía della politica*. Op. Cit., p. 138.

<sup>277</sup> ROSMINI, A. *Filosofía del Diritto*. Op. Cit, Vol. V, nº 2075.

<sup>278</sup> ROSMINI, A. *Il Comunismo ed il Socialismo en Opuscoli Politici*. Roma, Città Nuova Editrice, 1978, p. 96.

<sup>279</sup> RAWLS, John. *El derecho de gentes*, pp. 80-81.

sin embargo, evitar suponer que la condición del hombre es incierta respecto de su futuro y de que no puede esperar ayuda de otro que no sea él mismo y los demás hombres en cuanto se avienen a reconocer el valor de lo que pactan. También como Hobbes, Rawls admite que la vida del hombre es insegura sin el contrato social y prescinde de considerar la virtud y derechos naturales de los hombres anteriores al contrato social. Para estos autores, la justicia comienza con el contrato social el cual es la ley fundamental.

El *pragmatismo* justifica sus principios a partir de las convenientes (útiles) consecuencias que se sigue de él. Mas lo útil no se justifica en sí mismo, sino en función del fin o bien último que se desea alcanzar. En este caso, este fin está dado en posibilitar la convivencia de socios libres e iguales para pautar sus formas de vida. El fundamento del pragmatismo está entonces en las conveniencias de los hombres, en la eficacia de sus acciones para satisfacer sus necesidades. El pragmatismo es hijo del utilitarismo.

## TERCERA PARTE

### CONTRATO SOCIAL DEMOCRÁTICO Y EDUCACIÓN

176.- Habiendo considerado la propuesta de John Rawls y sus limitaciones, trataremos ahora de aprovechar las reflexiones positivas que nos ofrece y de completar algunos aspectos que -a nuestro entender- no reflejan en plenitud lo que los seres humanos son o pueden lograr ser.

Un aspecto revelante que John Rawls ha desestimado es la *consideración histórica* acerca de cómo se fueron estableciendo las diversas concepciones de lo que constituye una sociedad, con excepción hecha de algunos rasgos de los EE. UU., que Rawls sí tiene presente. Trataremos, pues, este tema.

Otro aspecto a considerar será *la importancia de la educación o iniciación de los jóvenes en las exigencias del contrato social* que funda la sociedad.

Nos detendremos también, brevemente, en la formación en los niños de nociones fundamentales acerca de las *conductas sociales*.

El tema de la *solidaridad* ("libertad, igualdad, fraternidad"), propuesto en la Revolución Francesa, pero luego abandonado o dejado en manos privadas, merece también consideración y una justa ubicación, en la temática de la educación.

Mas, primeramente, rastreadremos los rasgos que la historia filosófica de Occidente nos ha dejado sobre el origen del Estado con gobierno democrático y la necesidad de la educación.

#### ***La educación en la esfera del Estado democrático, según el pensamiento griego***

177.- "La estructura básica de la sociedad en conjunto", según Rawls, es pensada idealmente como una "forma de cooperación"; pero cada socio difiere en la idea de la ventaja racional que espera lograr.

El problema no es nuevo: desde la antigüedad se vio como una necesidad que el Estado se ocupara de algunos aspectos comunes de la formación o educación de los futuros socios, sin suprimir sus diferencias e intereses privados.

La democracia ateniense requirió casi dos siglos para que se estableciera en forma estable, alternándose anteriormente con la tiranía. En la antigua Constitución de Atenas, gobernaban los ricos y notables, reteniendo el cargo de la magistratura en forma vitalicia; luego, por diez años. Lentamente pareció oportuno que se escribiesen y guardasen las leyes para poder



juzgar, sin olvido, los casos dudosos. Dracón (620 a. C.) dispuso la organización de las leyes y estableció que el pueblo, constituido en jurado, impartiese justicia. Pero se atribuye propiamente a Solón la institucionalización de la democracia (594 a. C.), realizando también para ello una reforma económica y política censataria. Los magistrados eran elegidos de entre las clases que, según los censos, poseían más bienes. Surgieron luego los primeros partidos políticos (el oligárquico de la llanura, el de los pequeños campesinos de la montaña, el de los comerciantes y pescadores).

178.- El descontento de las masas generaba, en forma provisoria, la tiranía. El "tirano" duraba mientras duraba el apoyo popular, pero nunca derogaba las leyes de la Constitución y servía para preparar el retorno a la democracia. Clístenes (508 a. C.) estableció una Constitución más democrática que la de Solón y fue aceptada por todos los partidos, y terminó de este modo con el régimen oligárquico. Los ciudadanos votaban depositando, en jarrones, una pequeña piedra negra o blanca, ocultable en la mano.

Clístenes dividió el país en *demos* o circunscripciones, cada una con su asamblea, magistrados y administración. Cada ciudadano utilizaba su nombre propio y -como apellido- el de su *demos*, en donde era conocido, tenía domicilio y estaba inscripto en los registros del *demos*.

Los *demos* se reunían en tribus; y diez tribus podían constituir una organización político-administrativa suficiente para ser ciudad. Las diez tribus enviaban a cincuenta representantes los que constituían el Consejo de los Quinientos, desde donde se ejerció el gobierno supremo. Pero la democracia llegó al pleno poder con la reforma de Efialtes (462 a. C.), que investigó, condenó y multó a los corruptos que sustraían parte de los fondos públicos. Se devolvieron las atribuciones que le habían sido sustraídas al pueblo y a los Quinientos.

Finalmente, con Pericles, la democracia se hizo más popular y protegió a la Constitución, tanto de los vaivenes de la opinión pública como de los demagogos, haciendo imperar la ley sobre los decretos. Se estableció que era ciudadano ateniense solo quien naciese de padre y madre ateniense. La ciudadanía se perdía por degradación cívica. Estableció, además, un salario público para los gobernantes y soldados.

179.- Pericles, en su famoso discurso (431 a. C.), elogia la democracia como el gobierno en el cual la administración de las cosas públicas está en manos no de pocos (como en la monarquía u oligarquía), sino de muchos; como una forma de vida en la que cada uno se siente obligado a "procurar el bien y la honra de la ciudad con los otros".

Acentuó el valor que tiene el gobernar y comerciar libremente con los vecinos. Insistió reiteradamente en el hecho de que: a) todos se atienen a las leyes y no por temor al juez; b) nadie, ni el más pobre, estaba excluido de los cargos públicos si tenía conocimiento adecuado (la pobreza dejó de ser un signo de falta de habilidad que impedía actuar en política<sup>280</sup>); c) se llevara un estilo de vida frugal pero alegre, "mitigando los trabajos con mu-

---

<sup>280</sup> RODRÍGUEZ ADRADOS, F. *La democracia ateniense*. Madrid, Alianza, 1993, p. 222.

chas recreaciones, sacrificios y contiendas públicas”; d) se emprendieran las cosas con osadía y razón; e) ser capaces todos de defender a la tierra en la que nacieron (patria), valiendo “más una muerte honrosa que una vida deshonrada”. Pericles concibió al hombre y al ciudadano de manera tal que llegó a ver como conciliables conceptos antes irreconciliables: la igualdad de acceso podía convivir con el prestigio (antes indicador de poder y de fama, y ahora convertido en señal de habilidad *-areté-* igual para deliberar en los asuntos del Estado).

Pericles creía *reconciliables la libertad con la justicia* expresada en la ley: la ley sigue siendo el “rey de todos”, pero entendida ahora como una perfección para hacer lo justo y humano. El trabajo privado podía conciliarse con la dedicación pública (y no solo para los ricos o nobles). Eran conciliables también la búsqueda de vida confortable con el valor personal (por lo que se difería con lo que pensaban los espartanos): era necesario defender el Estado, pero éste era un instrumento para el individuo, al ofrecerle seguridad para su vida. Deseaba que se conciliase, además, la razón y la acción en todos, teniéndose como meta la salvación de la ciudad y la prosperidad de todos los individuos; y no según la clase social en la que se estuviese.

180.- Muerto Pericles, perdida la guerra contra Esparta, derribados los muros de Atenas, destruida su flota, se eligieron treinta tiranos para redactar la Constitución con la cual quisieran ser gobernados y vivir. Éstos retrasaron la tarea. La codicia por el mando -y para obtenerlo tratar de agradar al pueblo-, trajo como consecuencia que se abandonara la democracia, para finalmente retornar a ella más tarde. La multitud de cuestiones que se debían tratar en el ámbito de la justicia, la hicieron lenta. La cantidad de días festivos disminuyeron la producción e imposibilitaron las audiencias. La corrupción hizo que se desconfiara de la forma de gobierno democrático. “Si se presenta alguien con dinero en mano en el consejo y el pueblo, ¿no es escuchado? Sí, con dinero se hacen muchas cosas en Atenas”<sup>281</sup>.

Platón no apreció el sistema democrático de gobierno, en parte, porque Sócrates había sido injustamente condenado a muerte en un sistema democrático; en parte, porque las costumbres sociales, en la democracia, degeneraron rápidamente en abusos y, finalmente, en tiranía. Pensaba que el individualismo llevaba al egoísmo, que la libertad llevaba al desenfreno<sup>282</sup>.

181.- Platón estimaba, pues, que era necesario considerar cómo era el hombre, su conocimiento y sus fuerzas físicas y morales, para educarlo de manera adecuada a la justicia y para mantener una ciudad también justa. El hombre -y la ciudad- debían ser valerosos, prudentes, temperantes, justos (*República*, 442-444); pero dado que los seres humanos nacen con deseos ilegítimos (*República*, 571b- 572b), se debe proceder a educarlos, para que gobiernen con rectitud.

La necesidad de la educación es tanto más urgente cuanto que de la forma de ser de las personas surgen las formas de gobierno de los Estados.

---

<sup>281</sup> JONÓFANES. *La república de Atenas* en ORLANDI, H. *Democracia y poder. Polis griega y Constitución de Atenas*. Bs. As., Pannadille, 1971, p. 202.

<sup>282</sup> RODRÍGUEZ ADRADOS, F. *La democracia ateniense*. Op. Cit., p. 415.

Las formas de gobiernos degeneran de unas a otras: de la aristocracia a la timocracia, de ésta a la oligarquía y de ésta a la democracia y a la tiranía (*República*, 545 d-569c).

Platónicamente considerada la política, ésta será justa cuando los ciudadanos lo sean; y un ciudadano era justo cuando la parte racional dominaba a la irascible y a la concupiscible.

En resumen, la vida pública y política era pensada como una prolongación de la vida moral de los ciudadanos privados.

182.- Platón tuvo una *visión pesimista y degenerativa del hombre y de la sociedad*. Se oponía a una concepción *democrática*, en cuanto ésta, en su opinión, trataba de igualar a los desiguales, lo que según él era biológica y socialmente injusto<sup>283</sup>.

La democracia, además, según Platón, conllevaba un creciente ejercicio de la libertad que degeneraba en un *exceso irracional de libertad o libertinaje* ("Terminan los hombres por no prestar ninguna atención a las leyes"<sup>284</sup>), el cual a su vez inducía a buscar un tirano que estableciera un gobierno fuerte y despótico, preparado para combatir el egoísmo y la improvisación debida a la ignorancia. Así, paradójicamente, la mucha libertad se convertía en mucha esclavitud. Ante tal situación, Platón proponía que el Estado estuviese gobernado por personas ilustradas, sin bienes privados, con responsabilidad total por la sociedad y la educación de los futuros gobernantes. El Estado, por medio de sus gobernantes, era quien enseñaba. El *Estado era docente* y, como poseía la verdad y plenos poderes, su enseñanza era necesariamente dogmática y autoritaria.

183.- La *función totalitaria del Estado clasista platónico* atribuía a la educación (y, en concreto, a las instituciones educacionales) el deber de imponer sus verdades, y de *seleccionar y adiestrar* para el Estado a sus futuros conductores<sup>285</sup>.

De hecho, los jóvenes de la clase dominante, en su juventud, debían luchar y habituarse a la obediencia. Cuando fueran hombres de mediana edad, deberían desempeñar el papel de oyentes pasivos del mito racial transmitido por ancianos filósofos-reyes. De este modo, se convertían en ancianos dogmáticos, llenos de autoridad que transmitían autoritariamente, a su vez, la doctrina del colectivismo y del racismo a generaciones futuras. Mas Platón no logró realizar su intento de llevar a la práctica sus ideas políticas, racistas y aristocráticas, aunque de sus discípulos surgieron numerosos tiranos.

Esta tendencia a suprimir toda rivalidad en las opiniones y también a suprimir la crítica mutua llevó, en última instancia, a abandonar el pensa-

---

<sup>283</sup> Cfr. DAROS, W. *Introducción a la epistemología popperiana*. Rosario, CONICET-CERIDER, 1998, p. 239-243.

<sup>284</sup> POPPER, K. *La sociedad abierta y sus enemigos*. Barcelona, Paidós, 1982, p. 131. Cfr. DAROS, W. *El aprendizaje para una sociedad libre según P. Feyerabend en Revista Española de Pedagogía*, n. 82, 1989, p. 99-111. DAROS, W. *Dos tipos de sociedad y de aprendizaje en la concepción de Carlos Popper en Revista Española de Pedagogía*, 1987, n. 187, p. 543-560. Disponibles en: [www.williamdaros.wordpress.com](http://www.williamdaros.wordpress.com)

<sup>285</sup> POPPER, K. *La sociedad abierta y sus enemigos*. O. C., p. 134-135.

miento racional, a *igualar no los derechos humanos, sino las mentes*, y esto marcó el final del progreso democrático<sup>286</sup>.

184.- También Aristóteles, hablando en su *Política* de la ciudad perfecta, sostenía que la educación de los niños debía ser uno de los objetos principales que debe cuidar el legislador. Donde se descuidaba la educación se descuidaba al Estado.

Las leyes concernientes a la educación debían estar de acuerdo con el principio de la Constitución de cada Estado. Era de particular importancia que la Constitución fuese vivida, y generara costumbres democráticas.

“Las costumbres democráticas conservan la democracia, así como las costumbres oligárquicas conservan la oligarquía”<sup>287</sup>.

Aristóteles estimaba que si el Estado tenía un fin en común, la educación debía ser “única y la misma”, para todos sus miembros y debía ser objeto de una supervisión del Estado. Era ésta una idea de herencia aristocrática platónica, que luego el cristianismo hizo suya, y que sobrevivió hasta la época posterior a Lutero.

Cuando la forma de gobierno era democrática, según Aristóteles, “cada cual educaba a sus hijos en su casa, según el método que le parece y en aquello que le place”.

185.- Aristóteles entendía que la *educación* era una tarea no meramente individual; sino, además, *social y política a cargo del Estado*, de modo que se promoviesen las costumbres democráticas, sin las cuales ninguna constitución democrática se sostenía. Pero en la práctica, resultaba siempre difícil ponerse de acuerdo incluso sobre el enfoque que debía tener el proceso educativo, no pudiéndose llegar a una concepción integral de la educación.

En el clima democrático de Atenas de ese entonces, unos acentuaban la preocupación por la educación racional; otros por la educación afectiva; algunos se preocupaban por una educación práctica o aplicada a resolver problemas concretos. No se había aún establecido con claridad la finalidad de la educación con relación a las exigencias del mantenimiento del Estado:

“Ni aun se sabe a qué debe darse la preferencia, si a la razón o al corazón (disposición de la psique)... No se sabe ni poco ni mucho, si la educación ha de regirse exclusivamente a las cosas de utilidad real, o si debe hacerse de ella una escuela de virtud o si ha de comprender también las cosas del puro entendimiento”<sup>288</sup>.

Personalmente, Aristóteles estimaba que esta falta de finalidades claras era un error, y aún bajo un régimen democrático, los ciudadanos no eran dueños de sí mismos e independientes del Estado; sino que todos ellos debían ser considerados parte del Estado. Los hombres eran civilizados sólo

---

<sup>286</sup> POPPER, K. *La miseria del historicismo*. Madrid, Taurus, 1961, p. 192. Cfr. FARRINGTON, B. *Ciencia y política en el mundo antiguo*. Madrid, Ayuso, 1979, p. 78.

<sup>287</sup> ARISTÓTELES. *La Política*. L. V, c. 1.

<sup>288</sup> ARISTÓTELES. *Política*. L. V, C. 1.

dentro de la estructura de la *polis*: fuera de ella, eran bestias o dioses. En otras palabras, los seres humanos eran plenamente humanos en cuanto eran sociales o socios, incluidos en alguna constitución.

186.- Cabe recordar que la Constitución de Atenas no era una educación escrita ni estaba codificada en un documento único: esto sucederá con las constituciones de los Estados modernos. No obstante, había costumbres, normas y algunas leyes votadas por el pueblo. Eran ciudadanos, como mencionamos, los hombres nacidos de padre y madre ateniense -desde la ley de Pericles, en el 450-, inscriptos en los registros del *demos*, con domicilio y después de haber hecho el servicio militar o efebía.

Atenas tenía un cuerpo deliberativo que era la Asamblea (o eklesía); poseía autoridades que eran representadas por los Magistrados; poseía también una administración de justicia ejercida mediante Tribunales<sup>289</sup>.

La democracia se ejercía de forma directa. En esa época, sobre la población ciudadana de cuarenta mil atenienses se estima que entre mil y tres mil concurrían al hemicycleo de la colina de Pnyx. Sólo en las asambleas plenarias se exigía un *quórum* de seis mil votos. Después de la reforma de Clístenes se hacían diez reuniones anuales; pero luego el avance de la democracia aumentó la intervención directa y se realizaban cuarenta reuniones anuales para tratar asuntos de importancia para Atenas.

187.- La *democracia*, para Aristóteles, implicaba "hombres libres, pero pobres, que forman la mayoría y son soberanos"<sup>290</sup>. La libertad y la "igualdad en los derechos políticos" mantienen a la democracia en toda su pureza. Mas para ser soberanos, los hombres deben ser dueños de sí y esto requiere la posesión de ciertos bienes necesarios para la vida, aunque sean pobres. Pero sobre todo había que tener presente que la mejor forma de gobierno era aquella que administraba en vistas al bien común, y no en función de los bienes privados que eran viciosos.

Para poder cumplir con esta Constitución, Aristóteles estimaba que se debía educar a los futuros ciudadanos y el Estado debía encargarse de ello.

Epicuro, si bien es poco mencionado, aportó la idea que la democracia debía liberarse de las supersticiones. Para ello, estimaba que era importante que los ciudadanos fuesen cultos y se dedicasen al estudio de las ciencias: el amor a la ciencia y a la humanidad eran cosas gemelas<sup>291</sup>. Mientras Platón condenaba a muerte a los ateos, Epicuro fue el primero en organizar un movimiento para liberar a las personas de las supersticiones (creencias antiguas y acéticas). Platón había tomado de los caldeos la fe en la divinidad de los astros (sustituyendo con las matemáticas la filosofía natural); y tomó de los egipcios, un método de opresión espiritual. La inclinación de Aristóteles, por su parte, fue la de dar preeminencia al saber sobre el actuar (destinado éste a los esclavos).

---

<sup>289</sup> Cfr. ORLANDI, H. *Democracia y poder. Polis griega y constitución de Atenas*. Bs. As., Pannedille, 1971, p. 74.

<sup>290</sup> ARISTÓTELES. *La política*, L. VI (IV), Cap. III.

<sup>291</sup> FARRINGTON, B. *Ciencia y política en el mundo antiguo*. Op. Cit., p. 112.

Epicuro, por su parte, fue el primero en incluir a las mujeres y esclavos en sus charlas filosóficas. Vana era la filosofía si no aliviaba los sufrimientos humanos; y, para ello no se debía abandonar el estudio de la naturaleza, mediante la observación, iniciado por los jonios. De hecho rechazaba una religión del Estado, construida o utilizada por los políticos como instrumento dogmático para apoyar sus ideas.

### ***La educación en la esfera de la Iglesia, en la Edad Media***

188.- Desde el punto de vista social, la concepción medieval del gobierno fue fuertemente *teocrática*. Por encima de todos, estaba Dios, el gobernante supremo, cuyo representante era el Papa, al cual le deben cierto sometimiento los señores feudales y reyes de la tierra. La excomunión papal (el hecho de ser declarado fuera de la comunidad eclesial) era un arma con repercusiones económicas, sociales y políticas considerables, pues los súbditos no tenían ya obligación de pagar los impuestos o tasas al soberano excomulgado. Pero más allá de esta concepción del gobierno, de hecho, los señores feudales disponían de la fuerza y carecían de obligaciones y deberes ante sus súbditos.

El *régimen de esclavitud* comenzó a no ser económicamente redituable por lo que se pasó al *régimen de servidumbre*: el siervo de la gleba no estaba encadenado; pero pertenecía al dueño de la tierra, trabajaba para él y se vendía con la propiedad<sup>292</sup>. Mas los siervos villanos (de la villa) fueron lentamente consiguiendo franquicias o fueros, como poder pactar con el señor, aunque por varios siglos no tuvieron un trato digno. Los señores feudales (civiles y eclesiásticos) prohibían a los siervos, e hijos de siervos, aprender a leer y escribir, y mantenían costumbres infames y machistas, como la de pernada (o defloración).

189.- La educación, (entendida como los hábitos que puede aprender una persona libre, capaz de leer, escribir y juzgar los acontecimientos de su tiempo), fue una posibilidad para pocas personas: generalmente para los hombres nobles o ricos y para los eclesiásticos.

Mas aun en estas personas, *la educación era pensada como un análisis lógico de lo que se creía* y de ello dan muestras las *Summas* medievales: la inteligencia ayudaba a la fe; y, en caso de conflicto, la razón se hacía razonable obedeciendo los mensajes de la revelación.

En el medioevo, la mayoría de las personas poseía una *mentalidad mágica*. El hombre corriente -la mayoría que no sabe leer ni escribir, que no conoce nada de geografía ni de historia ni de medicina- vive en el ámbito intelectual de las narraciones populares y de las creencias que la Iglesia le transmite. Ésta le ofrece las ideas teológicas necesarias para pensar el mundo, al que las poblaciones les añaden sus propias creencias animistas.

Dado que se había abandonado la observación del mundo natural, el hombre medieval está dispuesto a creer todo lo no ordinario o corriente como milagroso. En su imaginario colectivo, por encima, por debajo y rodeán-

---

<sup>292</sup> Cfr. PONCE, A. *Educación y lucha de clases*. Bs. As., Cartago, 1974. GARRIDO, F. *Historia de las clases trabajadoras*. Madrid, Zero, 1973. Vol. II.

dolo, se hallan miríadas de ángeles y demonios, brujas, súcubos e íncubos, sin que supiera distinguirlos con algún criterio claro<sup>293</sup>. El problema principal, en la cultura del Medioevo, se fue centrando en la salvación del alma del individuo, la cual era posible si él se mantenía en la Iglesia o sociedad religiosa.

190.- Entre la acentuación griega puesta socialmente en la defensa de la ciudad y la acentuación medieval puesta religiosamente en el individuo, cabría hacer una complementación. Los individuos son personas pero sociales desde el nacimiento. Como hoy nos lo recuerdan los comunitarios, la educación se entendió en Grecia como el *desarrollo de las capacidades del individuo en una comunidad política*, en la que tomaba conciencia de su *identidad* como ciudadano *perteneciente* a ella; lo cual, además, lo facultaba para saber cuáles eran los hábitos que había de desarrollar para mantenerla y potenciarla.

Después del período medieval -y sin olvidar sus limitaciones y some-  
timientos-, la *pérdida de la dimensión comunitaria* ha provocado, desde la modernidad, la situación en que nos encontramos, en que los seres humanos somos más individuos desarraigados que personas integradas individual y socialmente<sup>294</sup>.

### **Los Estados nacionales y la educación**

191.- La Edad Moderna es la edad de la individualidad de los Estados y de las personas, y de un creciente proceso de racionalización de las conductas sociales. Cada Nación -cada persona- vale por lo que ella es y por su organización.

La separación del poder estatal respecto del poder eclesiástico, hizo que la educación tomara contenidos de los nuevos saberes (inicialmente científicos) y se alejara de los contenidos de fe.

La misma idea de "persona humana" se ha ido cambiando. Primeramente fueron consideradas personas (sujetos racionales responsables de sus actos, y poseedoras de derechos) a los que poseían y podían responder por sus actos (por lo que los niños, las mujeres, los esclavos, quedaban excluidos de esta categoría); luego lo fueron, además, personas por herencia; después por pertenecer a una determinada comunidad de creyentes; finalmente con la guerra entre religiones, el Iluminismo hizo girar a las personas hacia cualidades racionales universalizables: la racionalidad y la libertad nos hacían iguales en derechos<sup>295</sup>.

---

<sup>293</sup> Cfr. VON MARTIN, A. *Sociología del Renacimiento*. México, FCE., 1983. DRESDEN, S. *Humanismo y Renacimiento*. Madrid, Guadarrama, 1988. BAROJA, J. *Inquisición, brujería y criptojudaismo*. Barcelona, Ariel, 1980. MURRAY, M. *El culto de la brujería*. Barcelona, Labor, 1978. DONAVAN, F. *Historia de la brujería*. Madrid, Alianza, 1978. BERGMAN, K. *La Inquisición*. Madrid, Ed. Del Juan, 1989. TURBEVILLE, A. *La inquisición española*. México, FCE, 1970. RANDALL, J. *La formación del pensamiento moderno*. Bs. As., Mariano Moreno, 1982. COMBRIE, A. C. *Historia de la ciencia: De Agustín a Galileo*. Madrid, Alianza, 2004. CASSIRER, E. *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia*. México, FCE, 1985. MIELI, A. *El mundo islámico y el occidente medieval cristiano*. Bs. As., Espasa-Calpe, 1952.

<sup>294</sup> Cfr. CORTINA Adela. "La educación del hombre y del ciudadano" en *Revista Iberoamericana de Educación*, nº 7. Cfr. [weboei@oei.es](mailto:weboei@oei.es) (20/01/06).

<sup>295</sup> BERKOWITZ, M. *Educación de la persona moral en su totalidad en O.E.I. Educación, valores y democracia*.

Desde la modernidad cartesiana, la realidad ha quedado, por siglos, dividida en dos: el *mundo del alma* humana y el *mundo de la naturaleza* física. De aquél hablaba la filosofía o la religión, de éste hablaban las ciencias naturales. Bajo la influencia de esta dicotomía cartesiana y por la concepción empirista de la ciencia, la mayoría de los pensadores terminó creyendo que *no podía haber ciencia de lo humano*, dado que lo humano no se regía por leyes deterministas.

A partir de Descartes, también la filosofía puede reducirse -un tanto simplistamente- en dos grandes corrientes, diversamente matizadas, según diferentes autores: por un lado, los que reducen la realidad a la *materia* o cuerpo y a lo que con el cuerpo o sentidos se percibe (materialistas y empiristas); y, por otro, los que reducen la realidad a lo que se conoce mediante las *ideas*, productos de la razón (racionalistas, idealistas)<sup>296</sup>.

192.- Ante *el clima de duda*, los que desean aprender utilizan la razón como medio para conocer -con la mayor objetividad posible- cómo es la Naturaleza, cuáles son sus leyes, y en particular, *cuál es la naturaleza del hombre en la sociedad*.

En ese clima y en esa época moderna que se inicia, las instituciones escolares se convierten en un medio para preparar, por un lado, a los ricos o burgueses para ser dirigentes o asesores de poderosos o de incipientes empresas (mercantiles, comerciales); y, por otro, para preparar a los de menores recursos para artes y oficios. A los primeros se les enseñaba a pensar a través de las Humanidades (lenguas clásicas, lógica, retórica y luego algunas ciencias); y a los segundos, se les daba una enseñanza práctica y religiosa, sin ningún desarrollo crítico para poder analizar la situación social en que vivían.

Las mujeres -consideradas por lo general como temperamentalmente inestables- no tuvieron, en la época moderna, participación cultural y socio-política decisivas. Si bien ya Lutero había fundado una escuela pública para mujeres (y tras su ejemplo se fundaron otras), su educación se centraba fundamentalmente en aprender a realizar las tareas del hogar y en recibir una formación moral.

193.- Si ahora consideramos a la época moderna en general, quizás podremos sistematizar algunas ideas respecto del sentido de la educación en esta época, teniendo en cuenta la bipolaridad de la persona aislada -y sus intereses- por un lado, y a la sociedad de personas con sus pautas culturales y legales por otro. Las acentuaciones en uno u otro polo llevaba concebir la educación formal como preparatoria para diversos fines y para diversas clases y tareas adecuadas a esas clases; mientras que la educación en artes y oficios preparaba a las clases trabajadoras, pero se trataba de una educa-

---

Madrid, O.E.I., 1998, p. 139-179. ADDANTE, P. *La centralità della persona umana in Antonio Rosmini. Filosofia, Etica, Politica, Diritto*. Milazzo, SPES, 2000. NEGRI, A. *La persona umana: e dov'è?* en *Rivista Rosminiana*, 2002, fasc. II-III, p. 203-234. VICO, G. *Comunicabilità dell'essere ed educabilità della persona* en *Filosofia Oggi*, 2002, n° 100, p. 475-494. SPIRI, S. *Essere e sentimento. La persona nella filosofia di A. Rosmini*. Roma, Città Nuova, 2004. CIOFFI, Mario. *Persona e diritto in Rosmini*. Stresa, Edizioni Rosminiane, 2005.

<sup>296</sup> ZORRILLA, r. *Origen y formación de la sociedad moderna*. Bs. As., Ateneo, 1988.



ción sin capacidad crítica para el análisis de las cuestiones sociales y políticas).

Sin embargo, la Época Moderna fue aquella que implantó la necesidad de una filosofía de la política. Maquiavelo describió la forma de hacer política practicada por los príncipes (eclesiásticos y no eclesiásticos) del Renacimiento: su descripción fue tan cruda y veraz que se prohibió su lectura.

Mas, ante tantos cambios sociales, políticos y culturales, surgía necesariamente la pregunta acerca de cómo se originaba el poder y cómo debían ser las formas de gobierno, lo que intentaron hacer Thomas Hobbes, John Locke, el barón de Montesquieu, Jean J. Rousseau, E. Kant, entre otros.

### ***Supuestos para una lectura crítica de la educación***

194.- John Rawls ha pensado, en abstracto, un pacto social con personas también pensadas en abstracto, como seres racionales, razonables y libres, como lo ha hecho casi siempre el Liberalismo.

Por nuestra parte, la perspectiva histórica nos hace constatar que la educación debe ser considerada como un proceso de preparación tanto del hombre como del ciudadano; ciudadano de una Nación en la Modernidad y Posmodernidad; ciudadano de bloques de Naciones en nuestros días y, posiblemente del Mundo en un futuro.

El *proceso educativo se da en un contexto personal y social*, y este contexto está organizado políticamente. Por ello, el proceso educativo debe tener presente tanto a las personas (que son singulares y sociales desde el nacimiento) como al contexto social a cuyo ingreso, profesional y político, se las prepara. En este contexto, es importante que las personas no piensen solamente en su bienestar personal e individual; sino que se abran a pensar en grande: en oportunidades de bien común para todos los socios, en un acceso de oportunidades más igualitario; y en un bienestar que asegure situaciones institucionalizadas de seguridad social para todos los socios que aportaron su cuota de esfuerzo para ello.

195.- Al elaborar nuestra teoría de la educación, advertimos que estamos suponiendo, pues, unos cuantos presupuestos, al concebirla en tanto proceso de aprender y resultado de ese aprendizaje, integrador e integradora de la persona con otras personas, en un contexto social incluyente de nuevos ciudadanos<sup>297</sup>. Estos supuestos se elaboran en forma de enunciados y el conjunto de enunciados constituye una teoría. Los enunciados de una teoría, a su vez, se constituyen en *criterios* (o medidas o normas para cribar o distinguir) para leer los hechos y dar sentido a las hipótesis.

En nuestra concepción, con relación a lo que es *educación*, es nece-

---

<sup>297</sup> Cfr. DAROS, W. R. *Educación: proceso correcto e integral en un "desequilibrio" ontológico* en *Atti del Congresso Internazionale Michele Federico Sciacca e la filosofia oggi*. Firenze, Olschki Editore, 1996, Vol. I, p. 303-318. DAROS, W. R. *La educación integral y la fragmentación posmoderna* en *Revista de Ciencias de la Educación*, Madrid, 1997, nº 171, p. 275-309. DAROS, W. R. *La autoeducación del hombre en la filosofía de la integralidad*, en *Revista Española de Pedagogía*, Dependiente del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), 1997, n. 207, p. 249-278.

sario tener en cuenta los siguientes *supuestos o hipótesis admitidas provisoriamente como válidas*:

- a) El ser humano es una persona, esto es, un sujeto sensible, afectivo, con posibilidades de acciones inteligentes, libres (y, en este caso, responsables por ellas), en interacción con las demás personas, y con necesidades acordes a esta forma de existir.
- b) La educación no se entiende si no se admite que ella es *un proceso de aprendizaje y el resultado o logro* de esa experiencia sistematizada y utilizable. Esta experiencia es adquirida, habitual, perfectible, en parte *condicionada* por diversas variables intervinientes -por la sociedad, por la herencia social, por la vida biológica individual, por el entorno físico, etc.- y, en parte, *autodeterminada*<sup>298</sup>.
- c) La educación no se reduce a las escuelas (educación formal), sino que ella implica el aprendizaje y el logro de una *forma* de vivir -que en tanto es consciente y libre es humana-, personalizada (autodeterminada y, en consecuencia, responsable) y socializada (mediando el pacto social, solidaria con los otros socios); forma de vivir que se expresa en los actos de conocer, imaginar, comportarse, sentir, amar, ser, actuar, decidir, construir, etc.
- d) Esa educación y ese aprendizaje no se producen en un vacío; sino *dentro de una sociedad con una cultura socializada, y políticamente organizada*, con leyes, con tradiciones acerca de saberes, quehaceres, valores que la sociedad promueve; y con disvalores que ella castiga o reprime, a través de su cultura y de sus decisiones políticas mediante los órganos de gobierno vigentes. Es obvio entonces que la sociedad condiciona pero también posibilita aprender. La persona individual y la sociedad (la estructura legal) *interactúan* y, en parte, son *heterogéneas* hasta el punto que puede parecer paradójico pretender educar a la persona individual para la autodeterminación y pretender educarla también para la integración social<sup>299</sup>. Mas ésta es la situación real: la educación se da en un *proceso interactivo*, donde a veces -indicando solo los extremos- algunas personas pueden cambiar la estructura social (haciéndola evolucionar gradualmente, o -menos frecuentemente- proponiendo cambios radicales o revolucionarios); y, otras veces, en las que las personas simplemente se adecuan a ella. Como en todo lo social, las causas que influyen en las personas son múltiples y variadas, y es necesario educar para diversos fines de no fácil conciliación.
- e) Esa forma de aprender y educarse, si bien la realiza cada aprendiz como protagonista de su propio aprendizaje, sin embargo, es lograda por cada

---

<sup>298</sup> La interacción entre los condicionamientos y las personas relativamente libres hace que los logros o resultados de los aprendizajes -y, hablando más en general- del proceso educativo nunca sean predecibles ni se puedan garantizar. Extrañamente la Ley Federal de Educación Argentina (n° 24.195), entre tantos deseos loables que debería promover y garantizar el Estado y la Sociedad (la formación básica, el acceso a la misma, la promoción y la igualdad en la calidad) ha pretendido garantizar también "los logros de los aprendizajes" (Capítulo III, Art. 15). En el proceso educativo la responsabilidad por los logros no se halla exclusivamente en una sola parte: ni en la social ni en la individual, ni en los docentes ni en los alumnos.

<sup>299</sup> Cfr. EGAN, K. *The educated mind: How cognitive tools shape our understanding*. Chicago, The University of Chicago Press, 1997.

individuo ayudado por otros agentes que lo condicionan (padres, docentes, sociedad civil, deportiva, académica, religiosa, estatal, etc.), pero no lo determinan. Un margen de libertad se manifiesta, de hecho, en no pocas personas (por ejemplo, en los hijos de una misma familia) que reciben aproximadamente los mismos condicionamientos, pero reaccionan de modos muy diversos, resultando ser sujetos con personalidades diferentes.

- f) La educación, mediando el aprendizaje, se realiza con distintos medios (materiales, teóricos y didácticos adecuados, en la interacción -práctica social- sociocognitiva con los demás) y especialmente mediante signos (*in-signo*: enseño). Por ello, la educación y la enseñanza se adjetivan diversamente en diversos lugares y tiempos (educación romana, medieval, etc.), en la cual se ponen en prácticas procesos tanto conscientes como inconscientes, tanto manifiestos como ocultos.
- g) El aprendizaje y la educación se realizan de acuerdo a *ciertos valores (fines)* los cuales, a su vez, otorgan valor al aprender y al educar. De este modo, queda claro que *no cualquier aprendizaje* (como, por ejemplo, aprender y saber robar bancos o cajas fuertes) es -sin más- educativo. La procedencia y opción por esos valores puede ser muy variada. Esos valores pueden tener su origen en concepciones filosóficas, teológicas, sociológicas, etc.; y pueden referirse tanto al sentido moral, a la vida afectiva, a la búsqueda del bien o perfección propia (personal y profesional) y del bien común, a la solidaridad humana tolerante, a la realización de creencias, etc.

La defensa de la *libertad* y de la *felicidad*, la de los demás y la nuestra, puede ser una finalidad última del proceso educativo. Lamentablemente en el contexto sociopolítico vigente, estas finalidades tienen una fuerte base yoica, individualista. Mi felicidad es mi peculiar modo de autorrealización, que depende de mi constitución natural, de mi biografía y de mi contexto afectivo, social; hecho por el cual no es conveniente universalizar un solo contenido de lo que es la felicidad. Lo que me hace feliz no tiene por qué hacer felices a todos. Por eso, es imprescindible, en una concepción de vida democrática, tener en cuenta en la educación moral el deseo de libertad y felicidad de los hombres; pero sabiendo que el educador no tiene derecho a inculcar como universalizable su modo de ser feliz; y sabiendo que el derecho a la libertad (origen de los demás derechos) tiene como contraparte un deber de respeto para con las otras libertades y una *responsabilidad social*. Aquí no caben sino la invitación y el consejo; comunicar las propias experiencias y narrar experiencias ajenas; enseñar a deliberar bien. La felicidad requiere frecuentemente la paz interior, espiritual, de la conciliación o reconciliación con todo y con todos y, para empezar y terminar, con nosotros mismos. Por eso es preciso aprender a deliberar bien sobre lo que nos conviene; pero con la conciencia de que ser feliz, es no sólo una tarea, sino sobre todo una consecuencia de *una vida afectiva, inteligente, libre, justa* que da sentido pleno a la vida humana compartida<sup>300</sup>.

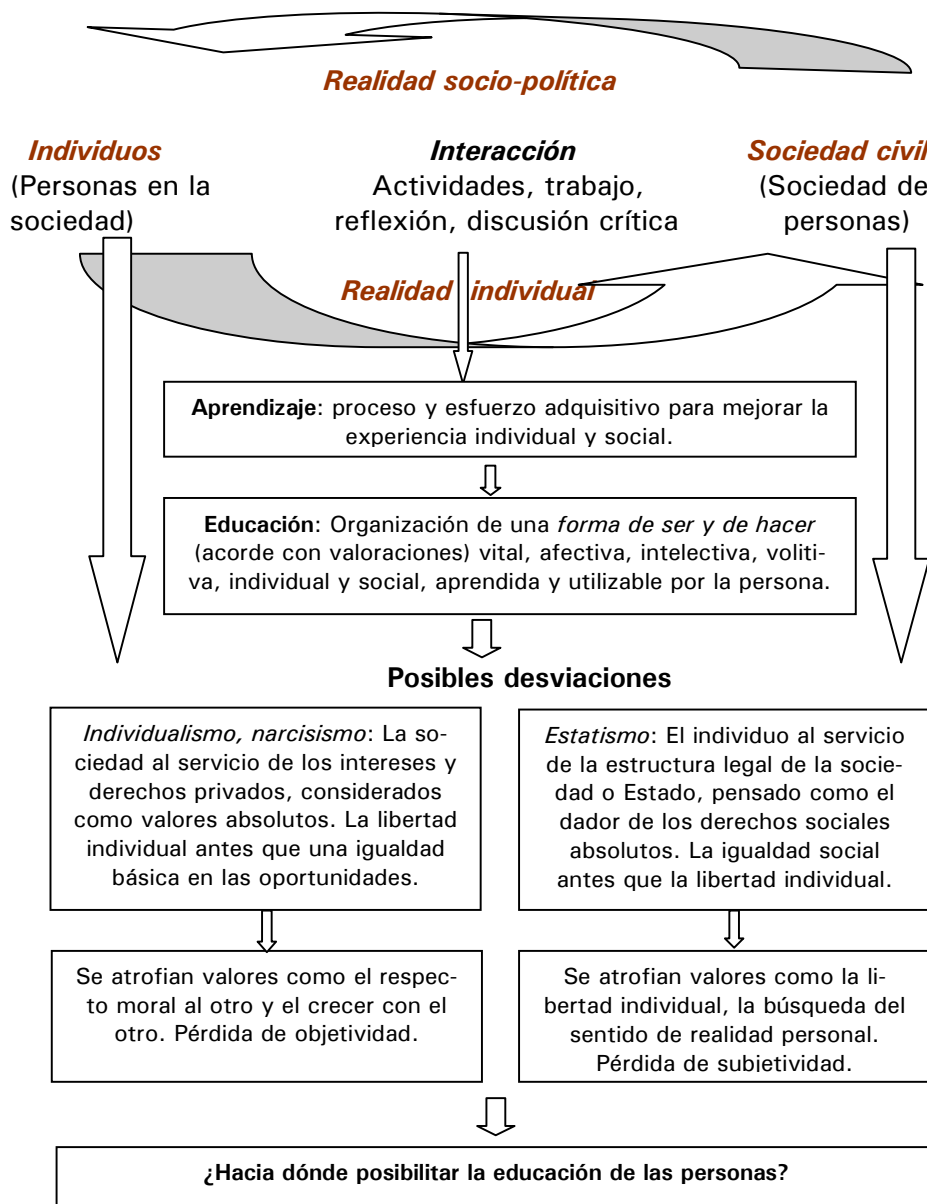
---

<sup>300</sup> Cfr. CORTINA Adela. "La educación del hombre y del ciudadano" en *Revista Iberoamericana de Educación*, nº 7. Cfr. [weboei@oei.es](mailto:weboei@oei.es) (20/01/06).

h) Como se advierte, la teoría de la educación propuesta, en su concepción, deja abierta la posibilidad de realizarla como un proceso integrado de variables que interactúan entre sí, y como un proceso integrador de la persona, en sí misma y con los demás.

196.- El *proceso educativo* es pues complejo, como lo hemos descrito también en otras obras. No pocas variables entran en su concepción teórica. En nuestra concepción, la educación (mediada por el aprendizaje, por ciertos fines y medios) se da en un *contexto social*, de modo que quien aprende y se educa lo realiza en una interacción, dado que el ser humano es inevitablemente social desde que se halla en el seno de su madre.

Ateniéndonos a estas ideas, podemos generar una grilla epistemológica de lectura de lo que es la educación.



197.- Si se admiten estos supuestos, entonces podemos elaborar una definición de educación, recordando que una *definición* no es, sin más, verdadera o falsa; sino simplemente una aclaración analítica de los que, al presente y para el lector, entendemos por educación. Esta definición fue fundamentada en varios libros, a los que remitimos al lector<sup>301</sup>.

La *educación*, en nuestra estimación y en una concepción integral e integradora, parece consistir en:

a) Un proceso de aprendizaje, personal y social, crecientemente autodeterminado, y en su logro o resultado relativo (no definitivo, sino perfectible) y habitual de una forma de vivir humana (de conocer, ser crítico, querer, ser afectivo o sentir, comportarse, ser dueño de sí) y de una forma humana de hacer, personalizada (con un carácter propio, donde no interesa solo la inteligencia o sólo algún aspecto de la persona) y socializada (convivir con justicia en un contexto social y político), diversa según los tiempos y países.

b) Realizado por las mismas personas (por lo que la educación es, ante todo, autoeducación) y ayudadas por otros (la sociedad familiar, civil, colegial, religiosa, estatal, etc.), lo que constituye la heteroeducación.

c) Con distintos medios didácticos (conscientes e inconscientes, manifiestos u ocultos; materiales, teóricos o técnicos), con personas interactuando entre ellas, en una práctica sociocognitiva con los demás, con una actitud crítica.

d) Dentro de una sociedad con sus instituciones políticas y culturales, con saberes (teóricos, prácticos, poéticos, productivos), con quehaceres (juegos, trabajos, obligaciones), y con valores (acerca de lo material, lo cultural, lo moral, lo afectivo, la vida política, etc.) que condicionan y posibilitan materialmente ese aprendizaje: todo ello constituye la posible materia de aprendizaje.

e) Con el fin principal (no cerrado ni único) de que los individuos desarrollen sus vidas, de manera crítica, como personas integradas en sus facultades y posibilidades, y con los demás en sociedad; dueñas de sí mismas, abiertas tanto a fines que ellas mismas se proponen, como a fines profesionales y sociales, compartidos según un bien común.

---

<sup>301</sup> Cfr. DAROS, W. R. *Filosofía de una teoría curricular*. Rosario, IUNIR, 2004, cap. I y II. DAROS, W. R. *Educación y cultura crítica*. Rosario, Ciencia, 1986. DAROS, W. R. *Teoría del aprendizaje reflexivo*. Rosario, Instituto Rosario de Investigaciones en Ciencias de la Educación, 1992. DAROS, W. R. *La autonomía y los fines de la educación. Con prólogo de Giuseppe Vico*. Rosario, Ediciones CERIDER, 1997. *Verdad y crítica en la construcción de los conocimientos al aprender en Rivista Rosminiana di Filosofia e di Cultura*, 1996, Fasc. I, p. 15- 48.

### ***Escuelas como ámbitos de reflexión crítica sobre diversos aspectos de la vida***

198.- Han pasado los tiempos en los que se le atribuía a la escuela sólo la función de enseñar a leer y escribir y, en general, una función instrumental.

Hoy se le exige, además y principalmente, una función de preparación crítica, de modo que los que aprenden puedan integrarse adecuadamente a la sociedad no solo como hombres, sino también como ciudadanos. Todo ello exige inevitablemente la preparación y el aprendizaje de cada una de las personas como seres conscientes, libres y responsables de sus actos. En última instancia las personas son lo que ellas se hacen (no obstante lo que han hecho con ellas): son sus voluntades, individual y socialmente consideradas.

En la modernidad, el yo se formaba tras valores individuales y sociales, pero en la posmodernidad, las personas viven en una segunda revolución individualista que debilita las defensas psicológicas de los individuos, aun consolidando las instituciones democráticas, pero con una amplia aceptación de la pluralidad o diversidad como minorías activas que se imponen, en una edad de consumismo.

“Después de la sangrienta dictadura del Estado totalitario, después de la suave tiranía del Estado superprotector, la era de la escalada de la decepción contempla el ascenso de la tiranía de las minorías activas<sup>302</sup>.

Formar voluntades guiadas por grandes valores sociales seguirá siendo una finalidad de la tarea educativa en cada sociedad.

199.- En este contexto, las conductas de las instituciones educativas y la de los socios -y los alumnos lo son, aunque aun no totalmente responsables de sí mismos- se regulan de acuerdo a los principios constitucionales de las naciones en las que viven.

Las personas de una nación no son políticamente neutras, sino condicionadas por situaciones históricas, sociales y políticas vigentes.

Como consecuencia de ello, las instituciones educativas, en una nación que ha adoptado para su gobierno la forma representativa republicana federal, y con un sistema de participación democrática, como lo es la Argentina, *no puede ser neutra en materia política*.

Es, ante todo, obligación de todas las instituciones educativas enseñar y aprender el contenido de la Constitución Argentina, con una forma de gobierno federal y un sistema democrático (Parte I. Cap. II, Art. 36).

La educación (tanto de gestión pública como de gestión privada) de las instituciones educativas tampoco puede ser dogmática, dado el sistema democrático establecido por los ciudadanos argentinos. Por el contrario, deberá tener presente la posibilidad de participación ciudadana en la política del Estado, según lo establece la misma Constitución Argentina (Parte I, cap. 2, Art. 39) y en las demás atribuciones que se les confiere.

---

<sup>302</sup> Cfr. LIPOVETSKY, Gilles. *La sociedad de la decepción*. Barcelona, Anagrama, 2008, p. 95, 97.

El docente, en este contexto, es un facilitador de la comprensión y de la conducta ciudadana; pero no puede ser alguien que -suprimiendo la posibilidad de pensamientos divergentes-, impone su punto de vista como el único verdadero, y se convierte así en un *ideólogo* que traiciona su función educativa en un sistema sociopolítico democrático<sup>303</sup>.

Toda práctica educativa implica, por parte del educador, una toma de posición teórica sobre la práctica, más o menos implícita, acerca del hombre y del mundo (social, cultural, político). Renunciar a realizar esta **opción es optar** por continuar con la **opción** vigente que se recibe<sup>304</sup>.

200.- Los docentes y las instituciones educativas en el marco de la Constitución Argentina aspiran a dar la oportunidad para que cada persona se inicie como ciudadano. Esto implica que los alumnos no solo aprenden saberes, ciencias y técnicas que desarrollan sus capacidades intelectivas (comprensión, razonamiento, coherencia lógica, creatividad, arte, etc.) y morales (dominio de sí, saber expresar y comprender demandas sociales, tener sentido de los derechos y deberes sociales) sino, principalmente, comprender las diversas formas de gobierno, los modos de participar en la gestión pública, distinguir lo justo de lo injusto, los principios por los que se rigen los sistemas económicos, ya desde las instituciones en las que viven.

Quizás el mayor peligro para las democracias está en las personas que ingresan a la sociedad sin conocimiento de lo que es la justicia ni con fuerzas para luchar por ella.

“Este tipo de ignorantes, todos ellos con derechos al voto, se opondrán probablemente a las reformas necesarias que impliquen algún sacrificio y secundarán a los demagogos que les prometan paraísos gratuitos o la revancha brutal de sus frustraciones a costa de cualquier chivo expiatorio”<sup>305</sup>.

Comprender y vivir democráticamente implica aprender a obedecer las leyes, asumir valores compartidos, para luego saber mandar si le corresponde, tratar de cambiar formas de vidas acordes a nuevas situaciones. En una democracia, las personas están igualmente sometidas de las leyes; pero son también sujetos y autores de ellas, interviniendo en acordar lo que es común y lo que es propio de los socios. Un ciudadano democrático es susceptible de persuadir y ser persuadido por buenas razones, que erradican la violencia física e irracional, todo lo cual implica humildad y firmeza de ánimo de quien es dueño de sus actos y responsable por ellos.

201.- En la democracia, se preparan y se promueven los valores y conductas democráticas. No toda cultura es democrática, ni todas las culturas valen lo mismo desde la perspectiva de una forma de vida democrática. Por ello, si bien en un régimen democrático hay libertad de pensamiento y de

---

<sup>303</sup> Cfr. RAMÓN GARCÍA, J. *Teoría crítica en Ciencias Sociales: Conocimientos, racionalidad e ideología* en *Revista de Ciencias Sociales*, 1998, n° 80, p. 61-76. BINNEBERG, K. *Pädagogik ohne Ideologie*. Frankfurt am Main, Lang, 1997. ZIZEK, S. *El sublime objeto de la ideología*. México, Siglo XXI, 1992. WATT, J. *Ideology, objectivity, and education*. New York, Teachers College Press, 1994.

<sup>304</sup> FREIRE, P. *Naturaleza política de la educación*. Barcelona, Paidós, 1990, p. 63.

<sup>305</sup> SAVATER, Fernando. *El valor de elegir*. Barcelona, Ariel, 2004, p. 154.

expresión de las ideas, no es tolerable la conducta de quienes las combaten. Si se admite -democráticamente- la democracia, como forma de vida, no es también admisible (sino contradictorio) que todas las culturas sean consideradas iguales. Las constituciones de las naciones modernas suponen principios, derechos y deberes que son valores que hacen falso el principio de que todas las culturas son igualmente apreciables. "Todas las personas son respetables, pero no todas las opiniones", aunque actual y tontamente, con frecuencia, se respeta más a las ideas que se publican que a las personas que lo hacen<sup>306</sup>.

La forma de gobierno con régimen democrático implica una educación racional (no racionalista y excluyente de otros valores, que también hacen a la vida humana). Esta educación prepara ciudadanos capaces de dialogar; y no a fanáticos (de derecha o de izquierda, religiosos o no religiosos) que no soportan vivir con quienes no piensen como ellos. Una sociedad humana es el lugar de las igualdades (con derechos socializados, comunes, universalizables) y de desigualdades (con personas inalienables, con derechos individuales, con libertades personales, con características propias). Por ello, una sociedad humana es, al mismo tiempo, socializadora y personalizadora, globalizadora y localizadora o regional.

La cultural racional ve y prevé cambios sociales a los cuales no se debe llegar mediante la violencia ciega y arbitraria de las tiranías o de grupos fanáticos; sino con los medios previstos para mejorar la misma democracia y combatir su *degeneración* política y los *mecanismos de corrupción* que pueden germinar en ella (intentos de perpetuarse en el poder, descalificación de las leyes mediante decretos pasivamente tolerados por el poder legislativo, pérdida de la independencia y de la operatividad de los poderes supremos, pasividad del poder judicial).

202.- No se debe, sin embargo, confundir la educación y participación política, con la participación partidaria. Los *partidos* son instituciones fundamentales del sistema democrático; pero, por ello mismo, no son objeto de imposición ideológica, sino de libre elección ciudadana<sup>307</sup>. Mas para que los ciudadanos puedan elegir deben conocer la historia y las propuestas de los mismos con la mayor transparencia posible.

Las instituciones educativas, en su nivel básico y de cultura general, deben enseñar las formas de ejercer los derechos de ciudadanía y todo lo que tiene que ver con las formas de conocimiento y comportamiento público.

En particular, los ciudadanos deben aprender a ser conscientes de ser ellos los electores de los que ejercerán los poderes soberanos de la Nación. A ellos les cabe el importante papel de controlar, mediante la votación y otros medios institucionalizados, las formas de acceso a los poderes y las formas de destitución de los mismos.

---

<sup>306</sup> Idem, p. 160.

<sup>307</sup> Cfr. CULLEN, C. *Crítica de las razones de educar. Temas de filosofía de la educación*. Bs. As., Paidós, 2004, p. 244.



***Preparar para la ciudadanía y para la toma de conciencia y participación en el contrato social que hace de los socios unos ciudadanos***

203.- Las sociedades modernas han nacido, generalmente, mediante guerras de independencia y concretaron luego sus proyectos nacionales en cuanto a las formas de gobierno, mediante una constitución escrita. Esa Constitución o Carta Magna es la ley fundamental y madre legitimadora de las restantes leyes de una nación.

En este contexto, resulta útil dedicar tiempo al ejercicio filosófico acerca de cuál ha sido el origen de la sociedad humana y al tema de si existió o no un contrato social explícito o implícito (todavía en Rawls con su teoría del velo de la ignorancia; y Dworkin, mediante su teoría de la subasta walsrasiana, tratan de justificar una teoría social igualitaria inicial).

No es improbable que el origen de los grupos sociales se haya dado por el temor o la necesidad o la violencia. Mas esta situación inicial hoy resulta ser irreversible. La historia no es un accidente de la vida individual o social humana, sino un constitutivo.

Lo interesante e importante hoy resulta ser el tema acerca de *cómo mejorar o cambiar la sociedad* que los mismos socios construyen o aceptan como construida. En particular, dado que la libertad es generalmente aceptada como hecho humano, lo importante y delicado se halla hoy en el tema de *cuánta igualdad se requiere en una sociedad*. Ya el aula es una sociedad de aprendizaje y su funcionamiento implica que se pregunte ¿cuánta igualdad se necesita para poder funcionar benéficamente para cada uno de los estudiantes?

204.- En una sociedad, se da una igualdad formal fácilmente reconocible: todos los socios tienen que *ser libres* para ser socios humanos de una sociedad humana. Esta es *una igualdad fundamental*; pero luego viene el tema acerca de si se puede ser realmente libre si los socios no son igualmente iguales en cuanto a los bienes materiales.

La libertad humana exige una *primera propiedad igualmente aceptable: la posesión personal y exclusiva del propio cuerpo*. Aceptada esta exigencia, se deriva el derecho también a los bienes materiales necesarios para mantener la posesión del propio cuerpo y no verse urgido a esclavizarse.

La libertad, pues, origen y fuente de los derechos lleva, en sí misma, la exigencia de derechos a la igualdad en algunos bienes materiales para que los seres humanos puedan mantener la calidad de vida humana. Esta calidad se va descubriendo históricamente y surgen entonces *derechos humanos emergentes*. Cuando las personas son conscientes de que carecen de estos derechos emergentes pugnan con los derechos existentes e insuficientes. La sociedad resulta ser, entonces, el lugar de la igualdad (en ciertos aspectos) y de desigualdad (en otros); el lugar donde los individuos no dejan de ser individuos al hacerse socios con el bagaje previo de libertad, y de diversas y desiguales posesiones, en estilos de vida que implican mayor o menor dosis de riesgo, esfuerzo, inteligencia, responsabilidad por sus actos, etc.

La libertad (considerada como facultad de elección), en rasgos generales, es un hecho humano generalizado; pero la igualdad de bienes poseídos es una *construcción social histórica, frágil, precaria*, entre los poseedores, los no poseedores y los desposeídos.

205.- Si se desea mantener rígidamente la igualdad de bienes poseídos por los diferentes socios, se deberá limitar ampliamente los márgenes del ejercicio de la libertad. Si se desea ampliar el ejercicio de la libertad se debe prevenir una lógica disparidad en la posesión de bienes. *Desde la igualdad solamente no se puede mejorar la libertad; pero desde la libertad es posible mejorar la igualdad de bienes poseídos.* Mas en la medida en que la libertad suprime la igualdad; o viceversa, la igualdad suprime la libertad, se dejará de ser humano en el sentido que la Modernidad ha pensado lo humano del hombre.

Existen, entonces, algunos puntos de partida teóricamente obvios: para ser *socio* con alguien -para que exista una sociedad- se requiere que *los socios sean libres e iguales en la calidad de socios*. La libertad y la igualdad, en cuanto son socios y establecen, aceptan y custodian sus leyes, son igualmente necesarias. El exceso de una de ellas y el defecto de la otra genera necesariamente el despotismo o el caos.

La libertad social implica que cada individuo, miembro de una sociedad, sea considerado e igualmente respetado como fin (con capacidad de ejercicio para alcanzar sus fines) y no como medio para otros individuos. El bien común se halla en que todos y cada uno de los individuos sean fines, pudiendo obrar para aspirar a lograr sus fines y bienes.

Esto supone admitir que cada ser humano es sujeto de derecho: es el derecho subsistente (pues el vivir es, en sí misma, una acción justa y debe ser moralmente respetada por los demás); y que cada socio acepta ciertas limitaciones a sus propios derechos para que todos puedan ejercer igualmente sus derechos.

206.- Entre el siervo y el esclavo no hay sociedad (aunque malamente se la llame, a veces, sociedad servil).

Hay igualdad social cuando todos los socios obrando en libertad se reconocen como igualmente socios, y por lo tanto hay espacio para libres diferencias en el obrar, adquirir y poseer, aunque hay igualdad en reconocer a todos el mismo derecho. Por esto, la sociedad es el lugar de la igualdad y de las desigualdades. Hay igualdad en cuanto todos los socios reconocen mutuamente la igual calidad de socio a los demás; pero hay desigualdad en tanto y en cuanto no todos ponen igual cantidad de otros bienes al formar una sociedad. Las personas iguales (en derechos) son necesariamente desiguales (en otros aspectos).

Cuando un hombre se hace socio de otros hombres, no deja de ser hombre, sujeto de sus *derechos inalienables* (por ejemplo el derecho a la libertad, a la vida, el derecho y el deber a la propia felicidad, el derecho a decidir ser socio, etc.): *la sociedad surge porque los hombres que van a ser socios se avienen a limitarse libre y mutuamente el ejercicio de algunos derechos para que todos los puedan ejercer mejor* (que en el caso en que no

se impusieran esos límites).

“La sociedad por su propia naturaleza excluye la servidumbre. Todas las personas asociadas son partes de un solo cuerpo, y pues son fines; como es fin el cuerpo mismo (la sociedad) al cual pertenece el bien que se entiende alcanzar mediante la asociación”<sup>308</sup>.

207.- La libertad (el poder elegir) es un hecho en los adultos humanos. Toda persona es sujeto de derecho: puede obrar lo justo sin ser impedida y los demás pueden hacer lo mismo y no impedírselo a los demás. *La igualdad se deriva del mismo ejercicio de la libertad de los socios* que se ponen límites (establecen contratos, leyes) para ejercer sus libertades mutuamente.

Sin embargo, existe en la ciudadanía una concepción fuertemente individual de la libertad, entendida como la facultad de poder hacer; pero no se tiene en cuenta que esta libertad individual debe tener un respaldo social y político que desde lo institucional la asegure contra las arbitrariedades y posibilite una convivencia social y políticamente libre<sup>309</sup>.

Ni la libertad ni la igualdad ni la utilidad tienen sentido en sí mismas e independientemente de las personas.

La libertad y la justicia están en directa relación con las personas; están en el núcleo duro de las personas, más allá de sus accidentes de color, raza, religión, riqueza o pobreza económica, etc. Toda persona es la sede de los derechos, los cuales son formas de obrar que no pueden ser impedidas por los demás porque esas formas de obrar son justas.

Al hacerse socios, la libertad y la igualdad de los socios se socializan. La libertad deja de ser mera independencia y asume una norma moral: el respeto a la constitución de la sociedad, a la ley que lo hace socio.

“Es necesario distinguir lo que es la independencia de lo que es la libertad. La libertad es el derecho de hacer lo que las leyes permitan; y si un ciudadano pudiera hacer lo que las leyes prohíben, no tendría más libertad, porque los demás tendrían el mismo poder”<sup>310</sup>.

208.- La preparación para la ciudadanía implica adquirir estos conocimientos y formas de vida, los cuales van más allá de la escolaridad formal, pues son problemas que trascienden las disciplinas particulares y la misma escolaridad.

Preparar para el ejercicio de la ciudadanía comprende varios aspectos. Ya resulta insuficiente preparar para la autonomía personal; se requiere, además, preparar para la participación social.

El hombre es social desde que nace y nace relacionado con una madre, la cual está, a su vez relacionada con un grupo de personas.

209.- Ya desde el grupo familiar, aprende su posición de poder e influencia

---

<sup>308</sup> ROSMINI, A. *Filosofía della política*. Milano, Marzorati, 1972, p. 155.

<sup>309</sup> Cfr. SAUTU, R. *La gente sabe. Interpretaciones de la clase media acerca de la libertad, la igualdad el éxito y la justicia*. Bs. As., Lumière, 2001, pp. 52-73. GERMANI, G. *Estructura social en la Argentina*. Bs. As., Solar, 1987.

<sup>310</sup> MONTESQUIEU. *El espíritu de las leyes*. México, Porrúa, 1990, (L. XI, cap. 3), p. 103.

dentro del grupo en el que vive. Allí aprende a obedecer y mandar.

El ámbito social luego se amplía, y el poder social se organiza de diversas maneras. La sociedad termina espontáneamente organizando sus fuerzas, estableciendo jerarquías en las cadenas de mando y sancionando a los que no acatan las costumbres, normas o leyes que el grupo social genera, vive y consiente.

Ya desde la sociedad del aula se requiere un contrato de convivencia en función de un aprendizaje: se trata de un aprendizaje social que tiene exigencias morales (como el atenerse a lo pactado, rediscutir las normas que resultan ser injustas en su aplicación, etc.).

### ***Fases del aprendizaje social, según Jean Piaget***

210.- El aprendizaje social es un aprendizaje de formas de practicar reglas: el niño aprende a conocerlas, a respetarlas, a vivir con ellas, a cambiarlas ateniéndose también al parecer de los demás, etc. Respecto de la *práctica* de las reglas, el niño pasa por cuatro períodos que se caracterizan por:

a) Hasta el segundo año de vida, el niño actúa en forma activa, individual, no ateniéndose a reglas colectivas.

b) De los 2 a los 7 años, los niños no se preocupan por buscar compañeros de juego. Juegan *junto a* otros, más bien que *con* otros. El niño no se preocupa tampoco por uniformar las diferentes maneras o reglas de juego, por poseer un código de reglas.

Las reglas de juego que los niños parecen seguir en esta edad constituyen más bien una imitación de acciones que una acción que debe seguirse.

c) De los 7 a los 8 años, se inicia un *período de cooperación*. El niño comienza a preocuparse por el control mutuo y la unificación de las reglas; pero aún hasta los 10 años dan sentidos diversos o contradictorios a esas reglas.

d) Después de los 11 años, se inicia un *período de codificación* de las reglas, donde importa la concordancia y el detalle en el cumplimiento de las reglas.

211.- Respecto de la *toma de conciencia del valor* de las reglas, Piaget y sus colaboradores han encontrado un proceso de aprendizaje con tres períodos diferentes:

a) Hasta los dos años de vida, el niño no parece percibir reglas de comportamiento con fuerza coercitiva. Se trata de una edad *premoral*, y sin conciencia social, guiada por el criterio plenamente subjetivo del dolor o placer.

b) De los dos a los ocho años, el egocentrismo del niño va unido a la obligación impuesta por el adulto. La obligación implica un elemento de respeto unilateral, de autoridad, de prestigio. El criterio moral y de la conducta social es *heterónomo*, regido por los premios o castigos.

212.- El niño, en realidad, sigue su propia fantasía, se somete egocéntrica-

mente a las reglas del adulto. Al no tener una conciencia clara de sí, ésta no llega a transformar su conducta<sup>311</sup>. El niño considera sagradas las reglas establecidas por el adulto a pesar de no practicarlas real y conscientemente.

La virtud fundamental, en este período, es la *obediencia* (aunque sin clara conciencia); y la *verdad* es lo que afirma el adulto.

c) De los 8 a los 12 años, se produce un período de *cooperación* en dos fases.

De los 8 a los 10 años, se inicia la cooperación social, el respeto mutuo que da, como consecuencia, el surgimiento inicial de la conciencia *moral autónoma* entre los 10 y 12 años. Piaget y sus colaboradores han observado una correlación evidente que une la cooperación a la conciencia de autonomía. Al cooperar en el juego, los niños conciben las reglas de un modo nuevo: las reglas no dependen del adulto o de las tradiciones; se pueden cambiar con la condición de ponerse de acuerdo.

Entre los 8 y 10 años, el niño toma conciencia, a partir de la cooperación social, de que las reglas de comportamiento dependen del *acuerdo mutuo y de la reciprocidad*.

"La cooperación es, pues, un factor de personalidad si entendemos por personalidad no el yo inconsciente del egocentrismo infantil, ni el yo anárquico del egoísmo en general, sino el yo que se sitúa y se somete, para hacerse respetar, a las normas de la reciprocidad y la discusión objetiva...

Las reglas dejan de ser exteriores. Se convierten en factores y productos de la personalidad: de este modo la autonomía sucede a la heteronomía"<sup>312</sup>.

213.- La autonomía sigue a la heteronomía, pero no procede de ella. El juicio con criterio propio no procede de los juicios impuestos por los adultos. El autoritarismo no genera libertad de juicio. La autonomía procede de la cooperación, esto es, de la desmitificación de los juicios absolutos, relativizados por el razonamiento y por la experiencia social de la participación que hace manifiestos los límites y los errores en los juicios y valoraciones.

Por ello, una *autoridad basada en la racionalidad* de las acciones posibilita generar a los niños juicios autónomos; pero el autoritarismo, la manifestación impositiva de la voluntad del que ordena sin la manifestación de las razones genera sumisión o rebelión, heteronomía o anarquía<sup>313</sup>.

### ***Educación para la vida republicana, representativa y democrática***

214.- Ya Max Weber establecía claramente la distinción entre enseñanza de lo que es la política, y la toma de posición que personal e irremplazablemente debe hacer cada alumno.

"La primera tarea de un profesor es la de enseñar a sus alumnos a aceptar los hechos *incómodos*... El profesor puede situarlos a ustedes ante la necesidad de esta elección; pero no puede hacer más mientras siga siendo maestro y no se convierta en demagogo... También ahora estoy tentado de decir que

<sup>311</sup> PIAGET, J. *EL criterio moral en el niño*. Barcelona, Fontanella, 1974, p. 50.

<sup>312</sup> PIAGET, J. *EL criterio moral en el niño*. Op. Cit., p. 80.

<sup>313</sup> PIAGET, J. *Psicología y pedagogía*. Barcelona, Ariel, 2002, p. 206.

cuando un profesor logra esto está sirviendo a un poder `ético`, a la obligación de crear claridad y sentimiento de la responsabilidad”<sup>314</sup>.

Montesquieu estimaba que un gobierno era *republicano* cuando el pueblo o una parte de él, tenía el poder soberano. En ella, los poderes supremos deben separarse y controlarse mutuamente: “Es preciso que el poder detenga el poder”. Mas cuando los socios son numerosos, se requiere la elección de representante y la fidelidad mutua entre los representados y los representantes.

En la república, se empleaba con moderación el uso de la desigualdad y, en la *democracia*, participaba la mayoría la cual privilegiaba la igualdad, en iguales condiciones, y el interés general sobre el particular. La democracia implicaba el aprecio por la frugalidad, por un interés en que todos tengan el mismo bienestar y las mismas esperanzas, “lo que no se puede conseguir si la frugalidad no es general”<sup>315</sup>.

La educación (formal e informal, escolar y social) posee una función importantísima en cuanto puede generar costumbres que favorecen un estilo de vida democrático.

215.- La forma de gobierno republicana, combinada con un sistema democrático de elegir a los gobernantes, implica, además, participar (directa o indirectamente) en la forma de controlar el ejercicio del poder. Por ello, esta forma de ejercer o elegir el gobierno requiere particularmente de la educación en el respeto de las leyes, para que se conserve. El *respeto a las leyes* conlleva una cierta humildad o sentido moral, de modo que la persona se somete a las leyes como a normas compartidas que moralmente deben ser respetadas por todos y cada uno de los socios, aceptando la función de los representantes elegidos. La falta moral de este reconocimiento inicia, según Montesquieu, la degeneración de la misma democracia.

“El principio de la democracia degenera, no solamente cuando se pierde el espíritu de igualdad, sino cuando se extrema ese mismo principio, es decir, cuando cada uno quiere ser igual a lo que él mismo eligió para que le mandaran. El pueblo, entonces, no pudiendo ya sufrir ni aun el poder que él mismo le ha dado, quiere hacerlo todo por sí mismo, deliberar por el senado, ejecutar por los magistrados, invadir todas las funciones y despojar a todos los jueces”<sup>316</sup>.

La *corrupción* amenaza también a la democracia. Los ciudadanos no temerán vender los sufragios; y quienes están en el poder no temerán comprarlos, porque no puede dársele mucho al pueblo sin sacarle más; pero tampoco puede sacársele más sin transformar al Estado. Los ciudadanos, cuanto más provecho sacan de su libertad extralimitada, sin el freno autónomo de la frugalidad, más próximos estarán del momento en que la pierdan.

En este contexto, la democracia -en su definición mínima- es el sis-

---

<sup>314</sup> WEBER, M. *El político y el científico*. Madrid, Alianza, 1980, p. 215, 222, 223.

<sup>315</sup> MONTESQUIEU, *El espíritu de las leyes*. México, Porrúa, 1990, L. V, Cap. 3, p. 30.

<sup>316</sup> Idem, L. VIII, Cap. 2, p. 75.

tema de gobierno que *garantiza, a todos los socios, los principales derechos de la libertad*<sup>317</sup>. Los socios, siendo libres, podrán luego decidir sobre otros derechos.

216.- Las personas democráticas tienen que aprender y enseñar a evitar los dos extremos: uno el de la *desigualdad* que genera la plutocracia y, el otro de una igualdad exagerada que, para ser mantenida, suprime el ejercicio de la *libertad individual* y lleva al despotismo.

Cuando los ciudadanos, convertidos en pueblo democrático, no aprenden a ponerse límites para que la igualdad moderada (entendida como igualdad de posibilidades de acceder) sea posible entre los socios, corren el peligro de darse un tirano o de serlo.

217.- La ley -especialmente la *constitucional* que es aval para las demás leyes- no puede ser el instrumento de poder de unos pocos, sino *la expresión del interés común* de todos los que integran una sociedad. Esto debe ser parte de la formación popular. La ley pertenece a todos y debe ser respetada como tal. En este contexto, la democracia es la forma más adecuada de ordenamiento político.

El hecho de que los hombres se constituyan en socios, hace general una forma de administrar el poder que surge de la asociación. El poder está siempre presente en la sociedad civil: surge de la unión de los socios y debería ser controlado (directa o indirectamente) por ellos<sup>318</sup>. Pero el poder, si bien es connatural al surgimiento de una sociedad, suele ser ejercido por representantes de la mayoría de los socios y se convierte en un arma de doble filo: por un lado el poder, en manos de los representantes de la mayoría, tiende a *mantenerse en el poder*; por otro, *es corruptible y corruptor*, si el ejercicio de la justicia no funciona con rapidez y eficacia, salvaguardando el igual derecho de todos los socios, en iguales condiciones, sean estos mayoría o minorías.

218.- El poder tiene medios y tiende a justificarse sofisticadamente. El poder, fuera de la ley y destructivo, -en el caso del terrorismo anónimo, omnipresente y fuera de las estructuras políticas oficiales-, se utiliza incluso para justificarse como una respuesta de los pueblos excluidos u oprimidos, como castigo a la soberbia y al autoritarismo y a la crueldad sacrílega, como defensa de la tradición religiosa ante el carácter impío de las nuevas culturas.

El poder no se halla solo en los gobernantes; con alguna proporción se halla en todos los ciudadanos. El poder de fabricar hombres de probeta, por ejemplo, perfectos, y descartar a los que se oponen, podría surgir primero en los hombres de ciencia.

En este contexto, la religión no parece haber respondido a las esperanzas de generar una fuerza moral positiva y planetaria. Pero ahora, se pone en duda si la misma razón es una potencia fiable.

---

<sup>317</sup> BOBBIO, N. *El futuro de la democracia*. México, FCE, 2004, p. 45.

<sup>318</sup> Cfr. WALZER, Michael. «La idea de sociedad civil» en: «*Ciencia Política*». N. 35, Santafé de Bogotá, Tierra Firme, II Trimestre 1994, pp. 47-68.

219.- Todo poder debe ser sometido a vigilancia, ¿pero quien lo hará? Solo cabe esperar que todos los poderes sepan controlarse mutuamente. Por ello, urge educar para el respeto y control mutuo de todos los derechos y deberes de todos hombres que forman la sociedad humana, en el ámbito de una gestión democrática cosmopolita.

Sabemos que la administración de justicia es el poder fundamental de toda sociedad. Es en este ámbito donde la fuerza puede ser utilizada legítimamente. Si no se ejerce en este ámbito, entonces, se la ejercerá fuera de la ley y no será justa.

Los ciudadanos no ejercen directamente la justicia, pues ésta requiere competencias especiales; pero ellos pueden ejercer el poder de la opinión pública contra los abusos. La *democracia es anamnética*: los hombres demócratas deben *recordar* y mantener presentes las injusticias. Para ello deben crear instituciones intermedias que perduren más que las personas individuales. En especial, es importante la memoria colectiva que se mantiene con *la narración de la historia considerada desde quienes padecieron las injusticias*, contra el desgaste del tiempo que todo lo corroe<sup>319</sup>.

220.- La enseñanza de un estilo de vida democrático no suprime la búsqueda de la verdad, por el contrario, la potencia y debería aprenderse como ejercicio, en el ámbito educativo tanto familiar como escolar.

La enseñanza y el aprendizaje en el aula (la cual es una sociedad para aprender) implican una forma de relación social, que por su forma, no se opone a que pueda ser ejercida democráticamente. La verdad (la adecuación de nuestros pensamientos con la realidad de los hechos tanto cotidianos como científicos) no es ajena a un estilo de vida democrático. Es sabido que la universidad nació en el Medioevo como una forma de combate intelectual, con opiniones a favor y otras en contra, procediéndose luego a dar razones para cerciorarse acerca de la opinión más razonable o verdadera. El aula no es una tribuna de infalibilidad, sino un lugar de búsqueda, discusión, prueba en convivencia amistosa-enemistosa con las diversas opiniones.

### ***Currículum para una situación de enseñanza-aprendizaje en la democracia y para una democracia***

221.- Las democracias suponen que las personas: a) son autónomas y se autolegitiman; b) o se piensan como autojustificadas, para opinar, investigar y decidir sobre su propia forma de vida. En los sistemas de gobierno democrático, las personas se constituyen en socios y son igualmente sujetos de derechos.

Las grandes ideas sobre la libertad y la justicia, inherentes a la condición social en el ámbito democrático, quedarán en buenos deseos si no se prepara docentes que posean instrumentos didácticos y curriculares adecuados para ejercer el desarrollo de una forma de pensar democrática.

La actitud democrática exige la construcción de situaciones donde los alumnos -y futuros socios adultos- tengan la posibilidad, por igual de ser

---

<sup>319</sup> Cfr. VALLADOLID BUENO, T. *Por una justicia posttotalitaria*. Madrid, Anthropos, 2005.



libres para investigar las ideas que circulan en la cultura que viven. Ya Agustín de Hipona se quejaba contra los que mandaban a sus hijos a la escuela con la idea de que esos hijos debían repetir lo que los maestros enseñaban, como si lo escuchado fuese sin más la verdad.

“¿Porque quién hay tan neciamente curioso que envíe a su hijo a la escuela para que aprenda qué piensa el maestro? Mas una vez que los maestros han explicado las disciplinas que profesan enseñar, las leyes de la virtud y de la sabiduría, entonces los discípulos consideran consigo mismo si han dicho cosas verdaderas, examinando según sus fuerzas aquella verdad interior que instruye. Entonces es cuando aprenden: cuando han inventado (o hallado: *intus invenerint*) interiormente la verdad que les han dicho...”<sup>320</sup>

222.- Una preparación del ciudadano democrático implica tener presente los diversos aspectos tanto de las personas (para que puedan crecer afectivamente, con libertad, en igualdad de oportunidades para acceder a situaciones sociales, y con posibilidad de admitir las diferencias), como en el de las *exigencias del ejercicio de la democracia* (saber expresar libremente las ideas, saber exigir pruebas, tener capacidad de dialogar, escuchar y convivir, etc.).

El currículum es un instrumento didáctico que hace descender las teorías educativas al suelo de las posibles aplicaciones prácticas<sup>321</sup>.

Al organizar una situación de aprendizaje, mediante el currículum, los docentes son exigidos por diversas variables, no fáciles de conciliar, en *un paradigma ni demasiado simple ni demasiado complejo*. Para resumir las variables y fuentes, que se hacen presentes en el momento de preparar una situación concreta de enseñanza y aprendizaje, para un *ciudadano democrático*, las reduciremos a cuatro.

a) Se hacen presentes, ante todo, *exigencias de origen político (incluyendo lo social y cultural)*. Al preparar una situación de aprendizaje, el docente no se halla solo: debe responder a exigencias del Estado Nacional. Éste, en la República Argentina, por ejemplo, asume en su Constitución Nacional una forma de gobierno republicana, federal con un sistema de participación ciudadana democrática. Estas exigencias no pueden estar en oposición con los contenidos que luego se hacen explícitos mediante otras leyes y reglamentaciones ministeriales (leyes de educación, contenidos mínimos curriculares, etc.). El docente debe responder, además, a las exigencias de las instituciones a las que pertenece la escuela, la universidad, la academia (privadas, confesionales, con sus propios idearios, etc.); a exigencias de la cultura vigente (el docente hoy no puede ignorar -aunque podrá también presentar sus opiniones críticas- teorías científicas prestigiosas y recursos tecnológicos masivamente aceptados); a las exigencias de la población a la cual se dirige la institución educativa (las

---

<sup>320</sup> AGUSTÍN. *De magistro*. C. 14, nº 45.

<sup>321</sup> Cuando se va llegando, después de muchos años y numerosos escritos, hacia el cierre de una teoría sistemáticamente elaborada de la educación, es necesario recordar al lector que estamos repitiendo algunas ideas ya presentadas con anterioridad, pero que ahora toman una ubicación más integral. Nos referimos aquí a las ideas expresadas en el libro *Filosofía de una teoría curricular*, Cap. V.

opiniones, creencias, y deseos de los padres y de los mismos alumnos); pero ninguna de estas exigencias pueden ser anticonstitucionales. Con el currículum, además, la cultura social y política, se prepara para entrar en la escuela en forma facilitada, acorde a la capacidad de comprensión de los alumnos.

b) El docente debe tener en cuenta, además, la *fuerza epistemológica* pues no toda la cultura se presenta en la situación de aprendizaje organizado y fundamentado, facilitado según la condición del que aprende y no de cualquier forma. El docente antes de enseñar (o facilitar aprender) debe tener en cuenta las exigencias de la epistemología respecto de lo que va a enseñar (sea literatura, una ciencia, una técnica, una religión o una filosofía). Dada esta exigencia, el docente debe advertir las formas de conocer no solo previas o mágicas, sino también las creencias científicamente erróneas que poseen los alumnos o la cultura popular. No puede ignorar:

1) La evolución científica o histórica de los conocimientos que imparte.

2) La lógica interna y externa de las disciplinas cuyo aprendizaje pretende facilitar<sup>322</sup>.

3) El valor del conocimiento y los límites de la ciencia (lo cual da margen también para la literatura, la imaginación, el aprecio de lo bello y bueno).

4) *Los procesos y métodos de cada saber*, pues lo que debe posibilitar el docente es que los alumnos piensen en la forma adecuada a cada saber, sin absolutizarlo ni despreciarlo<sup>323</sup>.

c) La fuente *filosófico-pedagógica* exige al docente, en su preparación concreta de la situación de enseñar y aprender, aspectos derivados de su propia práctica educativa. En este momento, se hace presente:

1) Su concepción del sujeto de la educación relacionado con la sociedad (con la concepción oficial de la institución a la cual pertenece: pública o privada, confesional o laica, etc., con la política que expresa la gestión del gobierno).

2) La filosofía de vida que asume el docente y la institución.

---

<sup>322</sup> Cfr. CAMPBELL, D. Y STANLEY, J. *Diseños experimentales y cuasiexperimentales en la investigación social*. Bs. As., Amorrortu, 2009. CICOUREL, A. *Método y medida*. Madrid, Nacional, 2002. MUÑOZ RAZO, C. *Cómo elaborar y asesorar una investigación de tesis*. México, Pearson, 2005.

<sup>323</sup> Cfr. FOUREZ, G. *La construcción del conocimiento científico. Sociología y ética de la ciencia*. Madrid, Narcea, 2000. BOGGINO, N. *El constructivismo entra al aula*. Rosario, Homo Sapiens, 2004. PÉREZ SERRANO, G. *Pedagogía social - Educación social. Construcción científica e intervención práctica*. Madrid, Narcea, 2003.

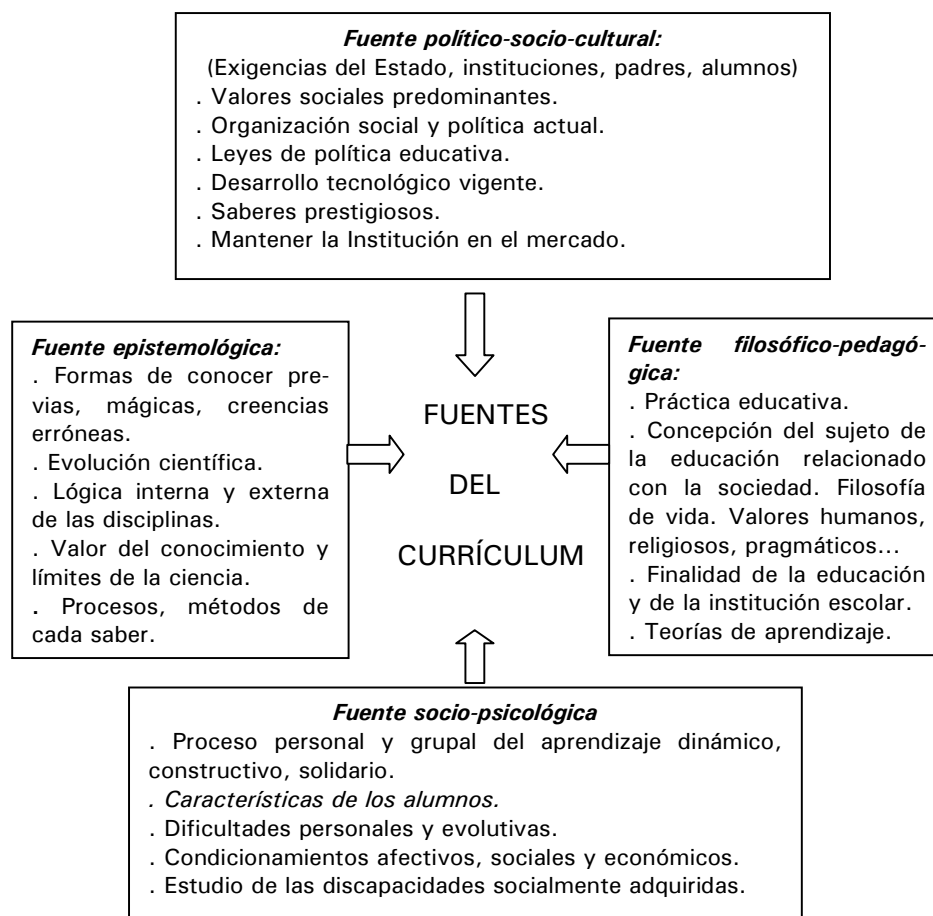
- 3) Los valores fundamentales que asume: humanos, afectivos, religiosos, pragmáticos, etc.
  - 4) La finalidad de la educación y de la institución escolar.
  - 5) Las teorías de la enseñanza y del aprendizaje que emplea<sup>324</sup>.
- d) La fuente *socio-psicológica* exige del docente que tenga en cuenta:
- 1) El proceso personal de los alumnos en el aprendizaje (sus conocimientos previos, su estado afectivo, etc.).
  - 2) Las características psicológicas de los mismos (pues no todo se puede enseñar a todos de la misma forma).
  - 3) Posibilitar un clima de aprendizaje activo, comunicativo, afectivo, constructivo, participativo y solidario, generando una sociedad de aprendizaje y para el aprendizaje.
  - 4) Las dificultades personales y evolutivas de los que aprenden.
  - 5) Los condicionamientos sociales y económicos de los alumnos<sup>325</sup>.
  - 6) Las discapacidades socialmente adquiridas (por ejemplo, su mayor o menor estima por la escolarización, o por la lectura, según la cultura familiar en la que nacen y viven).

Resumiendo las fuentes que influyen en la constitución del currículum, las podemos esquematizar de la siguiente manera:

---

<sup>324</sup> SEIBOLD, J. *Calidad integral en educación. Reflexiones sobre un nuevo concepto de calidad educativa que integre valores y equidad educativa* en *Revista Iberoamericana de Educación*, 2000, nº 23, p. 215-231. DELVAL, J. *Aprender en la vida y en la escuela*. Madrid, Morata, 2000. CARRASCO, J. *Una didáctica para hoy. Cómo enseñar mejor*. Madrid, Rialp, 2004. SCHMELKES Corina. *Presentación de anteproyectos e informes de investigación*. México, Oxford, 1999. HERNÁNDEZ, R, y otros. *Metodología de la investigación*. México, Mac Graw Hill, 2000.

<sup>325</sup> SEVERINI, S. (Coord.) *Trabajo social y mundialización*. Bs. As., Espacio, 2002. MALACALZA, S. *Desde el imaginario social del siglo XXI. Repensar el trabajo social*. Bs. As., Espacio, 2003. ROMERO, L. *La Argentina en la escuela. Idea de nación en los textos escolares*. Bs. As., Siglo XXI, 2004. ANDEREGG., E. *Repensando la investigación-acción participativa*. Bs. As., Lumen, 2003.

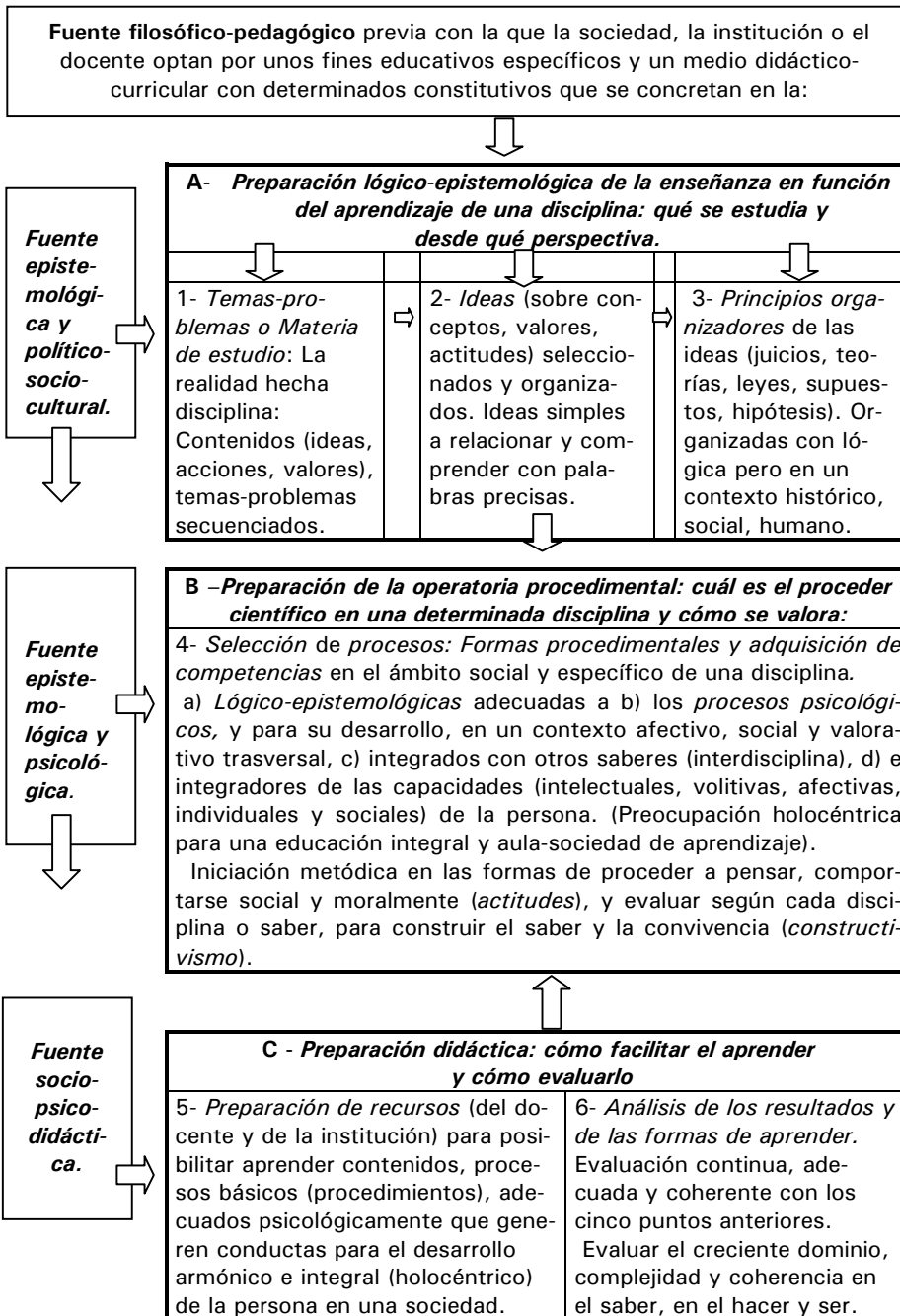


Estas fuentes del currículum establecen *el marco de significado macro y de finalidades remotas* por las cuales se enseña y se aprende; pero estas finalidades quedarán como un *currículum oculto* si no las vive el docente en la situación concreta en que se realiza el currículum y si no le sirven de criterios para enjuiciar las situaciones de aprendizaje.

223.- Estas fuentes aparecen como *exigencias* condicionantes en el momento de la preparación curricular de cualquier tema que se pretenda enseñar y aprender.

Teniendo presente, entonces, esas exigencias, el docente debe ahora pasar a *confeccionar la preparación de su clase en aula*, tratando de que se aplique en la práctica las ideas de la teoría sustentada.

En nuestra *propuesta curricular de base epistemológica para una educación holocéntrica*, hacemos una opción con *seis variables o aspectos* que pueden ser de utilidad para ordenar la preparación de la situación de enseñanza en una diversa variedad de temas. Si bien *estas seis variables se relacionan mutua y constantemente entre sí, realimentando la comprensión*, no obstante, a fines didácticos, podemos estudiarlas deteniéndonos en cada una de ellas.



224.- Consideramos al *aula como una sociedad para el aprendizaje*. El docente es quien, representando al gestor de aprendizaje, prepara su tarea, tanto en los aspectos de conocimiento, como de operatividad y de convivencia social.

Las primeras tres variables de este modelo curricular<sup>326</sup> (temas-proble-

<sup>326</sup> Estas ideas fueron primeramente enunciadas en un breve pero rico artículo -y, desgraciadamente, poco conocido e incluso, a veces, no citado por quienes lo utilizan- de SEMINO, N. *Un modelo epistemológico para una teoría del currículum* en *boletín Informativo IRICE*, 1979, Rosario, nº 1, pp. 45-58.

mas, ideas, principios organizadores) se refieren a la presentación secuenciada de la materia a enseñar y aprender, e *inician* -a partir, por un lado de las fuentes condicionantes del currículum, y, por otro, de la situación psicológica de los que aprenden- *la preparación lógica* del aprendizaje:

- A) *Elección de temas-problemas* (a enseñar y aprender), por parte del docente que se dispone a construir curricularmente su tarea. Los *temas* los toman los docentes, por lo general, de las exigencias de *contenidos* mínimos curriculares presentados por la instancia política (Ministerio de Educación de la Nación, de la Provincia, de la institución), o elegido por el docente por diversos motivos prácticos o teóricos. Es tarea del docente *convertir los temas en problemas* y luego *secuenciarlos* de acuerdo con la complejidad lógica que ofrecen (lo más simple se aprende primero), o psicológicas (entre dos cosas igualmente simples los docentes eligen los contenidos más interesantes para los alumnos, los más actuales y los más necesarios para la vida). Los temas, sin embargo, contienen una notable variedad de aspectos: estos deberán ser pautados de modo que puedan ser estudiados con mayor análisis, como partes dentro de un todo lógico (si son contenidos de conceptos, implican diversos conceptos que habrá que ordenarlos según un criterio lógico y psicológico), o de un todo técnico (referidos al hacer, a la conducta: si son contenidos de acciones, los docentes deberán pautarlas en partes o unidades menores que componen un accionar o una técnica compleja).
- B) Los temas, que primeramente preparados por los docentes -y luego facilitados por ellos, a fin de que los aprendices los puedan elaborar personalmente-, son luego analizados. De ellos los docentes *seleccionarán las ideas fundamentales* para entender el tema presentado (sea que se desee aprender y enseñar algo sobre conceptos, valores, actitudes; o bien, sobre predisposiciones adquiribles, sobre hábitos, o sobre procedimientos). En este punto, se pone en juego *una lógica conceptual* y se inicia lentamente a los alumnos para que distingan: 1) por un lado, las imágenes; y, por otro, los conceptos sobre el tema; 2) los conceptos difusos de los conceptos delimitados con precisión lógica y lingüística, según la edad de los aprendices y según la precisión que exige la materia de estudio<sup>327</sup>. Este punto, indudablemente, presenta dificultades psicológicas -en terminología piagetiana- propias del pasaje del preconcepto al concepto que luego analizaremos.
- Algunos críticos, sin embargo, podrán objetar que *en el proceso educativo no se aprende o enseña sólo ideas, sino formas de vida* (expres-

---

Cfr. DAROS, W. *Qué es hacer epistemología en función del currículum* en *Boletín del Instituto Rosario de Investigaciones en Ciencias de la Educación*, 1980, nº 6, p. 25-32. DAROS, W. R. *Epistemología y didáctica*. Rosario, 2ª edición UCEL, 2010, p. 577, disponible en [www.williamdaros.wordpress.com](http://www.williamdaros.wordpress.com). MARTÍNEZ SANTOS, S. *Estructura curricular y modelos para la innovación*. Madrid, Nieva, 1989, p. 19.

<sup>327</sup> Cfr. KNELLER, G. *La lógica y el lenguaje en la educación*. Bs. As., Ateneo, 1969. GUTIÉRREZ LÓPEZ, G. *Estructura del lenguaje y conocimiento. Sobre la epistemología de la semiótica*. Madrid, Fragua, 1995.

sión o dominio de los afectos, reconocimiento de la falibilidad humana, actitud democrática que permite la libre expresión de las ideas pero exige responsabilidad por ellas, comportamientos, valores, actitudes, procedimientos); y que una *actitud*, por ejemplo, no es una simple idea, sino que contiene un componente afectivo y conductual. A esto se puede responder que, no obstante, aceptando esos componentes, una actitud solo puede ser comprendida mediante una idea, aunque comprender una actitud no es poseer una actitud. *La enseñanza posee ciertos límites*: se puede enseñar a otro a ser bueno o justo, pero el docente no puede ser bueno o justo en lugar del que aprende<sup>328</sup>. Sea lo que fuere que se enseñe (por ejemplo un comportamiento moral: ser justos), *no puede ser enseñado y aprendido sino mediante ideas*, sea el que fuere el medio con las que éstas se aprenden: viendo ejemplos o discutiendo formas de vida. En caso contrario, el aprendizaje debería ser un proceso ideológico de inculcación carente de ideas, un saber hacer sin saber qué se hace ni por qué se lo hace. *Sin pretender reducir la realidad a ideas, la realidad es aprehendida irremediabilmente mediante ideas y libre discusión de ideas si se desea realizar un aprendizaje humano*. A pensar se aprende pensando, a cocinar cocinando: pero no es posible hacerlo sin ideas previas; cocinar no es mirar a quien cocina, sino además participar al menos comprendiendo lo que se está mirando de modo que sea posible rehacerlo. Los procedimientos, por otra parte, serán presentados y ejercitados en la variable cuarta de esta estructura curricular; pero aun así ellos deben ser previamente conocidos, esto es, el que aprende debe tener una idea de ellos (aunque la idea no sea suficiente para ejercerlos correctamente).

*"Considerar los procedimientos y las actitudes, valores y normas como contenidos, al mismo nivel que los hechos y conceptos, supone una llamada de atención sobre el hecho de que pueden y deben ser objeto de enseñanza y aprendizaje en la escuela; supone aceptar hasta sus últimas consecuencias el principio de que todo lo que puede ser aprendido por los alumnos puede y debe ser enseñado por los profesores"*<sup>329</sup>.

C) Pasemos la tercera variable de la estructura curricular que estamos presentando. Las ideas, para que tengan sentido y puedan funcionar, deben ser incluidas en la lógica del juicio: ellas requieren una *inclusión en principios* en los que se comprende el sentido de las mismas (juicios, *principios organizadores*, **inclusores**, hipótesis, leyes, axiomas, etc.), que, además, hacen el oficio lo de dar (o intentar dar) respuesta al problema.

Si además de enseñar ideas, hay que enseñar y aprender acciones, entonces, las partes de una técnica requieren de *principios de coordinación* de esas partes para que la acción tenga su realización compleja.

---

<sup>328</sup> Cfr. DAROS, W. *¿Es posible enseñar la moral? Planteo crítico-socrático sobre la enseñanza de la moral* en *Revista del Departamento de Ciencias de la Educación*. Universidad Nacional de Tucumán, 1993, n. 4, p. 82-95.

<sup>329</sup> COLL, C. y otros. *Los contenidos de la reforma. Enseñanza y aprendizaje de conceptos, procedimientos y actitudes*. Madrid, Santillana, 1992, p. 16,

Si ahora nos referimos al ordenamiento de estos principios preparados por el docente, entonces con ellos el docente debería organizar una unidad disciplinar y didáctica; y el conjunto de unidades de principios organizadores debería organizar la disciplina estudiada en el año escolar. Las *ideas*, pues, (fundamentales para entender un tema) se *organizan en principios* (juicios), los cuales dan unidad de comprensión coherente a los conceptos, como la organización de las partes de una acción nos permiten dominar la acción entera.

El *significado* de una idea, expresada en un término o vocablo, surge de la relación entre las ideas y de la relación entre el significante (plano de la expresión), el significado (plano del contenido mental) y la cosa (u objeto real o mental) a la cual se refiere el significado, y esas relaciones se manifiestan en los juicios<sup>330</sup>. Una oración o juicio es mínimamente y *lógicamente significativa* cuando no es contradictoria; pero un juicio es *existencialmente significativo* cuando lo significado no es contradictorio con lo vivido y entendido anteriormente. Así como una acción (la acción de correr, por ejemplo) se comprende en la coordinación de sus partes (afirmar un pie, dar impulso al cuerpo, levantar proporcionalmente el otro pie, apoyarlo mientras levanta el primer pie, dar nuevo envión al cuerpo apoyándose ahora sobre el segundo pie, etc.), del mismo modo un concepto suelto, sin referencia (lógica, temporal, espacial, etc.) a otros conceptos, con los cuales no tiene contradicción, no adquiere significación. De aquí que la preparación lógico-epistemológica de un tema no puede darse por concluida en la fase de organización conceptual o terminológica: se requiere la sintaxis. Con las ideas, comienza la tarea de análisis y síntesis coordinativa: ésta es ya una tarea casi terapéutica para la organización mental y para la comprensión que trata de eliminar las confusiones y ambigüedades. A veces, sin embargo, en el ámbito de la creación poética, no se tratará de eliminar esas ambigüedades, sino de crear un metalenguaje en el que ellas, como las analogías y las metáforas, adquieren un gran valor después de su análisis.

- D) La cuarta variable de nuestra estructura curricular nos centra en *las competencias* (habilidades adecuadas para resolver problemas tanto generales como específicos), *en los procesos del pensar propio de cada disciplina* y en los *procesos psicológicos relacionados con este pensar y con la convivencia social*. El aula debe ser pensada como una sociedad de aprendizaje y como el lugar donde las personas se preparan y ejercitan para ser socios en una sociedad más amplia. Hasta aquí solo teníamos construida la preparación lógica de términos o ideas y juicios sobre un tema. Esta variable curricular aplica *la ejercitación del razonamiento lógico* y de las exigencias epistemológicas de *prueba, validación o refutación* en la construcción de los conocimientos y de las conductas sociales. El aprendizaje de un saber (ciencia o disciplina,

---

<sup>330</sup> Cfr. PARKINSON, G. *La teoría del significado*. México, FCE, 1996. HACKING, I. *¿Por qué el lenguaje importa a la filosofía?* Bs. As., Sudamericana, 1999. BOYLE, D. *Lenguaje y pensamiento en el desarrollo humano*. Bs. As., Troquel, 1987. DURAND, G. *La imaginación simbólica*. Bs. As., Amorrortu, 1998.



literatura o arte o tecnología) debe ser considerado dentro de un contexto social, iniciándose en el contexto social del aula. Comprender un concepto o una acción en un contexto más amplio implica *saber proceder social* de acuerdo a cómo se piensa y opera con una disciplina particular o con un saber técnico determinado.

Muchos procesos se ejercen cuando aprendemos algo en Historia, en Matemática, en cualquier disciplina, dentro de un contexto social (ciudadano). Un *proceso* es el camino en dirección hacia adelante; en latín *procedere, processus*: avanzar hacia adelante. Un proceso es *un camino que tiene fases o pasos y conducen, en la práctica o acción, hacia una dirección*, aunque sin dar normas paralelas que debamos seguir, como en el caso del método. Éste es un camino acompañado de normas. El método es ya una concreción pautada de un proceso reiteradamente repetido y normatizado por la utilidad que presta esta normatización. *Un proceso indica, pues, una serie de acciones* (mentales, si se trata de un proceso mental; o de actividades materializadas si se trata de un proceso extramental) que, en cuanto se adquieren, devienen hábitos cuyos resultados generan *competencias* en un determinado sector del conocer, hacer, valorar y vivir socialmente<sup>331</sup>.

En nuestra propuesta, los procesos mentales que más nos interesan se pueden diferenciar útilmente en *dos categorías*: a) *procesos-epistemológicos* (propios del saber lógico y epistemológico implicados en cada forma de saber: saberes formales, empíricos, literarios, estéticos, técnicos, etc.) y b) *procesos psicológicos* (propios de la psicología de cada aprendiz: su forma personal de entender, su afectividad, sus dificultades por motivo de las etapas propias del desarrollo psicológico o social, la incidencia de sus creencias y sus prejuicios en la forma de pensar, actuar, evaluar). Luego nos detendremos en ellos.

Aquí tiene sentido una exigencia muy querida actualmente por los docentes: enseñar a pensar.

“Como profesor universitario (afirma Fernando Savater), me vienen chicos de dieciocho de parecieran estar peor preparados que en otras épocas, aunque más libres que nosotros, que nos formamos en la época de la dictadura. Pero ahora hay una gran falta de capacidad de abstracción; es decir, hay mucha anécdota, mucha imagen, pero no se generaliza, no se abstrae, no se conceptualiza... Lo importante es *enseñar a pensar, a reflexionar, a expresarse, a argumentar, a criticar, y si es desde niño mejor*”<sup>332</sup>.

Mas ¿qué es pensar? Este deseo de enseñar a pensar puede quedar sólo en deseos. La propuesta de enseñar a pensar, si no está mediada en el currículum, y regida por una epistemología, puede convertirse en una charla de café. *Pensar* implica (entre otras cosas) sopesar, esta-

---

<sup>331</sup> ÁLVAREZ, I. *La educación basada en competencias* en *Didac*, 2000, n° 36, pp. 26-34. REYNAGA, S. *Competencia educativas integrales* en *Didac*, 2001, n° 37, pp. 35-40.

<sup>332</sup> EDWARD, E.- SÁNCHEZ, L. (Entrevistadores) *Conversando con Savater: Ética, educación y política* en *Aula Hoy*, Rosario, 1998, n° 4, p.37. CAMPANARIO, J. *El desarrollo de la metacognición en el aprendizaje de las ciencias* en *Enseñanza de las ciencias*, Barcelona, 2000, n° 3, p. 369-380. SARDÁ, A. – SANMARTÍ, N. *Enseñar a argumentar científicamente: un reto de las clases de ciencias* en *Enseñanza de las ciencias*. Barcelona, 2000, n° 3, p. 405-423.

blecer criterios y confrontar ideas, de modo que haya, en cada saber concreto (¿qué es pensar en matemática, en historia, en física?), procesos definidos, lógica y epistemológicamente precisos, que puedan ser ejercidos por los alumnos y evaluados por los docentes, en el aula, considerada una sociedad de aprendizaje.

El pensar implica *problemas no siempre lógicos, sino también afectivos, sociales, reales y actitudinales* que desafían el pensar y actuar rutinario<sup>333</sup>. Luego volveremos sobre este tema.

Baste aquí decir que *la ejercitación de estos procesos y la adquisición de competencias constituye el centro de la estructura curricular*: los temas, las ideas o acciones y principios (que organizan tanto ideas como acciones) tienen su eficaz aplicación y comprensión *cuando se opera con ellos*, cuando el que aprende puede *dominar y aplicar* correctamente, en el caso presente que lo ocupa y luego en casos semejantes, su dominio de las ideas, de los juicios y razonamientos.

En esta instancia del ejercicio de los procesos, es cuando se ejercitan también los *valores individual o socialmente asumidos*. Los *valores* se manifiestan, implícita o explícitamente, como los que *dan motor y sentido* al actuar del ser humano. Nadie se mueve si no *vale* la pena el moverse.

Será también tarea del docentes ejercitar a los alumnos en la *redacción escrita* y en la *exposición oral* de lo elaborado. Ambos procesos exigen la clarificación y ordenamiento de los conceptos y procesos mentales. Une además las exigencias lógicas con las literarias, estéticas, psicológicas y sociales.

El docente imbuido de esta propuesta curricular de base epistemológica, en función de una educación integral e integradora del hombre democrático, pone en juego el libre ejercicio de todas facultades de los que aprenden: preparar para convivir democráticamente, por ejemplo, implica el dominio de la afectividad, el desarrollo de la imaginación, el aprecio por la solidaridad, la serenidad ante el miedo a la desprotección social, etc. Al tratar de pensar, enfrentándose con problemas, haciendo hipótesis, al buscar pruebas, organizar técnicas, etc., los alumnos interactúan entre sí en un contexto social, con actitud crítica y deben *ejercer los valores sociales* –como el respeto, el buen trato-, *morales* –como la justicia, la constancia, la fortaleza, la bondad, el amor, el respeto de los deberes y derechos de los seres humanos, la protección de los más débiles en la sociedad-, *estéticos* –como apreciar lo bello en sus variadas formas-, *económicos* –los bienes de insumo y consumo, la competitividad honesta producto de un mayor perfeccionamiento-, *intelectuales* –como el amor a la verdad, la alegría del descubrimiento de nuevas ideas o recursos-, *religiosos* –como el sentido de la vida humana, según los casos y temas tratados) insertos en el proceder interpersonal y socializado. Al proceder a aprender, no salimos de nuestra sociedad (familiar, escolar, municipal, etc.) y los

---

<sup>333</sup> Cfr. BRUER, J. *Escuelas para pensar. Una ciencia del aprendizaje en el aula*. Barcelona, Paidós, 1995. GARZA, M. *Pensar desde los márgenes de Occidente* en *Revista de Filosofía*, 2000, nº 99, p. 339-359. NICKERSON, R. et Al. *Enseñar a pensar*. Barcelona, Paidós-MEC, 1987.

valores que tienen vigencia no dejan de estar presentes en el hecho de aprender socializado. El docente solamente los aprovecha para hacerlos objeto de reflexión y aplicación sistematizada.

Los valores y las actitudes no deben pues formar una categoría aparte de la estructura curricular, *como si fuesen objetivos, extraños al obrar cotidiano, escolar o científico*. El docente y los aprendices deben ser conscientes de que *los valores se ejercen siempre en la vida*, y la afectan en cada forma de proceder, y son objetos de aprendizaje en el propio proceso de aprender historia, matemática, o cualquier otro saber y hacer.

La *jerarquía de valores* hace al ser humano, porque una u otra jerarquía siempre está presente en él, en su *proyecto de vida*. En este momento curricular, el docente les presta especial atención para *hacerlos objetos de reflexión* como un tema transversal que atraviesa todo el obrar individual, social y político del hombre.

Habrán momentos en que el docente acentuará la necesidad de tomar, como tema de reflexión y de ejercicio, a ciertos valores, de manera especial, y su jerarquía (como la solidaridad tolerante por encima del egoísmo, la justicia sobre la utilidad y conveniencia individual, la verdad más bien que el error o la mentira, etc.); pero, repitámoslo, *esos valores están siempre presentes en cada actividad de aprendizaje*, como exigencias del obrar humano.

La tarea de enseñar y de aprender es una tarea solidaria donde se comparten contenidos (de conocimiento, de procedimientos, de actitudes), sin dejar de valorarlos, juzgarlos y criticarlos en la interacción social<sup>334</sup>. Preparar para la vida en democracia implica el dominio de una conducta y pensamiento complejos<sup>335</sup>: implica tanto estar preparados para competir y ofrecer mejores productos, como tener el sentido de una autolimitación en los beneficios logrados y un sentido de solidaridad para con los demás, en cuanto forman una misma sociedad.

Basta reflexionar un poco -afirmaba Kant, en la *Crítica de la razón práctica*- y siempre encontraremos una culpa que hemos contraído de algún modo frente al género humano (aunque sólo sea a causa de los privilegios de que gozamos, a base de la desigualdad de los hombres en la constitución civil, a causa de la cual otros tienen que sufrir tanto mayores privaciones) para que no reprimamos la noción de deber entregándonos a caprichosas fantasías sobre lo meritorio.

- E) La quinta variable de la estructura curricular que presentamos se centra en *la actividad del docente*. El docente no es un poseedor infalible de la verdad, aunque conoce generalmente *más* (en latín *magis*) acerca de la materia que los alumnos van a aprender; y por ello le llamamos maestro (*magis-ter*). No obstante, su tarea, en nuestra concepción, no

---

<sup>334</sup> Cfr. REYNAGA, S. "Competencias educativas integrales" en *Didac*, 2001, n° 37, p. 35-40. BUSQUETS, D. "Educación integral y desarrollo curricular" en *Cuadernos de Pedagogía*, 1998, n° 271, p. 52-56. GERVILLA CASTILLO, E. "Un modelo axiológico de educación integral" en *Revista Española de Pedagogía*, 2000, n° 215, p. 39-58.

<sup>335</sup> Cfr. ZOLO, D. *Democracia y complejidad. Un enfoque realista*. Bs. As., Nueva Visión, 2004.

consiste tanto en transmitir verdades, cuanto en preparar los *medios* (y por ello el docente *es un mediador* entre el alumno y la realidad que va a ser aprendida) y los *recursos* que faciliten el aprendizaje (y por esto el docente es un *facilitador*).

Es tarea del docente preparar su actividad, utilizando la estructura curricular; por ello, debe *prever* lo necesario para que: a) los alumnos elaboren las ideas fundamentales del tema propuesto como materia de aprendizaje; b) las puedan organizar en juicios que sean principios de organización lógica del tema, de acuerdo a la edad psicológica de los alumnos; c) los alumnos puedan operar ejerciendo los procesos propios de las disciplinas (o, en materias tecnológicas, que ejerzan las técnicas en ellas implicadas): pensar como un historiador en la clase de historia, proceder como un matemático en la clase de matemática; actuar como un deportista en la clase de deportes, etc.; pero nunca puede faltar el pensar como un ciudadano democrático, sin traicionar la propia Constitución política del país en que vive. Los recursos pueden ser infinitamente variados, pero se utilizarán los mejores para posibilitar la comprensión y el ejercicio de los procesos que docentes y alumnos se proponen lograr.

- F) La tarea del docente no termina aquí: ella implica, además (sexta variable de nuestra estructura curricular), *el análisis*: 1º) *de los resultados* obtenidos por los alumnos: a) evaluación de los *resultados*, al final de la tarea; b) evaluación de los *procesos ejercidos y competencias adquiridas* por los alumnos, durante la tarea, lo que lleva a una evaluación continua; c) evaluación de la conducta social y de política democrática (no partidaria) en los temas tratados. Y luego el análisis: 2º) de la eficacia de su propia tarea (autoevaluación de la tarea docente). Sobre las formas de entender este aspecto del currículum volveremos más adelante.

Todas estas variables contenidas en el currículum que presentamos pueden realizarse también, cuando las condiciones lo hacen posible, mediante trabajos monográficos, individuales y/o grupales. Los docentes tomarán entonces la función de un tutor en la investigación: acompañará en la selección del problema, en la elaboración de las ideas fundamentales, de los principios o hipótesis, en las formas metodológicas de proceder, en la facilitación de materiales didácticas y en la evaluación de los resultados. En la elaboración de un trabajo monográfico cobra importancia el proceder según el modo de los investigadores, acorde a las posibilidades de las que disponen los alumnos. En este tipo de trabajo, la búsqueda de información personal y grupal toma importancia (sea mediante bibliotecas o medios virtuales); pero también se vuelve exigente la forma de dominar esa información, teórica o aplicada<sup>336</sup>.

---

<sup>336</sup> Cfr. TURKLE, S. *La vida en la pantalla. La construcción de la identidad en la era de Internet*. Barcelona, Paidós, 2005. GUADAGNI, A.; CUERVO, M.; SICA, D. *En busca de la escuela perdida. Educación, crecimiento y exclusión social en la Argentina del siglo XXI*. Bs. As., Siglo XXI, 2002. BOTTA, M. *Tesis, monografías e informes*. Bs. As., Biblos, 2002. SABINO, C. *Cómo hacer una tesis*. Bs. As., Lumen,

225.- Las personas y las sociedades dependientes no son buenos modelos para generar al hombre democrático. De la heteronomía (donde la obediencia debida es la mejor virtud, siempre y en cualquier edad y tema) no surge la autonomía, esto es, la capacidad para reflexionar y optar por las normas de soberanía personal y social.

Por ello, tiene capital importancia no quedarse con los buenos deseos; sino generar, en el ámbito docente y didáctico, instrumentos curriculares que posibiliten el surgimiento de una costumbre democrática de vida, capaz de opinar, de inventar nuevas situaciones, pero también de proceder con orden a validar las ideas propuestas.

### ***Democracia, educación y solidaridad tolerante***

226.- La *democracia exige* educarse para tener y dominar ciertas competencias y adquirir cualidades humanas, correspondientes a las características que tiene la forma de gobierno democrática, que pueden resumirse de la siguiente manera:

a.- Los gobernantes deben elegirse mediante elecciones con sufragio igual y el más universal posible, reiterándose con una periodicidad razonable: esto exige admitir que todos los socios son iguales en este sentido; y que esta igualdad de posibilidades de acceder a condiciones sociales debe extenderse lo más posible. Además se requiere tener y ejercer la capacidad de libre información crítica para juzgar el ejercicio de gobierno realizado por los gobernantes

b.- Los ciudadanos deben ser libres para votar según el criterio propio, formado en la mayor libertad posible, en el contexto de una competencia entre partidos rivales, como alternativas reales, que ofrezcan una prioridad de acciones políticas que tendrán en cuenta; y no simples arreglos entre partidos, que homologan las propuestas políticas y “despotencializan” la democracia, haciendo del pluralismo una burla. Esto exige una educación que prepare a los socios para la autodeterminación en cuestiones de valores de vida, para la imaginación de diversos estilos posibles de vida y para la competencia.

c.- Debe seguir el principio de decisión por mayoría en las resoluciones de las asambleas electivas. Esto implica que los socios deben aprender a acatar y obedecer las leyes de quien ha ganado como representante de la mayoría.

d.- El sistema democrático prevé algún límite al alcance de las decisiones de la mayoría, de modo que ninguna decisión debe violar los derechos políticos de las minorías, ni impedir que una minoría se convierta en mayoría, en oportunidades iguales. Esto supone que los ciudadanos deben prepararse

para presentar sus ideas políticas, saberlas defender públicamente ante los demás socios y acatar el juicio expresado por las urnas. El voto de la mayoría no es necesariamente un voto que exprese la verdad de las cosas, sino la preferencia de valores que la mayoría apoya. Por ello, sigue habiendo siempre ámbitos de discusión acerca de cuales deberían ser las acciones más beneficiosas a realizar<sup>337</sup>. Para ello, es útil a todo ciudadano la mayor cantidad y calidad de conocimientos que pueda adquirir, la imaginación para inventar formas de aplicación y control de la eficacia de los mismos. No obstante, la *complejidad* de las sociedades democráticas, de los conocimientos tecnológicos, y de las demandas sociales, hacen manifiesto que la democracia necesita de asociaciones técnicas, científicas y profesionales; y que ella no es la mejor de las formas posibles de gobierno; sino, al menos, al parecer, la menos ineficiente e inhumana. El mundo moderno se ha vuelto un mundo complejo, por la multiplicidad de factores y actores intervinientes, por el desmoramiento del principio fuerte de realidad y por la fragmentación del horizonte cognitivo. Ante la inevitable complejidad y confusión, se requiere más aún una iniciación gradual, didáctica, en el conocimiento y en las formas de vida social.

e.- Toda forma de buen gobierno, -y también la democrática-, debería prever el logro de un erario o tesoro público, que sirva de base para: a) la realización de proyectos comunes (que superan el interés privado, como el mantenimiento de un grado aceptable de salud, seguridad, educación, ejercicio de justicia y mantenimiento de los funcionarios públicos, creación de empresas que no tienen fines de lucro, etc.); y b) para las situaciones imprevistas (calamidades públicas, como inundaciones, epidemias, etc.); y para la *solidaridad* para con los socios más *necesitados o discapacitados* (con discapacidad genética o adquirida). Éstos pueden ser ayudados a) por solidaridad en la promoción o capacitación para una mejor calidad de vida (viviendas, agua potable, educación básica, etc.); o b) al menos por egoísmo y *temor* a que la población que tiene bienestar no padezca el acoso de multitudes de carenciados, emigrantes, empobrecidos y marginados de la sociedad civil, que haría peligrar la paz social civil<sup>338</sup>.

227.- Más aún, toda sociedad, con sentido humano, debería prever el hecho de los *derechos emergentes*<sup>339</sup> -generando *leyes* al respecto- con *formas solidarias* de conservación de los socios, y de mejor preparación y ayuda para los socios civiles que corren el riesgo de quedar excluidos de la sociedad civil.

La igual consideración por los socios y la solidaridad implican una cuestión social y moral: exige responsabilidad de elección individual y colectiva. Los socios deben saber que tendrán que atenerse a las consecuencias

---

<sup>337</sup> Cfr. ZOLO, D. *Democracia y complejidad. Un enfoque realista*. Op. Cit., p. 132.

<sup>338</sup> SCHNAPPER, D. *La democracia providencial. Ensayo sobre la igualdad contemporánea*. Rosario, Homo Sapiens, 2007. YANNUZI, M. *Democracia y sociedad de masas. La transformación del pensamiento político moderno*. Rosario, Homo Sapiens, 2007. CASTEL, R. *La inseguridad social. ¿Qué es estar protegido?* Bs. As., Manantial, 2006.

<sup>339</sup> Cfr. DAROS, William – CONTRERAS NIETO, Miguel Ángel – SECCHI Mario. *La percepción social de los derechos del otro*. Toluca (México), Edición conjunta de CUI –UCEL –IUNIR, 2007.

de sus decisiones en la elección de sus estilos de vida; pero también debe haber una responsabilidad de todos para que todos puedan elegir y no se les imponga una única forma de vida, siempre que no atente contra el sistema democrático en el cual se ampara. La diversidad y la tolerancia deben ser mutuas y no se puede ser tolerante con quien socava el sistema de tolerancia y diversidad.

228.- Es fundamental que la democracia, para conservarse sólidamente, *prevea los problemas sociales futuros* (crecimiento demográfico, generación correspondiente de viviendas, de institutos de educación, de prevención social, de estabilidad económica, de generación de energía, alimentos y empleo, etc.) y los recursos para resolverlos o atenuarlos, mediante instituciones gubernamentales expresamente dedicadas a ello<sup>340</sup>.

La *democracia* conlleva el requerimiento de *participación e integración* con los demás socios. Una solidaridad activa es una solidaridad participativa. No supone sólo una *capacidad racional habitual para discutir* los distintos puntos de vista y de intereses de los socios, generando una *actitud crítica* ante los que ejercen el poder; implica, además, la fuerza moral o virtud de: a) la *responsabilidad* (saber dar cuenta de las conductas generando la justicia); b) la *autodeterminación* (pudiendo decidir sobre las normas o leyes que guiarán las conductas); c) la *reciprocidad* (en el respeto mutuo de las leyes, incluso en situaciones no previstas por las leyes, lo que es la base para la *solidaridad*).

Ya desde el aula los docentes pueden percibir los conflictos sociales en miniatura (al responsable, "al olvidadizo", al adicto al trabajo y al despreocupado, al colaborador, al tímido necesitado de ayuda, al que plagia, al que prioriza el buen vestir o las buenas acciones, etc.) y sobre ello se puede reflexionar constructivamente en el aula; porque lo importante no está solo en el desarrollo de la mente, sino el de la persona y del ciudadano.

229.- En la democracia, como en una orquesta, cada músico individual es importante como individuo y por sus habilidades; pero, al mismo tiempo, cada uno acepta participar en una orquesta que exige integración de las funciones y de los resultados. Un pueblo demócrata no es el resultado del accionar de la mayoría, (contra la minoría); sino del accionar de todos comunitaria e integradamente, con un alma en común, por un interés común, y no sólo individualmente; con responsabilidad individual (por lo que no se suprime la capacidad de juicio individual), pero también integradamente social (generándose algunas creencias comunitarias compartidas). Por esto la acción democrática se distingue del imperio ciego de las muchedumbres.

La vida democrática comunitaria no suprime el principio de independencia y autodeterminación. Busca primeramente obtener conductas comunes -mutuamente aceptadas-; pero no suprime la libertad de creer y buscar lo verdadero y justo.

---

<sup>340</sup> ROLLÁN, Alicia. "Educación como compromiso para una sociedad más justa" en *Boletín de Enseñanza en Educación Superior*. Facultad de Filosofía y Humanidades. Universidad Católica de Cuyo, 2004, I, n° 1, pp. 37-46. DWORKIN, R. *La comunidad liberal*. Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 1996, p. 55-85.

230.- Las revoluciones burguesas (como la Inglesa y la Francesa) favorecieron a los burgueses; la sociedad proletaria, favoreció a los proletarios; la revolución humana planetaria, en una *futura globalización de los derechos humanos*, debería favorecer a todo ser humano. Ya no se tratará el tema de la pobreza económica, sino de la causa integral de la pobreza humana, la cual comienza generalmente siendo una *pobreza en la educación* de la persona (como carencia en la adquisición de habilidades básicas)<sup>341</sup>, luego socialmente transmitida. La debilidad y falta de responsabilidad de un ser humano incide luego en los demás, inevitablemente y se hace estructural.

Viene el tiempo en que es un derecho humano universal el acceso gratuito a la educación, a una vivienda digna de un ser humano, cuidados fundamentales en la salud, etc. Viene el tiempo en que *una sociedad civil no puede ser plenamente civilizada sin estar preocupada por la sociedad humana en general*. También debe venir el tiempo de los *deberes humanos* universales, según los cuales cada persona asume sus deberes tanto como salvaguarda sus derechos.

231.- Si bien una persona que no participa con su cuota en el mantenimiento estructural del funcionamiento de la sociedad civil, no es socio *civil*; sin embargo, no deja de ser humano, de pertenecer a la gran sociedad *humana*. Dado cierto margen de precariedad imprevisible de la vida humana, nadie puede desentenderse de cierto grado de *solidaridad* para con otro ser humano. La solidaridad refleja cierto grado de humanidad fundamental que dignifica a los humanos que la ejercen. La *compasión* es una característica ricamente humana, por la cual sabemos ponernos en el lugar del indigente, del necesitado, del desprotegido. Mas esta compasión no debería quedar solamente en un sentimiento, por loable que él sea: debería acompañarse de medidas institucionales, para proteger a los inocentes desvalidos por causas no previsibles.

En última instancia, todos los humanos lo somos con la ayuda de los demás y no sólo con el esfuerzo propio, individual y personal. La igualdad ante las leyes (que construyen los socios mediante sus representantes) y la libertad (derecho humano fundamental) no impiden el ejercicio de la solidaridad. Si bien este ejercicio de la solidaridad no es una exigencia estricta de justicia, esto mismo la engrandece a los ojos humanos y la convierte en una expresión de profundo amor al ser humano, no obstante sus deficiencias, a veces culposas, de las que son responsables. El sufrimiento y la compasión son fuentes preciosas de aprendizaje humano.

232.- En este contexto, hablamos de *solidaridad en la diversidad* para distinguirla del paternalismo, de la concepción unidimensional del ser humano. El *paternalismo* inserto en una sociedad o en un cuerpo político puede entenderse ideológicamente como la *imposición* de normas de vida en vistas a mantener el poder por parte de quien lo ejerce, bajo la apariencia de que es

---

<sup>341</sup> Cfr. SANCHES ROSSINI, A. *Educar es crear en la persona*. Madrid, Narcea, 2008. DURAND, J. – PUJADAS, C. "Comportamiento ciudadano como comunidad de aprendizaje" en *Boletín de Enseñanza en Educación Superior*. Facultad de Filosofía y Humanidades. Universidad Católica de Cuyo, 2006, n° 2, pp. 15-34.



lo mejor para todos. En este caso, un grupo de personas (aunque incluso pueda ser la mayoría) o de un partido político asume el "sacerdocio" o "la infalibilidad" del criterio de lo que es bueno para todo socio. El ayudar a los demás carenciados no da derecho a quien ayuda a imponerle sus propios puntos de vista sobre lo que es bueno o malo moralmente.

En este caso, el loable intento de buscar la igualdad llevaría a suprimir la libertad de los socios, y el remedio sería peor que la enfermedad. En no pocas ocasiones, los gobernantes han regalado libros a los alumnos, no para ser solidarios con su estado de carencia, sino para lograr subyugar el apoyo político o establecer una sociedad moralmente homogénea. Se supone erróneamente que admitir una diversidad de formas de vida implica una debilitación de la forma de vida social: los Reyes Católicos, en la España de 1492, pensaron que no se podía gobernar a una nación que tuviese más de una religión, recurrieron para lograrlo a la inquisición y a la expulsión.

233.- La *solidaridad social civil* se rige por el criterio de ayudar a un socio carente en cuanto es socio civil, y no en cuanto es socio de religión o socio en una empresa económica. La solidaridad social civil trasciende la condición del individuo en cuanto son tal o cual individuo; tolera sus opiniones personales en algunos sectores, y se atiene a la condición de ser socio civil, inocente e injustamente empobrecido o carente. Para una persona que consciente y sistemáticamente se opone a contribuir con su cuota al mantenimiento de la sociedad, solo cabría la libre beneficencia, pero no un derecho a la solidaridad civil.

234.- La *solidaridad*, además, no debe ser pensada como si la sociedad fuese una persona física y grande (antropomorfismo), como si los socios fuesen una parte física de la sociedad. Los ciudadanos, al hacerse socios, no tienen, en general, un particular interés en el bienestar de sus conciudadanos, si esto no redundaba en su propio interés, en una mejor situación de vida para cada socio<sup>342</sup>. Por ello, la solidaridad contemporánea tiene más *un matiz de integración* que de *beneficencia gratuita* para con los demás. Lo opuesto a la solidaridad no está siendo la falta de dádiva, sino la exclusión del sistema social.

"En la *benevolencia social*, pues el hombre no se olvida de sí mismo, como en la amistad, sino que se considera y se ama como miembro de la sociedad. Es más, él se asocia con las otras personas únicamente por la ventaja que prevé le debe venir por esta asociación. El no se apega a la asociación, no ama la sociedad, ni ama el bien común de la sociedad sino finalmente por su bien propio, por amor de sí mismo; ama el bien de los otros no propia y necesariamente porque es un bien de los otros, sino porque lo encuentra como una condición necesaria para su bien particular. La benevolencia social tiene, pues, un origen subjetivo: es el amor subjetivo que genera un amor objetivo, el cual sin embargo no ocupa en el corazón humano sino un lugar secundario"<sup>343</sup>.

---

<sup>342</sup> DWORKIN, R. *Virtud soberana. La teoría y la práctica de la igualdad*. Bs. As. Paidós, 2003, p. 245.

<sup>343</sup> ROSMINI, A. *Filosofía della politica*. Milano, Marzorati, 1972, pp. 152-153.

En este contexto, la solidaridad es tolerante de las diversas formas de acción y estilos de vidas de las personas; busca el bien de todos porque desea que cada uno -él mismo- esté relativamente mejor, como individuo y como socio; pero, por otra parte, no exige, como contrapartida de su ayuda que los demás piensen como él o vivan como él (lo que sería un paternalismo o ideologización); aunque sí exige que se viva en forma acorde a las leyes que expresan la voluntad común de los ciudadanos a través de sus representantes por ellos elegidos.

235.- La solidaridad tolerante implica una conducta que comprende que la sociedad es *un cuerpo moral en el que se comparten los éxitos y los fracasos, como en una orquesta*; sin que esto implique que todos toquen en la misma forma o el mismo instrumento. La solidaridad es *integración social* en los éxitos y fracasos de la sociedad como un todo, sin ser altruismo o paternalismo. Solidaridad (*sollus*: entero; *dare*: dar) es, propiamente, la característica de dar teniendo en cuenta el conjunto, en una sociedad de socios (*socius*: el que sigue a otro o con otro y *con-siguen* más que estando solos) desde el punto de vista de la totalidad, en cuanto la vida de los ciudadanos está ligada a la comunidad; y no consiste tanto en dar a un individuo en cuanto dádiva a un individuo aislado y carente.

Con la solidaridad se desea *mejorar la calidad de toda la sociedad entera*, considerando a todos y cada uno de los socios como componentes de la misma en la vida social práctica y concertada en vistas de bienes comunes. La *solidaridad debe ser ante todo, política y jurídicamente prevista* (solidaridad formal) tratando con igual consideración a todos los socios, siendo todos iguales ante la ley, en las mismas circunstancias, y teniendo las mismas oportunidades, incluso de ayudas materiales. Pero además existe una *solidaridad social de agencia no política* y, por esto, no es extraño constatar que las formas actuales de solidaridad suelen estar marcadas por la *participación de los socios en trabajos gratuitos, voluntarios y comprometidos* con los otros socios, a fin de que tengan una igualdad de oportunidades, incluso materiales, para mejorar la calidad de sus vidas (alfabetización, ayuda manual en las construcciones de vivienda, etc.).

### ***El cambio en la democracia***

236.- Las sociedades, como la sociedad argentina, de origen latino y derivadas de la dominación española, es adicta, en gran parte, a formas de vida donde se acepta, casi en forma patológica, con indiferencia, las decisiones políticas de los gobernantes de turno, instalada en un sentido de fatalidad o de irremediabilidad ante las injusticias sociales y la corrupción sistematizada, enquistadas en las estructuras del poder político.

Los cambios sociales y políticos son causados por numerosos factores; pero el proceso educativo puede acentuar y apoyar esos cambios, generando situaciones de aprendizajes democráticos; o bien puede avalar, con el silencio cómplice, la inercia y el sentido de inevitabilidad del cambio social según las ideas democráticas y dentro del régimen democrático.

El proceso educativo se debe encaminarse entonces hacia un nuevo

*ethos* cultural, con el cual no sólo se puedan desarmar las concepciones ideológicas que fundamentan el positivismo normativo o el escepticismo de los valores; sino que se puedan comprender críticamente la ciencia y la tecnología, sin caer en los reduccionismos de la razón instrumental y del estructural-funcionalismo, pero tampoco en la demonización fundamentalista de sus logros<sup>344</sup>.

237.- El cambio, en el ámbito de la democracia, exige mucha más constancia y resistencia a la frustración que cuando estos cambios se instalan desde “arriba” por decisiones unipersonales; pero los cambios democráticos, madurados en costumbres democráticas, son más perdurables y, con el tiempo, se convierten en una forma de vida típicamente humana, en la cual caben diversas formas de vida y de expresión culturales.

El cambio en democracia exige la presencia de personas preparadas para el mismo, capaces de apreciar, como más humanas, aunque difíciles, las virtudes o fuerzas que exige un estado de derecho en el ámbito de la democracia.

238.- El cambio en democracia es posible si se considera que el conocimiento (e incluso el conocimiento verdadero) no es un feudo de los docentes o de una clase; sino que la verdad (esto es, el libre derecho de conocer cómo son las cosas) es un derecho de todos los socios en una sociedad democrática.

La democracia parte del supuesto de que todos los hombres somos falibles e interesados en algo. Los hombres demócratas no ignoran este hecho, simplemente se ponen de acuerdo sobre las formas en que cada uno, reservándose derechos privados (a la vida, a diversas formas de vida, a la búsqueda de la verdad, a la propiedad de lo honestamente logrado, etc.), respeta también esos derechos en los demás y comparten derechos comunes. La unidad de la constitución sociopolítica y jurídica, no se opone a la diversidad de formas de vida, de valores individuales y grupales; ni las excluye. Porque la justicia social -expresada en el pacto social o constitucional- es una construcción en constante posibilidad de cambio por parte de los socios. Éstos siendo hombres libres, no dejan de serlo al constituirse como socios; siendo portadores de derechos privados (a la vida, a sus propiedades, a sus culturas, etc.) no pierden esos derechos al hacerse socios, si no desean perderlos; sino que pueden ser reconocidos con legítimas diferencias dentro de la unidad social institucional que ellos elaboran y concuerdan libremente.

***La democracia y los derechos a la educación. La educación en cuanto formación de personas críticas, libres y responsables por el pacto social expresado en la Constitución Social, base de la justicia social***

239.- La democracia se mantiene y se mejora con más democracia que la haga transparente. Ningún sistema político se mantiene en sí mismo si las

---

<sup>344</sup> Cfr. HOYOS VÁSQUEZ, Guillermo. *Ética comunicativa y educación para la democracia* en *Revista Iberoamericana de Educación* nº 7, en [weboei@oei.es](mailto:weboei@oei.es) (18/01/06).

personas individuales no lo mantienen, empeñando esfuerzos y tiempos en ello.

Por ello, el proceso educativo debería tender a preparar ciudadanos capaces de pensar en los sistemas sociopolíticos en los que transcurren sus vidas.

Las *teorías sociopolíticas* son construcciones humanas realizadas por los intelectuales y pueden ayudar a reflexionar; pero ellas no constituyen verdades históricas o reales en sí mismas.

Rawls, por ejemplo, pone a los ciudadanos bajo un "velo de ignorancia" (no saber cuál será su puesto en la sociedad, ni sus capacidades futuras...) para que elijan los principios de justicia correctos (o lo que él entiende como tal) sin pensar en escoger los principios que más les benefician; sino, por el contrario, optando por aquellos adecuados para el bien común.

Pero el resultado de ese proceso de elección podría ser otro distinto al que Rawls defiende. Quizá su error sea pensar a los hombres como jugadores. Los más cautelosos no elegirán lo mismo que los que suelen arriesgarse hasta perder la chaqueta. Por ello, los hombres, bajo esas circunstancias podrían adoptar una forma profundamente individualista de sociedad de mercado competitivo.

La justicia de la elección de principios no se puede establecer mediante un cálculo de los intereses bajo condiciones fácticas. Realmente esas personas no eligen más que lo útil para ellos. Desde nuestro punto de vista, la utilidad si bien es un valor importante, no es el único ni el distintivo de la forma de vivir humana.

240.- Ninguna teoría podrá sostenerse en sí misma, sin hombres que la sostengan como la más adecuada a sus intereses individuales y grupales, en el ámbito de la justicia. Entendemos la justicia (subjetiva o moral) como virtud o hábito personal adquirido, por el cual se es capaz de reconocer cada cosa, persona o acontecimiento por lo que es. Estos reconocimientos pueden luego formularse en normas y leyes (justicia objetiva o positiva).

La filosofía de Rawls posee aspectos discutibles: su concepción de la justicia como una elección racional en función de lo que es más útil para cada uno, no parece ser aceptable; pues lo útil solo es aceptable si primero es justo; más lo útil en sí mismo no fundamenta la justicia.

La concepción individualista de los seres humanos es también una visión parcial de los hombres: los hombres participan de lo común (vida social) y de la vida individual. El bien no se reduce necesariamente a lo privado, ni solamente a lo comunitario: en nuestra concepción, los socios de una sociedad participan constitutivamente de ambos ámbitos, al mismo tiempo.

Sobre toda utilidad particular, existe contemporáneamente un ámbito de justicia que se expresa en derechos y deberes primarios en toda persona, por el hecho de ser persona, que no pueden ser olvidados<sup>345</sup>.

---

<sup>345</sup> TRIGEAUD, J.-M. *Droits Premiers*. Bordeaux, Bière, 2001. TRIGEAUD, J.-M. *Nature, personne et droits premiers, selon l'ordre des pensées* en ACTAS DEL SIMPOSIO INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA. Rosario, UCEL, 2006, Vol. II, p. 97-121.

241.- El derecho a la educación es importante porque es el que ofrece la posibilidad de que a nadie se le impida pensar con autonomía, con su cabeza, y buscando los criterios de las elecciones que los hombres realizan; defendiendo luego los otros derechos. La presencia de un derecho da lugar a que se cumpla con un deber; si cada socio no cumple con su deber, el derecho queda, pero vacante.

Sin la defensa de ciertos derechos, como el de la educación, posiblemente algunas personas mejorarían su situación, pero al costo de mantener en la marginalidad a los demás. Como irónicamente comenta Nozick, "mi vida mejoraría de diversas maneras si usted decidiera convertirse en mi devoto esclavo".

El proceso educativo, al preparar la capacidad para pensar, genera *un instrumento de liberación personal real*, aunque lento e históricamente condicionado por otras variables. Por ello, la educación no es la causa de todos los males sociales ni la única causa de la supresión de los mismos, pero ella constituye indudablemente una herramienta de liberación personal y social, aun en su insuficiencia<sup>346</sup>. De hecho, ya desde el proceso de aprendizaje formal, es posible, para los alumnos, ejercer derechos propios de un estilo de vida democrático. Por ejemplo, ateniéndose a estas reglas:

- a) Todo socio-aprendiz, sujeto capaz de hablar y de actuar, puede participar en la discusión.
- b) Todos pueden cuestionar cualquier afirmación, introducir nuevos puntos de vista y manifestar sus deseos y necesidades.
- c) Todos los socios-aprendices deben construir algunas formas de validación de lo sometido a discusión (validez lógica, empírica, lo elegido por la mayoría si se admite que la mayoría raramente puede buscar en forma reiterada y por mucho tiempo la propia destrucción, etc.) y obedecer lo resuelto; aun quedando espacio para cuestionar lo resuelto (márgenes de protesta y desobediencia civil de las minorías que llevan a revisar dinámicamente la legislación lograda hasta ese momento).
- d) A ningún participante puede impedírsele el uso de sus derechos arriba mencionados; y cada uno debe cumplir sus obligaciones, so pena de no ser más socio.

242.- A partir de estas condiciones (que son condiciones de toda argumentación social), se advierte cómo el *principio de universalización* es válido. Éste nos puede llevar al principio moral más general: únicamente pueden aspirar a la validez aquellas normas que pudieran conseguir la aprobación de todos los participantes comprometidos en un discurso y en sus consecuencias prácticas, lo que marca el hecho de un contrato social<sup>347</sup>.

La relación entre *consenso* de la mayoría y *disenso* de la minoría debe ser pensada y desarrollada, social y políticamente, con especial cuidado.

---

<sup>346</sup> GUADAGNI, A.; CUERVO, M.; SICA, D. *En Busca de la escuela perdida. Educación, crecimiento y exclusión social en la Argentina del siglo XXI*. Bs. As., Siglo XXI, 2002.

<sup>347</sup> Cfr. CORTINA, Adela. «*Ética aplicada y democracia radical*». Madrid, Tecnos, 1993, HABERMAS, Jürgen. «*Conciencia moral y acción comunicativa*». Barcelona, Península, 1995.

Absolutizar el consenso es privar a la moralidad de su dinámica, caer en nuevas formas de dogmatismo y autoritarismo. Absolutizar el sentido del disenso es darle la razón al escepticismo radical y al anarquismo ciego. La relación y la complementariedad de las dos posiciones ponen en movimiento la argumentación social y moral. *Todo consenso debe dejar necesariamente lugares de disenso; y todo disenso debe significar posibilidad de buscar diferencias y nuevos caminos para aquellos acuerdos que se consideren necesarios.* Se trata de desarmar, en el proceso educativo, tanto al escepticismo valorativo como al dogmatismo normativo<sup>348</sup>.

243.- Los derechos a elegir una forma de pensar y de vivir, dentro de una concepción pluralista o democrática, tienen presente que las teorías que sostienen que el derecho se basa en la moral son justamente teoría, pero no una realidad en todas las sociedades.

La democracia se sostiene con el ejercicio de la democracia y ello requiere hombres preparados para apreciar este estilo de vida.

Para no pocos pensadores, la necesidad de justificación o de racionalización es quizás una de las diferencias que existen entre el hombre y el animal<sup>349</sup>. Pero los hombres no son necesariamente racionales: en la medida en que lo son, intentan justificar una conducta en razones; pero aun así estas razones pueden ser la fuerza<sup>350</sup> o lo considerado justo independientemente de la disponibilidad de fuerza que se tiene.

244.- ¿Es la fuerza de la mayoría la que establece lo justo y lo razonable? ¿La fuerza (física, psicológica, económica, etc.) establece lo razonable y justo; o bien, por el contrario, lo justo justifica, en algunos casos, la utilización de la fuerza?

En nuestra cultura occidental, en la que el hombre es definido preferentemente como animal racional, se ha hecho de esa racionalidad el distintivo del hombre y la base de la concepción de lo justo.

Esta concepción se sigue fundando en el proceso educativo que transmite la vigencia y conveniencia de una vida social acorde con esos valores.

En la base de una sociedad con un sistema sociopolítico democrático, se halla la existencia y vigencia de un sistema de educación (de formación de estilos de vida personales y sociales) que la posibilita.

245.- Si las teorías políticas se basan teóricamente en una concepción del hombre y en un hipotético y tácito contrato social, entonces no interesan tanto las concepciones metafísicas que realizamos sobre el hombre en la práctica, aunque sean teóricamente importantes. En la práctica, en la realización de la vida cotidiana, lo que entra en juego es el estilo de vida vivido de acuerdo con ciertos valores vigentes en la práctica, de modo que se

---

<sup>348</sup> Cfr. HOYOS VÁSQUEZ, Guillermo. *Ética comunicativa y educación para la democracia* en *Revista Iberoamericana de Educación* n° 7, en [weboei@oei.es](mailto:weboei@oei.es) (18/01/06).

<sup>349</sup> Cfr. VÁZQUEZ, R. (Comp.) *Moral y derecho. Ensayos sobre un debate contemporáneo*. Barcelona, Gedisa, 1998, p. 36.

<sup>350</sup> Cfr. CHOMSKY, N. *Estados canallas. El imperio de la fuerza en los asuntos mundiales*. Barcelona, Paidós, 2001.

concilie la teoría con la práctica, la ley universal con el gobernante particular que la aplica.

“El primado de la ley se basa en la idea de que, en términos generales, los gobernantes sean malos, en el sentido de que tienden a usar el poder para sus propios fines. Viceversa, la superioridad del hombre se cimienta en el supuesto buen gobernante, cuyo ideal para los antiguos es el gran legislador”<sup>351</sup>.

La diversidad de estos valores hace difícil encontrar una verdad única y universal sobre la cual elaborar una teoría sociopolítica verdadera. En este contexto, tiene vigencia el *pluralismo* de teorías y creencias; y el cuadro adecuado para evitar la imposición dogmática o tiránica de una forma de vida se halla en los sistemas democráticos de vida que posibiliten el derecho a una libre elección en materia educativa.

246.- Una sociedad con un estilo de vida democrático admite que la realidad es, en sí misma, difícilmente cognoscible y que, en consecuencia, lo más conveniente es que los socios de esta sociedad discutan sus diferentes puntos de vista y controlen el actuar de los gobernantes.

Mientras tanto, para tomar decisiones se requieren contratos sociales de convivencia. A tal fin se establecen valores que dan derechos a determinadas formas de vida socialmente aceptadas por los socios.

La educación, pues, para un *estilo de vida democrático no es escéptica, como tampoco es dogmática*: cree que es posible investigar la verdad sobre el mundo físico y social, pero los resultados surgen de los argumentos en pro y en contra de las cuestiones valorativas discutidas y de la búsqueda de transparencia<sup>352</sup>.

Nada está, en principio, negado o arbitrariamente fundado en el ámbito de una sociedad democrática, en temas referidos a problemas metafísicos, físicos, sociales, morales, culturales, etc. De hecho algunos socios admitirán una mera relación externa, por ejemplo, entre derecho y moral, y otros socios lo contrario; pero el estilo de vida democrático solo necesita que el derecho tenga vigencia entre los socios, quedando como materia de discusión la fundamentación del mismo

En este sentido, la educación para la democracia expresa las posibilidades de grandeza y las limitaciones de la vida humana. El estilo de vida democrático funciona sobre un proceso de educación que acepta las concepciones mayoritarias, logradas por consenso, y las discrepancias con otras concepciones igualmente aceptables; pero que no gozan de la mayoría necesaria para tomar decisiones con vigencia social. Por ello, la sociedad democrática requiere para su sobrevivencia de socios que puedan apreciar la pluralidad de formas de valorar y no frustrarse por la diversidad de las mismas; sino seguir participando en las decisiones políticas.

---

<sup>351</sup> Cfr. BOBBIO, N. *El futuro de la democracia*. México, FCE, 2004, p. 170.

<sup>352</sup> Cfr. THIEBAUT, Carlos. *Los límites de la comunidad*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992.

247.- Si, como sostenía Aristóteles, “no hay verdadera democracia sino allí donde los hombres libres, pero pobres, forman la mayoría y son soberanos”<sup>353</sup>, -y no corruptos-, entonces la función de la educación en este sistema de gobierno sociopolítico se centra en preparar a los futuros socios para mantener una participación política fuerte, y poder reducir lenta y legalmente las desigualdades sociales injustas en el acceso a oportunidades sociales<sup>354</sup>.

El mito del gobernante como un gran hombre, como un hombre particularmente sabio y bueno, termina generalmente asegurando el surgimiento del déspota o del demagogo. Los que gobiernan y piensan y deciden, a través de diversos mecanismos, deben ser los socios -la ciudadanía-, que en la democracia son la mayoría pobre y soberana. Mas esta soberanía fácilmente se pierde si la ciudadanía no es consciente de poseerla y si no es valiente para sostenerla<sup>355</sup>, viviendo una vida moral respetuosa de las leyes que ella misma establece, progresando lentamente.

Como decía el barón de Montesquieu, *la democracia degenera*, no solamente cuando se pierde el espíritu de igualdad, sino cuando se extrema ese mismo principio, y cada uno quiere ser igual a los que él mismo eligió para que le mandaran. El pueblo puede a veces sufrir de intolerancia para con el poder que él ha dado al gobernante; y quiere hacerlo todo por sí mismo: crear las leyes como lo hacen los senadores, juzgarlas como hacen los jueces, ejecutarlas como lo hace el poder ejecutivo o destituir a quien no le place en una determinada cuestión<sup>356</sup>.

La vida democrática requiere en los socios una cierta capacidad para dominar la frustración y esperar los tiempos legales, para juzgar las gestiones de gobierno. Lo importante es que, gobierne quien gobierne, controle sin claudicaciones, la transparencia de la gestión de los gobernantes.

En este sentido, la gestación de una deuda externa, por ejemplo en la Argentina, durante el gobierno militar, ha sido una *deuda legalmente odiosa*, que ha desangrado -y desangra- su economía y que nunca fue revisada por el poder legislativo de los gobiernos argentinos democráticos posteriores. Se trata de un caso de corrupción, en el que han sido cómplices los gobiernos siguientes, no obstante la existencia de tres causas penales iniciadas por este tema. Las operaciones fraudulentas iniciadas en 1976, y continuadas hasta hoy, con distintas negociaciones, no hizo desaparecer en ningún caso el vicio de origen y la ilicitud de lo actuado. Una deuda externa es un tema no solamente económico, sino también político. Los Estados Unidos de Norteamérica repudiaron la deuda contraída con Francia y Gran Bretaña y nunca la pagaron (Enmienda XVI, 1866), consideradas ilegales y nulas. El Soviet Supremo de Rusia repudió la deuda contraída por los zares. Inglaterra, después de la segunda guerra mundial, no pagó su deuda a los Estados Unidos, pues le pareció inaceptable pagar la deuda a costa del hambre de su pueblo<sup>357</sup>.

---

<sup>353</sup> ARISTÓTELES. *La política*. L. VI (IV), Cap. 3.

<sup>354</sup> Cfr. MACPHERSON, C. *La democracia liberal y su época*. Alianza, Madrid, 2002, p. 121.

<sup>355</sup> Cfr. BOBBIO, N. *El futuro de la democracia*. Op. Cit., p. 182.

<sup>356</sup> MONTESQUIEU. *El espíritu de las leyes*. México, Porrúa, 1990, L. VIII, Cap. II.

<sup>357</sup> Cfr. OLMOS GAONA, A. *La deuda odiosa. El valor de una doctrina jurídica como instrumento de solución política*. Bs. As., Continente, 2005, pp. 50-51.



248.- La justicia expresada en la Constitución Nacional debe ser defendida como algo fundamental para la vida de un país democrático, si bien los socios de una sociedad democrática no pueden esperar que exista unanimidad en todas las formas de pensar los valores sobre los cuales edificar una estructura sociopolítica. Les es suficiente la existencia de la admisión de la unidad constitucional y las diferencias que ella permite: la unidad en el reconocimiento de derechos básicos para todos los socios y la diversidad en otros que no son estrictamente necesarios para la posibilidad de la convivencia y del funcionamiento de las formas de gobierno que por consenso se establecieron.

Una sociedad está bien ordenada no sólo cuando está diseñada para promover el bien de sus miembros, sino cuando está efectivamente regulada por una concepción de la justicia. Esto quiere decir que se trata de una sociedad en la que: 1) cada socio acepta y sabe que los otros aceptan los mismos principios de justicia, y 2) las instituciones sociales básicas satisfacen generalmente estos principios y se sabe generalmente lo que hacen (transparencia que impide la corrupción).

Por ello, el *derecho a la educación*, en una sociedad democrática, implica *preparar a los socios para* conocer y poder ejercer el derecho a la libertad de pensamiento, de palabra, de asociación; libertad para poder poseer, lo que conlleva el derecho a la diversidad de formas de vida dentro de la unidad democrática transparente (no corrupta que juega con las leyes, más bien que practicar la justicia) que garantice legalmente esas propiedades; y derecho a la protección de la libertad de cada uno contra la detención, el arresto y aprisionamiento arbitrario.

Más aun, los procesos educativos deben preparar para el reconocimiento de derechos humanos cada vez más universales<sup>358</sup>, y personas capaces de constituir sociedades civiles, cada vez más -razonable y afectivamente- inclusivas de personas. La tolerancia con los diversos puntos de vista tiene, sin embargo, un límite, si no desea contradecirse a sí misma: ella solo puede ejercerse dentro de la democracia, lo que implica el deber moral de la reciprocidad de trato social y político.

---

<sup>358</sup> FARÍA, J. "Democracia y Gobernabilidad: los Derechos Humanos a la luz de la globalización económica" en *Revista Travesías*. 1996, nº 1, pág 20. FERNÁNDEZ GARCÍA, E. *Dignidad humana y ciudadanía cosmopolita*. Madrid, Dykinson, 2001. MUGUERZA, Javier y otros. *El fundamento de los derechos humanos*. Madrid, Debate, 1989. MUGUERZA, Javier. *Desde la perplejidad. Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo*. Madrid. FCE, 1990.

## CONCLUSIÓN

### LIBERTAD E IGUALDAD, PRESUPUESTOS INSOSLAYABLES DE LA EDUCACIÓN PARA LA DEMOCRACIA

“Corresponde al Congreso (de la Nación Argentina): ... sancionar leyes de organización y de base de la educación que consoliden la unidad nacional respetando las particularidades provinciales y locales que aseguren la responsabilidad indelegable del Estado, la participación de la familia y la sociedad, la *promoción de los valores democráticos y la igualdad de oportunidades y posibilidades sin discriminación alguna*; y que garanticen los principios de *gratuidad y equidad* de la educación pública estatal y la autonomía y autarquía de las universidades nacionales” (Constitución de la Nación Argentina, 1994, Art. 75, inc. 19).

#### *Posiciones teóricas sobre el origen del contrato social y de los derechos fundamentales*

249.- Las personas siempre poseen -más o menos implícitamente- una cierta visión del mundo y de las personas (de su valor, de su mayor o menor racionalidad y voluntad de empeño, etc.) que luego algunos pensadores plasman en concepciones políticas y normas jurídicas. Es importante explicitarla. Desde nuestro punto de vista, partiremos de dos premisas, igualmente valiosas, inseparables e imprescindibles. Con ellas, intentamos unir la problemática de la igualdad y de la libertad. Una marcará una tendencia social y de justicia igualitaria; la otra una tendencia liberal y diferencial:

- La vida de cada persona es igualmente importante a la de cualquier otra persona.
- Cada persona tiene el derecho de orientar libremente su propia vida y tiene el deber de hacerse cargo de la misma y de sus consecuencias<sup>359</sup>.

Estimo que una amplia mayoría admitirá estos presupuestos que ya han entrado a formar parte de la concepción filosófica de Occidente. Lo difícil se halla luego: a) en admitir en qué medida y de qué manera es posible llevarlos a la práctica; b) en cómo extender el ámbito de lo justo igualitario a diversos ámbitos (legal, económico, cultural, etc.), sin suprimir el igual derecho al ejercicio de la libertad y la consecuente responsabilidad por los

---

<sup>359</sup> Cfr. NAGEL, Th. *Igualdad y parcialidad. Bases éticas de la teoría política*. Barcelona, Paidós, 2006, p. 54.

propios actos.

Desde el punto de vista de la filosofía de la educación, en el que nos ubicamos, nos cabe buscar los medios didácticos para que esas ideas sean reflexionadas como primera medida, para lograr luego un diálogo sobre la viabilidad de realización de las mismas. Estas ideas suponen una definida idea del ser humano en su dimensión individual y social. La dimensión social se concreta luego en una normativa legal y en una estructura jurídica.

Una concepción general del derecho es, a la vez, conceptual y normativa, con dependencias recíprocas.

“La teoría normativa vendrá incorporada en una filosofía moral y política más general, que a su vez puede depender de teorías filosóficas que hagan referencia a la naturaleza humana o a la objetividad de la moralidad. La parte conceptual se inspirará en la filosofía del lenguaje y, por ende, en la lógica y en la metafísica. El problema de qué es lo que significan las proposiciones jurídicas y de si son siempre verdaderas o falsas, por ejemplo, establece inmediatamente conexiones con difícilísimas y muy controvertidas cuestiones de lógica filosófica. Por lo tanto, una teoría general del derecho debe asumir constantemente una u otra posición -discutida- sobre problemas de la filosofía que no son estrictamente jurídicos”<sup>360</sup>.

Parece, pues, que muchos elementos se imbrican en una teoría social del derecho:

- a) Una filosofía moral (que incluye la idea de lo justo).
- b) Una filosofía política (que incluye una idea de los consensos para la administración del poder social).
- c) La cual implica una teoría filosófica de la naturaleza humana (sentimientos, corporeidad, conocimiento, verdad, libertad), y de la objetividad de la moral (la justicia como imparcialidad y todo lo que de ella se deriva).
- d) Una filosofía del lenguaje: lógica (coherencia) y metafísica (creencias generales, no físicamente constatables).
- e) Problemas jurídicos y su discusión en el contexto histórico y circunstancial.

Si bien todos estos elementos están presentes en una teoría social del derecho, no es necesario que todos ellos sean conocidos y admitidos conscientemente en un pacto o contrato social. En éste es necesario estar de acuerdo en lo que se requiere para realizar una convivencia pacífica, aunque no todos los socios piensen lo mismo en todo, ni todo debe realizarse de una sola manera. Una sociedad implica *unidad* en lo esencial para su existencia y *diversidad* en numerosos otros aspectos de la vida.

250.- Esto pone como tema de reflexión la siguiente cuestión: ¿El *pacto o contrato social* del cual surge la constitución o ley fundamental (tácita o explícitamente) de una sociedad, es: a) el resultado de la justicia moral, del reconocimiento racional -que debería ser universal- del ser de las cosas y

---

<sup>360</sup> DWORKIN, Ronald. *Los derechos en serio*. Barcelona, Planeta-Agostini, 1993, p. 33.

personas (Rousseau, Kant, Rawls); o b) de la conveniencia histórica y de la utilidad individual (Hume, Adam Smith)?<sup>361</sup>

En el primer caso, nos hallamos ante una concepción que admite un elemento trascendental (trasciende la opinión o creencia de cada individuo): el contrato social depende del ser o naturaleza de las cosas y personas. En particular, existe o pre-existe al derecho, en este caso, una concepción de la "naturaleza humana", que es la que tiene derecho a tener derecho, y a constituir normas jurídicas. Esta concepción parece ofrecer un elemento *objetivo* a la virtud moral de la justicia; pues la *justicia*, en este caso, no sería más que el reconocimiento de lo que *son* las cosas y personas en sus terminadas circunstancias, y con independencia del poder físico que tienen las personas o partes involucradas. En este caso, el fundamento de la justicia es anterior -y fundamento de la sociedad- a la constitución social. Esta posición posee *supuestos idealistas*; se halla basada en una idea de un *ser metafísico* que se presume poseen las cosas y las personas (la racionalidad, esto es, independientemente de los tiempos y lugares), al menos como posibilidad (como ser posible).

251.- En el segundo caso, la *justicia* es concebida como el resultado de las subjetividades, con sus deseos y placeres individuales, que convienen o pactan en ciertas formas de convivencia útiles para todos, en determinadas circunstancias y ante diversidad de formas de poder que tienen las partes, sin renunciar a sus deseos, proyectos y placeres individuales, aunque limitándolos. En este caso, *la justicia social es posterior al pacto*: antes del pacto social no hay justicia social, como lo afirmaron Hobbes y los empiristas (y la justicia moral previa, al no estar respaldada por la fuerza, no tiene ningún valor). Esta posición posee *supuestos más históricos y empíricos*, esto es, prescinde de la consideración de cómo es el ser natural de las cosas y la racionalidad de las personas; y acentúa el hecho de que las personas de una sociedad deciden establecer y aceptar mutuamente ciertas normas como derechos porque es lo más útil; y esta utilidad es la base de la justicia social; pero la utilidad, al ser análogamente común, no es egoísta e individual, sino una búsqueda de un bien común. Por la aceptación de estas normas, se establece un pacto o contrato social y las personas se convierten en socios y la sociedad en civil.

252.- En esta conclusión de nuestra investigación deseamos proponer una interpretación que *intenta conciliar las dos posturas anteriores*.

En todo pacto social, hay personas que, aun con sus limitaciones, *conocen* lo que son las cosas, los acontecimientos y personas en tiempos y lugares determinados (y este es un elemento que trasciende a cada persona particular, pero es también histórico e intersubjetivo del conocimiento y de la justicia); pero se requiere además, en ellas, el *re-conocimiento* de lo que las cosas, acontecimientos y personas, en las circunstancias históricas concretas, son (y este es el elemento que exige la presencia fundamental objetiva de las personas o sujetos realizando un pacto de aceptación sobre lo

---

<sup>361</sup> GARCÍA, D. *Sobre la posibilidad de pensar la sociedad civil en Intersticios*, 2005, n° 22-23, pp. 13-38. Cfr. AMOR, Claudio (Comp.) *Rawls post Rawls*. Bs. As., Prometeo, 2006.

que consideran justo en diversas épocas y lugares).

Sin negar ni afirmar un elemento metafísico en las personas, la cuestión -tanto práctica como teórica- se centra, en nuestra perspectiva, en la manera de considerar cómo a través de los tiempos y lugares, esas personas se consideran personas.

253.- Desde nuestro punto de vista, las personas no son ni plenamente racionales y altruistas en sus conductas, ni solamente buscadoras utilitarias del placer o interés personal o subjetivo. La *idea de naturaleza humana*, para los fines de una teoría de la justicia social, no requiere una idea metafísica compartida por todos los socios; sino que nos es suficiente una construcción social consensuada, abierta a críticas posteriores. Tanto la idea de naturaleza humana, como la idea de justicia social son una construcción que surge de la reflexión de lo que somos o podemos ser, y cada sociedad o época propone la suya<sup>362</sup>. En la práctica -y en la elaboración de una teoría-, las personas de esas sociedades tampoco pueden esperar que *todos* los humanos (futuros socios) se pongan de acuerdo sobre una única concepción de la naturaleza humana.

Las sociedades humanas no están fundadas sobre la roca (de una teoría absoluta y metafísicamente verdadera); sino sobre una balsa atada con juncos que es necesario recomponer con frecuencia, como lo pensara incluso el idealista Platón. Si bien buscamos la verdad (la máxima verdad), debemos contentarnos con creencias compartidas y temporales, que expresamos como principios -o puntos de partida- de una Constitución nacional, también ella reformulable, según los consensos.

En esta situación, es posible prescindir de lo que sea la naturaleza humana y -sin negar ni afirmar su existencia- *asentar la convivencia social y jurídica sobre el consenso o pacto, provisorio y reformulable*, en el ejercicio vital de la libertad en la búsqueda de la verdad y la justicia. Estos dos elementos (libertad e igual justicia) son las *condiciones para pensar la humanidad*, sobre todo en la modernidad. Ser humano es sentir la *vida*, buscar -con *libertad*- cómo son, en *verdad*, las cosas (personas, acontecimientos), para reconocerlas y decidir acerca de nuestras formas de vida.

254.- La "naturaleza humana" no es lo antiguo, las tradiciones del pasado hechas normas, ni siquiera el código genético: es lo que hoy decidimos hacer con todo ello.

Lo genético, como lo social, nos condiciona, pero no nos determina. Nuestras emociones y pasiones humanas no tienen su comportamiento genético programado inequívocamente: la naturaleza (aquello con lo cual nacemos y el tiempo y lugar en que nacemos) nos condiciona, pero nos permite ser a nuestro modo.

La sociedad humana no es una sociedad de santos o iluminados, pero tampoco necesariamente de lobos. La libertad da un amplio margen para pensar las formas en que nos hacemos humanos y en que convenimos en hacernos. *La naturaleza humana es lo que somos y lo que nos hacemos*<sup>363</sup>.

---

<sup>362</sup> ROSSET, Clement. *La anti naturaleza*. Madrid, Taurus, 2004, p. 212.

<sup>363</sup> ARISTÓTELES. *La política*. Libro I, cap. 1º. SAVATER, Fernando. *El valor de elegir*. Barcelona, Ariel,

Es lógico que quien se sabe mortal ame la vida; que quien conoce el error ame la verdad; que quien conoce la injusticia aspire a la realización de la justicia; pero no es lógico esperar a que ellas sean absolutas (esto es, independientes de todo tiempo y lugar) para comenzar a amarlas y construir las. Es suficiente con que nuestras ideas sobre la verdad y la justicia, sean *universalizables*, aunque por el momento no sean universales de hecho.

Las limitaciones e imperfecciones que nuestras concepciones pueden tener, nos indican que los seres humanos somos lo que somos y, además, lo que queremos o aspiramos a ser; somos el presente, pero también el pasado y el futuro: presente finito y apertura ilimitada: realidad e idealidad; y entre ambas, surge la moralidad, el reconocimiento de lo que se conoce.

255.- El conocimiento, como la justicia, posee, pues *un elemento objetivo* -de conocimiento en tiempos, lugares y costumbres, que luego algunos se concretarán en una norma jurídica- y *un elemento subjetivo* -de toma de conciencia y de voluntad libre, que intervendrá en la formación de consensos para formular una norma jurídica aceptable por la mayoría-; y solo en la interacción entre ambos surgen tanto el conocimiento que busca ser verdadero, cuanto la justicia social, esto es, el reconocimiento de la igualdad de derechos humanos, individuales y sociales.

Como dijimos, estos derechos no son, de hecho, universales, pero sí *son universalizables en la medida en que los demás los admitirán como verdaderos y se extienda el consentimiento de los socios*.

En este contexto, los derechos universales (mejor sería decir *universalizables*) son compatibles con otros modos sociales de vida, esto es, con todos los que consienten en incluirlos en los pactos sociales que realizan. Sin imponer una concepción metafísica del valor de la persona<sup>364</sup>, sin embargo, es estimable como *mejor una concepción de la persona que incluya -en iguales condiciones- a más personas* que otra que incluya -en iguales condiciones- a menos, o excluya a un grupo; y es preferible una concepción

---

2004. p. 173.

<sup>364</sup> Al hablar de "persona", se debe definir qué se entiende por persona. Estas definiciones pueden incluir o excluir dimensiones trascendentes, atemporales o bien reducirse a una concepción histórica y empírica de la misma. La concepción sociopolítica de la persona, puede *prescindir (sin negar)* de esas dimensiones: lo que le importará será el concepto de persona que adquiere consenso social y es aceptado (expresa o tácitamente) en la admisión de un pacto que termina estableciendo normas jurídicas y sociales sobre la forma de considerar a las personas. Si se admite este contexto, es posible *la diversidad y la pluralidad no contradictoria de formas de vida en una sociedad civil*. Si hubiese que optar por un elemento común y un derecho común (transcendental), nos parece hoy, que no puede ser otro que el bien y derecho a la vida de cada socio: luego, históricamente, en la búsqueda de la verdad, y en la pugna de poderes y circunstancias este derecho tomará diversas formas. Pueden convivir, en esta sociedad civil, socios con diversas concepciones filosóficas, religiosas o culturales de la persona. Individualmente algunas mujeres podrán, por ejemplo, considerar digna o indigna una vida lesbiana, pero lo que es social y jurídico se establece por el consenso que esta forma de vida ha logrado y su concreción en las normas jurídicas, siempre revisables. En el nivel individual, mi concepción de lo bueno no se impone como una norma absoluta. Cada persona podrá *proponer, pero no imponer*, a la sociedad, su visión del mundo y de la persona. El consenso democrático establecerá, a través de las instituciones, las normas públicas mínimas que los socios crean y aceptan para mantener una convivencia pacífica, quedando margen para la vida privada, la cual se rige según las normas de la conciencia individual y serán movilizadoras de cambios futuros. La apertura a la constante posibilidad de revisión y la apertura a lo que verdaderamente se halle, hace de esta posición no un relativismo filosófico, sino un realismo histórico, provisorio, no dogmático ni escéptico.

que defiende una idea *más integral* de la persona, a otra que solo la considera desde reducidos aspectos (el biológico, el económico, el social, etc.).

256.- La libertad, origen de todos los derechos, no da derecho moral a que se imponga a todos -por la fuerza física- una determinada manera de concebirla y ejercerla; pero todos tienen derechos a ejercerla y se harán responsable de ello.

El ejercicio de la libertad implica *no solo tolerancia, sino la admisión de la diversidad, imparcialmente considerada*, de diferentes modos de vida libremente elegidos por los socios. La vida pública no abarca toda la vida de las personas individuales; porque el derecho, como la libertad, es lógicamente (no siempre históricamente) anterior a la vida social que surge de las decisiones de los individuos constituidos en socios, con un proyecto de vida, al menos formal o legalmente común.

Cada sociedad puede establecer también *bienes comunes materiales*; pero ello dependerá de los mismos socios y de sus decisiones acerca de compartir también bienes materiales en común. Algunos bienes comunes a todos deberán ser asegurados a todos (lo necesario para la vida humana), pues, de lo contrario, no se asegura la vida misma de los socios y de la sociedad. Hasta la sociedad esclavista aseguraba, por conveniencia económica, la vida del esclavo; hoy se busca asegurarla por un nuevo sentido humano vigente, siempre mejorable.

Por ello, las *formas históricas de gobierno* pueden ir desde un *socialismo comunista* (con un máximo de bienes comunes legales y materiales y una grandísima limitación de la libertad), pasando por un *socialismo liberal o un liberalismo social* democrático (con márgenes de libertad y con igualdad de derechos, propiedad privada y alguna igualdad de algunos bienes materiales: calles, hospitales, escuelas públicas, etc.; una sociedad con igualdad y diversidad); y hasta un *liberalismo totalitario* (donde la mayoría libremente no reconoce los derechos fundamentales de una minoría y, por lo tanto existe una grandísima disminución de la igualdad de bienes materiales). Las ideas se pueden compartir sin que su uso las disminuya; pero las acciones de los hombres con sus deficiencias y méritos son personales e intransferibles; y los bienes materiales son, frecuentemente, agotables y excluyentes.

Es pensable que ciertos tipos de bienes se logran más fácilmente en una sociedad democrática, como la libertad de expresión, y la religiosa, el derecho a un juicio justo, el derecho de voto, protección contra la discriminación racial, religiosa o sexual y un mínimo flexible de igualdad social. Todo ello puede estar protegido en un sistema político democrático y fortalecido con un sistema judicial independiente. Pero una igualdad social y económica más amplia resulta ser un problema mucho más difícil de resolver.

Ya Aristóteles advertía dos formas en que se puede ejercer la democracia (entendida en general como el gobierno de la mayoría participativa). Una, en la cual todos los ciudadanos participan en el poder, pero la autoridad pertenece a la ley (donde *nomos* es expresión de la razón o *noûs*, con vistas al bien común y a una justicia proporcionalmente distributiva). La otra forma de gobierno democrático consiste en que el poder se distribuye entre

todos y la soberanía queda en la mayoría sin retornar a la guía de la ley del bien común: en este caso, la decisión depende de la cantidad de votos y el gobierno es un despotismo popular.

“No hay verdadera democracia sino allí donde los hombres libres, pero pobres, forman la mayoría y son soberanos”<sup>365</sup>. La igualdad tiende a ser amplia en la medida en que los pobres son mayoría; pero aun la igualdad amplia no puede negar la diversidad de las minorías y reconocerla dentro del bien común. El bien común es, fundamentalmente, el bien del ejercicio de las leyes igualmente aplicadas.

La igualdad estable con libertad y democracia requiere una formación exigente, producto de la educación, y un ejercicio generador de “virtudes democráticas”. En resumen, las motivaciones personales, sin desaparecer, deben ser pospuestas al bien común. Es indispensable creer (psicología moral) que este bien común es la mejor forma en que todos son recompensados, y temer no tener éxito con otro sistema de gobierno.

“Mientras que las instituciones deben jugar un papel importante a la hora de producir igualdad social y económica, resulta que no pueden sostenerla a menos que lleguen a expresar lo que siente un suficiente número de personas”<sup>366</sup>.

Esta es una tarea fuertemente educativa, tanto formal como informalmente, con la interiorización de la autoridad del valor de la imparcialidad. Hay un margen de psicología moral, según la cual la mayoría de los poseedores se consideran receptores de ganancias bien obtenidas, o de ganancias cuyos orígenes las hacen respetables; consideran que otros han tenido menos suerte, pero que así es la vida. Pero no se tiene, en general, la misma actitud respecto de las ventajas de pertenecer a una raza o sexo dominante.

El ejercicio democrático del poder exige, por un lado, la creencia fundada en el valor de la justicia igualitaria (en el ejercicio del imperio soberano de la ley); pero, por otra parte, en el reconocimiento de fuentes de desigualdades fundadas en las habilidades y en la competencia en la vida.

“Cualquier ventaja conseguida por los mejor situados sin coste para los peor situados se considera buena, incluso si se debe a causas de las que no son responsables los receptores del beneficio”<sup>367</sup>.

257.- La libertad y la igualdad no entran en conflictos si se trata del derecho a la igual libertad o libertad igualitaria. La libertad, como todos los bienes no materiales o materializados, no es agotable con el uso de pocas o de muchas personas. El conflicto entre el derecho a la libertad y a la igualdad

---

<sup>365</sup> ARISTÓTELES, *La política*. VI, 4, 1292 a 1-7.

<sup>366</sup> NAGEL, Th. *Igualdad y parcialidad. Bases éticas de la teoría política*. Barcelona, Paidós, 2006, p. 107. Las cuestiones políticas y económicas implican también exigencias de psicología moral, dependiente de la forma de educación recibida. Subyace a estas cuestiones, no solo el tema del egoísmo o el altruismo; sino, más en general, el de lo razonable o irrazonable que son ciertas prácticas. Lo que es razonable exigir para un pobre no lo suele ser para un rico, no obstante que la igualdad existente -y no solo la desigualdad- sea ilegítima, desde un punto de vista impersonal.

<sup>367</sup> Ídem, p. 118. Lo mejor es simplemente mejor porque no se está dando ninguna desigualdad de trato, como en los casos de que uno tenga perfecta salud o un temperamento animoso, etc.



se hace patente cuando se trata de *la igualdad de bienes materiales, necesarios, escasos y agotables o perecederos*.

La cuestión de la igualdad social no se centra tanto en la *igualdad de los derechos* para todos los socios: esta cuestión es hoy generalmente aceptada; pero la *igualdad de los bienes materiales perecederos* constituye el núcleo discutible de los bienes sociales.

Todas las teorías de la justicia propenden a la igualdad. De lo que se trata luego es de considerar *cuánta igualdad* desean los socios aceptar, y *qué tipo de igualdad* (solamente formal o legal; o, además, en mayor o menor grado, materializada en bienes o recursos de uso más o menos común, en diversos grados).

“La *libertad y la igualdad* son conceptos que admiten diferentes interpretaciones o concepciones. Que pensemos que la libertad y la igualdad son ideales en conflictos dependerá de la concepción que adoptemos de cada uno de ellos. Podemos construir fácilmente una concepción de la libertad tal que entre en conflicto de forma obvia e inevitable con cualquier concepción admisible de la igualdad. Una concepción anarquista extrema de la libertad, por ejemplo, que estipule que las personas tienen que ser libres para hacer lo que deseen sin que importen las consecuencias para otros, entrará claramente en conflicto con la igualdad como lo haría con cualquier otra meta o ideal políticos. Una sociedad que no prohíba el asesinato, ni el robo, ni andar por el césped cuando se daña la propiedad común no puede ser igualitaria; ni puede ser segura, ni próspera ni poderosa ni agradable.

Podemos construir también una concepción de la libertad que tenga la consecuencia opuesta: la libertad nunca entra en conflicto con la igualdad. Si estipulamos, por ejemplo, que respetar la libertad significa permitir que los ciudadanos actúen de forma que se produzca y se proteja la igualdad entre ellos, entonces será cierto de manera trivial que la libertad y la igualdad no pueden entrar en conflicto”<sup>368</sup>.

258.- La *justicia social* es el ideal común de una sociedad, aquello a lo que aspiran idealmente los socios racionales; pero en la realidad, los socios no son totalmente racionales en sus conductas y elecciones de valores, por lo que en una sociedad conviven realmente grupos de socios con diversos modos de vida y con diversos valores. Estos grupos, no obstante, aceptan más o menos conscientemente que es oportuno, útil y justo, poner la vida y la paz como valores supremos. Con ellas es posible seguir ejerciendo la libertad y mejorar un construido ideal de creciente justicia social. La paz entonces, no es un valor último (como pensaba Hobbes y actualmente John Gray<sup>369</sup>), sino un medio para la *justicia social* (la justicia como imparcialidad, que los socios piensan, reflexionan, critican, construyen y reconocen mutuamente, en un largo, heterogéneo y mejorable proceso histórico).

Como hemos dicho anteriormente, hay *desigualdades naturales* (como el nacer sin enfermedades respecto de quien trae enfermedades congénitas; el tener un aspecto bello respecto de quien no lo tiene, etc.) que no son sociales, esto es, no son el producto de la actividad e interacción de los

<sup>368</sup> DWORKIN, R. *Virtud soberana. La teoría y la práctica de la igualdad*. Barcelona, Paidós, p. 139-140.

<sup>369</sup> Cfr. GRAY, J. *Las dos caras del liberalismo. Una nueva interpretación de la tolerancia liberal*. Barcelona, Paidós, 2001.

socios<sup>370</sup>. Cuando hablamos de justicia *social* queremos significar la justicia o igualdad equitativa, producto de la interacción entre los socios.

En la realidad social no se dará nunca, posiblemente, una única forma de entender la justicia social (en tanto es imparcialidad socio-política, no puede imponerse como un único modelo universal de normas jurídicas, por ejemplo, el victoriano o el norteamericano). El ideal de una justicia social (en tanto que es imparcialidad, termina siendo siempre también político, pues la sociedad requiere una forma de organización política), *el ideal de una constitución justa es siempre algo que hay que elaborar progresivamente*. Jefferson, pensando en la Constitución de Virginia, sugería tener una convención constitucional cada 19 ó 20 años, de modo que cada generación pudiese elegir su propia constitución, dado que una generación de hombres no puede atar a otra<sup>371</sup>. Recordemos que la Constitución, que admite una forma de gobierno democrática, es el mecanismo para que los ciudadanos (con diversidad de valores y estilos de vida) determinen, -mediante un consenso que dé unidad a la sociedad-, los derechos que se reconocen mutuamente como libres e iguales en derechos.

259.- Si bien no hay que confundir la *sociedad civil* (con ciudadanos o socios políticamente organizados mediante un pacto o constitución política, que aportan sus cuotas), con una *sociedad de beneficencia*, no obstante, ninguna sociedad (deportiva, religiosa, comercial, etc.) deja de ser humana y, por lo mismo, requiere de cierto grado de beneficencia para con los más débiles; pero más que nada se requiere *justicia en la participación* de las acciones sociales, tanto de *producción y acumulación*, como de *reparto* de las riquezas y otros bienes sociales<sup>372</sup>.

Como ya Rawls lo hacía presente, *los defectos que suelen tener las sociedades* son principalmente: a) ser fallas lamentables en la financiación de las elecciones políticas que conducen a desequilibrios en las libertades políticas equitativas; b) posibilitar la distribución disparatada de los ingresos y riquezas, que luego socavan las oportunidades equitativas en educación, en empleo, en "igualdad económica y social"<sup>373</sup>; c) carecer de elementos constitucionales esenciales para asegurar el tratamiento humano de todos los socios (como, por ejemplo, la salud de los mismos).

Es deseable que una sociedad humana tenga como finalidad el logro del ejercicio tanto de la libertad como el de la igualdad, en la justicia distributiva de sus recursos logrados como sociedad. En una sociedad humana, los socios, al asociarse, deben ponerse libremente límites en el ejercicio real de sus libertades. En consecuencia, se imponen dos principios de acción que los poderes gobernantes (ejecutivo, legislativo y judicial) deben vigilar y realizar: el de libertad y el de justa igualdad.

260.- El *principio de libertad* implica que los socios puedan obrar libremente

---

<sup>370</sup> NAGEL, Th. *Igualdad y parcialidad*. Op. Cit., p. 118.

<sup>371</sup> HABERMAS, J. – RAWLS, J. *Debate sobre el liberalismo político*. Barcelona, Paidós, 1998, p. 106, Cfr. p. 114.

<sup>372</sup> Cfr. LANDAU, M. *Política y participación ciudadana*. Bs. As., Miño y Dávila, 2008.

<sup>373</sup> HABERMAS, J. – RAWLS, J. *Debate sobre el liberalismo político*. Op. Cit., p. 114.

hasta tanto no supriman o dañen la libertad en el contexto de la igualdad de bienes y recursos sociales distribuidos: que todos puedan ser igualmente libres y responsables de decidir, hacer y poseer, en las mismas circunstancias y tiempos. La libertad no puede ser ilimitada hasta el punto de dañar la distribución equitativa de los bienes sociales obtenidos: la libertad posee *el límite moral de la responsabilidad*, el cual debe traducirse en normas jurídicas. Si bien el principal derecho humano es el de la libertad para todo ser humano; nos olvidamos con frecuencia el consiguiente *deber humano de la responsabilidad* sobre las propias acciones.

El *principio de justa igualdad* requiere, por su parte, que cada socio pueda obrar y poseer igualmente que los otros socios, siempre que no dañe la libertad de los otros socios; y se pueda realizar una distribución equitativa de los bienes justamente obtenidos. Por ello, la distribución equitativa de lo logrado en la sociedad, mediante sus cuotas o aportes societarios al Estado, no puede ser una fuente de rapiña. No nos hacemos libremente socios para robar ni para ser robados; sino en vistas a *un bien común análogamente lograble* (mediante la producción de bienes) y análogamente distribuable a todos los socios mediante servicios sociales (educación, mantenimiento de los medios de seguridad, de justicia, salud, etc.). *La sociedad civil es una sociedad regida por la justicia social*; por otra parte, no es una sociedad de beneficencia, aunque la beneficencia sea deseable.

261.- En este contexto, se mantiene el lugar legítimo de lo privado y de lo público, sin que uno suprima al otro (por lo que, por ejemplo, el servicio de salud pública no impide el servicio de salud privado).

Ese poder de obrar no siempre se realiza de la misma manera, con los mismos medios, el mismo esfuerzo e inteligencia (aunque idealmente no esté impedido), por lo cual la *sociedad humana ha sido y seguirá siendo el lugar de la igualdad en ciertos aspectos y de la desigualdad en otros*, sin que esto implique imparcialidad, injusticia, o inequidad. No obstante esto, la sociedad civil sigue siendo un lugar relativamente más seguro, más saludable y deseable, que lo que sucedería en su ausencia. Por ello también, es un lugar siempre mejorable para aquellos, y por aquellos que son más desfavorecidos y que constituyen el motor de las aspiraciones de cambio social. Es un fenómeno más bien infrecuente y raro que los que gozan de bienestar se preocupen por los que no lo poseen (a no ser que teman perder sus bienes); por ello, los cambios sociales y los nuevos derechos emergen por las presiones sociales de los indigentes del mundo.

262.- En la realidad social, el concepto de libertad y de igualdad son notablemente complejos cuando se los aplican a situaciones sociales concretas. La libertad y la igualdad son *dos conceptos abstractos*, que reciben numerosos adjetivos que los concretan o limitan: libertad e igualdad política, jurídica, económica, de pensamiento, de expresión, de religión, etc. La libertad e igualdad jurídicas son fácilmente aceptables (todos los socios son igualmente libres y responsables ante la ley, la cual debe aplicarse de igual manera sin acepción de personas), y parecen ser nociones casi metafísicas; pero la igualdad y libertad *políticas*, al adjetivarse (todos los socios pueden

igualmente ejercer el poder social de gobernar, salvo que los mismos socios pongan limitaciones a esta libertad) deben ser expresadas en sus formas de ejercicio, en condiciones históricamente determinadas. La libertad económica de comprar y vender, parece aceptable; pero requiere recaudos históricamente determinados, circunstanciados, respecto de los bienes escasos o necesarios para la vida de los que se asocian, etc. La libertad y la igualdad sociales son, pues, *construcciones históricas*, cambiantes, que empeñan a todos los socios en todos los tiempos; son estándares hechos por los socios y para los socios, directamente en asambleas constitutivas o mediante sus representantes.

263.- El mundo cultural de Occidente se ha quedado sin referentes absolutos, sin verdades últimas. Desde la modernidad, la cultura occidental, desconfiando de las verdades formales (que sólo excluyen la contradicción en el pensar y actuar), se volcó a lo empírico: a la búsqueda de las leyes naturales. Esto dio origen a las ciencias empíricas (o positivas) modernas. Pero agotado este modelo, el siglo XX sintió la necesidad de encontrar parámetros para la convivencia social y política.

Se acentuó, entonces, la percepción que una sociedad tiene, en su base, de las personas y relaciones sociales, morales y políticas. Se requería volver sobre el tema de los valores y de los juicios de valor, sobre los que se puede construir y pactar una convivencia.

Se presentaron principalmente tres posibles interpretaciones *subjetivistas*:

- a) El emotivismo (que considera que los valores son expresión de la emoción de las personas y de su aceptación emotiva);
- b) el prescriptivismo (según el cual el valor de los juicios procede de una autoridad con el poder suficiente para poder prescribir conductas aceptables);
- c) el subjetivismo (según el cual los juicios morales responden a las actitudes de los sujetos o de los grupos de sujetos, los cuales buscan la utilidad y finalmente el placer en sus vidas).

Otra mirada considera que, más allá de la inevitable presencia de los sujetos, los valores tienen, además, un fundamento en una realidad que trasciende a los sujetos individuales, lo que hace que los valores puedan considerarse como, al menos en parte, *objetivos*.

264.- Desde el punto de vista político, los valores morales tiene diversas lecturas que se derivan de las arriba mencionadas.

Los *socialismos políticos* postulan que las personas son objetivamente dignas de un derecho *igual y objetivo*; por el hecho de ser personas son el derecho subsistente; son objetivamente la sede de los derechos primeros, más allá de que los demás lo deseen reconocer o bien de que lo desconozcan por intereses subjetivos.

En la concepción opuesta, los *liberalismos* admiten que la persona, en cuanto es sujeto, es libertad individual, sede de los derechos fundamentales y generadora de legítimas o justas desigualdades.

La cuestión, para nosotros importante, se halla en integrar, en una

única visión: a) ética (que reconoce una esfera individual), b) política (que reconoce también una esfera pública), y c) concretada en normas jurídicas revisables, la libertad, la igualdad justa y la comunidad (cuya base común da fundamento a la solidaridad entre los socios).

Lo que se critica, por una lado, a los *liberalismos* es la esquizofrenia moral entre lo objetivo y lo subjetivo, que divide al individuo entre las exigencias de la ética pública concretada en normas jurídicas (que tienden a generar conductas comunitarias o colectivas), y la persecución de intereses y fines privados (propenso a engendrar conductas individuales). Lo que se critica, por otro lado, a los *socialismos* es la atenuación de lo privado ante lo público, “despotenciando” el interés en la producción, en el cambio social.

Para los autores *comunitaristas*, es imposible pensar en una fundamentación de la justicia basada solamente en una *objetividad formal*, en el principio de no contradicción entre lo que las personas eligen como normas y las conductas a las que luego deben atenerse, lo cual establece lo correcto. Para ellos, lo justo no es lo formalmente correcto, sino que *lo justo está determinado por lo bueno* que hace referencia a la vida material y social; y no solamente a la conducta formalmente adecuada a las leyes

Para la corriente comunitarista, la moral -que sustenta las bases de una sociedad-, se construye a partir de las condiciones materiales de cada una de las sociedades; y no a partir de la consideración de un sujeto racional, desencarnado, fuera de todo tiempo y lugar histórico. Lo justo es una forma de bien, de una moralidad materialmente sustentada<sup>374</sup>.

265.- La toma de posición de John Rawls ha sido un intento por prescindir de las implicaciones o supuestos filosóficos que pueden tener los derechos sociales y políticos fundamentales. En este caso, la sociedad surge, hipotéticamente del hecho teórico (Rawls escribe una *teoría de la justicia*) por la aceptación de un contrato social; pero este contrato social no es arbitrario ni el resultado de la presión de una u otra parte que tiene el poder. El pacto social es una toma de posición teóricamente razonable, porque es conveniente a todos, dado el velo de la ignorancia, en la posición original, acerca de cuál será la situación de poder que le toque concretamente en un determinado momento histórico.

266.- Para Rawls, una teoría material de la justicia es inviable. El mundo y la sociedad humana ya existen, y es imposible volver a un origen impoluto. La propuesta de volver al origen de lo que habría sido la humanidad generaría posiblemente más injusticias de las que se desea corregir.

Lo realizable es una *gradual mejora de la justicia*, a partir del supuesto de la *racionalidad* de los hombres: esto es lo razonable. Rawls supone que todos los hombres son iguales en cuanto la capacidad de razonar, y que la razón puede prescindir de las influencias de los sentimientos y deseos, sin negarlos. En este sentido, los hombres son supuestamente iguales, como lo habían pensado también Descartes y Kant. En este contexto,

---

<sup>374</sup> Cfr. BONILLA, D. *Introducción* al libro de DWORKIN, R. *La comunidad liberal*. Bogotá, Siglo del hombre Editores, 1996, p. 30.

Rawls supone el inicio fundacional del contrato social. El contrato social sería, entonces, una conclusión obligada de un correcto uso de la razón, y el que constituye una idea regulativa de la vida social. Por cierto que otros autores estiman que un contrato nunca suscripto, no tiene fuerza vinculante real.

Rawls, sin embargo, lo que desea hacer es una teoría de la justicia; y, al prescindir de las posiciones filosóficas acerca del ser de las cosas, sucesos y personas, hace un *corte epistemológico* respecto de la teoría política con supuestos metafísicos, y desea asumir una actitud razonablemente práctica (y presumiblemente histórica) que no deja, sin embargo, de ser racional y *teóricamente* imparcial, rescatando al final *el ser del contrato social* en un reconocimiento que hacen las personas, de las cosas y sucesos posibles. Pero esta teoría no soluciona la situación de injusticia histórica ya concretada y estructurada en las actuales normas jurídicas.

Es necesario, entonces, reconocer que las personas y las concepciones morales sobre la justicia están en la base de los derechos fundamentales y del pacto social (y este fue el primer intento de Rawls: fundamentar los derechos en la justicia considerada como imparcialidad, lo cual era teóricamente fundar, aun el derecho, sobre la moral); pero también es necesario advertir que no es suficiente esta base sin un reconocimiento jurídico de la justicia y de los derechos fundamentales, que haga objetivos y normativos los derechos morales de las personas o sujetos del Derecho. Este fue el segundo intento de Rawls de fundar el derecho *no ya sobre la moral*, sino en una posición de liberalismo *político*, que no aceptará una base histórica, sino una universalización del derecho por extensión.

267.- Desde el punto de vista que en esta investigación se asume, el hombre no puede prescindir de considerarse un ser que conoce, y libremente juzga y valora el ser de las cosas, personas y acontecimientos. Esto hace de la persona humana -de toda persona humana- el *derecho subsistente*, esto es, toda persona es origen y sede del derecho. Ella puede realizar ciertos actos (internos) y acciones (con manifestaciones externas) que no puede ser impedida por las demás, por lo que hace, -por ejemplo vivir y de lo que se necesita para vivir y tener la posesión del propio cuerpo- es justo, no lesivo para sí, ni para los demás.

Existe, pues, en cada una de las personas, el principio moral de un derecho universalmente válido. Se deduce de ello una concepción razonable de la justicia. Hay derechos morales primeros y universales que tienen su sede en todas las personas<sup>375</sup>, aunque su conversión en normas jurídicas se

---

<sup>375</sup> En este contexto, nadie es persona si no reconoce a los otros como personas e igualmente como posible socio. Una acción económica implica, en nuestra sociedad, una transacción jurídica y éticamente regulada; pero la relación social implica además la voluntad de los socios puesta en un bien común. Este bien común (el derecho, por ejemplo, en cuanto igual e imparcial norma para todos) no suprime los derechos individuales diversos de las personas particulares (derechos del casado, derecho del soltero, derechos de la mujer, del niño, del anciano, etc.) que aceptan formar parte de una sociedad. "La sociedad es siempre, propiamente hablando, un *medio*, y los individuos, el *fin*" (ROSMINI, A. *Filosofía del diritto*. Milano, Marzorati, 1972I, nº 1660). Si el derecho de las personas destruyera el derecho social se tendría un "ultra liberalismo", una anarquía social; si, por el contrario, el derecho social destruyese el derecho de las personas (derecho que es moralmente previo a la constitución del socio, como el derecho a la vida), traería como consecuencia el absolutismo.

logrará en un largo camino histórico de toma de conciencia de los mismos.

Sólo la libertad puede restringirse en aras de la libertad, esto es, los hombres -al aceptar ser socios en una determinada sociedad- limitan el ejercicio de su libertad y derechos para poder ejercer mejor o más plenamente, con otros, algunos derechos. Esta aceptación no es nunca definitiva, sino que cada generación tiene la oportunidad de reverla y concretarla, teniendo en cuenta derechos emergentes.

En este sentido, el filósofo del Derecho Luigi Ferrajoli, afirma:

“Son «derechos fundamentales» todos aquellos derechos subjetivos que corresponden universalmente a «todos» los seres humanos en cuanto dotados de status de personas, de ciudadanos o personas con capacidad de obrar; entendiendo por «derecho subjetivo» cualquier expectativa positiva (de prestaciones) o negativa (de no sufrir lesiones) adscrita a un sujeto por una norma jurídica; como presupuesto de idoneidad para ser titular de situaciones jurídicas y/o autor de los actos que son ejercicio de estas”<sup>376</sup>.

268.- Un derecho universal es un derecho imputable a todos por ser personas: éste es al aspecto filosófico (metafísico) de la cuestión; pero esto debe ser también reconocido por las personas históricamente y, en concreto, por los socios -políticamente considerados- de una sociedad determinada, para recibir la forma jurídica de Derecho. La garantía de hecho de esos derechos ha exigido una larga conquista y series de revoluciones en la historia de las sociedades. Desde el punto de vista racional y filosófico, los derechos se imponen a la mente como inalienables (aspecto idealista y socialista de la cuestión); pero su garantía sigue siendo una conquista histórica y concretamente jurídica (aspecto empirista y liberal de la cuestión).

“Si son normativamente de «todos»... estos derechos no son alienables o negociables sino que corresponden, ...a prerrogativas no contingentes e inalterables de sus titulares y a otros tantos límites y vínculos insalvables para todos los poderes, tanto públicos como privados”<sup>377</sup>.

269.- La concepción de Rawls, teóricamente estructurada, se funda en una *utilidad* -buscando una aceptación práctica- para todos los que se hallan incluidos en el pacto social, bajo el velo (temeroso) de la ignorancia de sus posiciones iniciales; mas el temor y la utilidad no son valores, si no suponen previamente la justicia, radicada en la sede de la persona, origen de las ac-

---

Si el hombre considera solo sus derechos y *olvida sus deberes*, cambia la naturaleza del derecho y hace que el sumo derecho sea una suma injuria. El hombre que conoce bien sus derechos conoce también los límites de los mismos y con ello, el modo de hacer uso de sus derechos. (ROSMINI, A. *Filosofía della política*, p. 173). Por ello, no es extraño constatar que nuestra sociedad contemporánea (que tanto aboga por los derechos humanos, pero olvida los deberes humanos) sea una sociedad con tanta indiferencia por las personas concretas.

Cfr. TRIGEAUD, J.-M. *Droits premiers*. Bordeaux, Bière, 2001. TRIGEAUD, J.-M. *Justice et Tolérance*. Bordeaux, Bière, 1997. TRIGEAUD, J. *L'Homme Coupable. Critique d'une Philosophie de la Responsabilité*. Bordeaux, Bière, 1999.

<sup>376</sup> FERRAJOLI, LUIGI “*Los fundamentos de los derechos fundamentales*”. Madrid, Trotta, 2001, p. 19.

<sup>377</sup> FERRAJOLI, L. *Los fundamentos...* Op. Cit., p. 21.

ciones con derecho<sup>378</sup>. Rawls establece una esquizofrenia entre la vida ética personal y la justicia política como equidad.

Desde nuestro punto de vista, estimamos más realista partir de *una concepción personalista del derecho*, radicado en la persona humana -en toda persona humana- en cuanto *ella es el derecho subsistente*, que va tomando *conciencia histórica* de sus derechos y deberes<sup>379</sup>. El análisis de la persona humana nos lleva a trascender lo que la persona humana es históricamente: la persona es más de lo que manifiesta ser en cada época histórica.

En la persona hay una dignidad metafísica: la posibilidad de un ser más de lo que es; pero sobre todo es ya la sede del derecho. Este derecho es un *bien común de todos y de cada uno*, aunque las normas jurídicas variarán históricamente en las diversas sociedades. La ética implica siempre la vida de las personas, si bien al construirse como normas imparciales de la justicia social, la ética debe ser *abstracta* respecto de los intereses, gustos y preferencias personales. Si bien no los ignora, prescinde -en su formulación- de las particularidades, algunas de las cuales podrán concretarse en normas jurídicas si los socios logran consenso y mientras lo logran; y la ética parecerá más humana cuanto más universalizable logre ser este consenso.

270.- Todas las posibilidades éticas de las personas están disponibles, pero solo se actúan aquellas que consiguen, a través del tiempo, consenso para una vida aceptable en la imparcialidad recíproca<sup>380</sup>. De este modo, *la justicia social es una ética del bien común logrado por consenso*, y convertido en normas jurídicas, sin ignorar los intereses y bienes individuales; y sin ignorar el valor de la verdad, la justicia y la bondad objetivas, que quedan como ideales a lograr, en un proceso histórico, mediante el consenso de ciudadanos que se consideran libres y con igual capacidad de decisión para dar el consenso e imponerse mutuamente ciertos límites en el uso de los derechos. La justicia social no resulta ser, pues, un egoísmo individualista camuflado.

271.- La persona está constituida, a la vez, por lo individual y por lo común, sin que un aspecto excluya al otro; por lo metafísico y lo histórico. Antiguamente se estimaba que los hombres eran individuales en sí mismos, pero hijos y hermanos de un mismo Padre (trascendente o metafísico) que los mancomunaba y les daba por igual la posesión de la Tierra, en la cual se concretaba históricamente esta sociedad.

Hoy, bajo la predominante idea de la utilidad individual, instaurada en la Modernidad, *el bien se ha privatizado* y resulta, ya casi por principio, imposible pensar en bienes comunes.

---

<sup>378</sup> Hay que reconocer que Rawls admite los "derechos individuales que inicialmente las personas se ceden... Éstos son derechos originarios, en el sentido que es aquí donde empezamos, exactamente como podríamos decir que los derechos básicos abarcados en el primer principio de justicia son originarios" (HABERMAS, J. - RAWLS, J. *Debate sobre el liberalismo político*. Op. Cit., p. 121).

<sup>379</sup> Cfr. *Declaración de los Derechos y Deberes del hombre* en la reforma de la Constitución Argentina de 1994, art. 75, inc. 22.

<sup>380</sup> DWORKIN, R. *Ética privada e igualitarismo político*. Barcelona, Paidós, 1993, p. 66.



Según Rawls, como bien afirma F. Aranda y otros autores<sup>381</sup>, dado que no se desea admitir un bien natural o de la naturaleza humana, *todo bien ha quedado reducido a lo propio del sujeto* y, por tanto, ha de ser privativo de un individuo particular. Por ello, desde el punto de vista de Rawls, *no puede existir un bien para la comunidad* de los seres humanos, pues esto significaría una imposición heterónoma del bien privado de un sujeto o grupo de éstos al resto de los sujetos autónomos, y tal imposición, según Rawls, resultaría siempre injusta. Por ello la justicia de Rawls queda reducida, en gran parte, a una justicia *política* que trata de establecer una igualdad ante la ley, y ante derechos y bienes básicos (libertades fundamentales, por ejemplo).

272.- El liberalismo de Rawls parece *no aceptar ninguna idea del bien que no esté subordinada a la idea de justicia*; pero ésta incluye tanto la igualdad como la desigualdad si ésta se justifica como ayuda a los menos favorecidos. De todos modos, el liberalismo de Rawls parece terminar negándose a sí mismo, puesto que a pesar de todas sus negativas de aceptar una concepción del bien para el hombre y para la unidad social, existen en su concepción de la justicia -y están claramente presentes en supuestos y dispositivos artificiales, tales como la posición original, el velo de ignorancia, "los bienes primarios, la neutralidad misma de las concepciones del bien, etc.-, determinados contenidos que representan una clara idea asumida del bien, contenidos que penetran de contrabando en la concepción de Rawls y de los que no se da cuenta", o bien los acepta en tanto y en cuanto entran a formar parte de la decisión política de la mayoría de los socios. Debemos recordar siempre, para no ser mal interpretado, que la concepción final de Rawls es una concepción *política de la justicia*<sup>382</sup>.

273.- Para algunos autores, el principio de la diferencia de Rawls, por el cual se deben aceptar diferencias siempre que éstas favorezcan finalmente a los más necesitados, es considerado como "una obra maestra del conformismo liberal", en cuanto presenta la exigencia de que los más desfavorecidos tengan que aceptar el orden existente, bajo la amenaza de que, de no hacerlo, caerían en peor situación. Esto parece ideológicamente legitimar las desigualdades por la presión del temor<sup>383</sup>. Sabemos que un *proceso ideológico* es aquél que, tras la apariencia de una verdad y de un bien para todos, oculta la utilidad real para algunos, que protegen sus situaciones de privilegio, lo que resulta moralmente inaceptable. Es verdad, sin embargo, que el contractualismo de Rawls, debe ser tomado como una construcción política de la justicia: su liberalismo político es un intento de construir una *justicia política*. No se trata de una justicia parcial o partidaria, sino imparcial, a par-

---

<sup>381</sup> ARANDA FRAGA, F. *Aspectos metaéticos y normativos de la crítica no liberal a la filosofía política de John Rawls* en <http://www.konveergencias.net/fraga111.htm> (12/09/06).

<sup>382</sup> Rawls entiende por "político" un marco institucional que prescinde de fundamentaciones metafísicas, dejando en las libertades individuales el tener una u otra concepción del bien o del mal. Lo político es considerado como independiente de las concepciones personales (que no se niegan, pero que quedan reservadas a las consideraciones individuales); y solo dependiente de las decisiones políticas de los socios cuando elaboran y eligen un determinado contrato social.

<sup>383</sup> Cfr. BOYER, "Alain La théorie de la justice de John Rawls", en *Lectures Philosophiques-1-Ethique et Philosophie Politique*. Paris, Ed. Odile Jacob, 1988, p. 52.

tir de un pacto social de personas libres y razonables: ese pacto, y desde ese pacto, se podrá luego corregir lo que se estime injusto.

No obstante, la posición de Rawls parece presentarnos una opción inevitable: ante dos males, hay que elegir el menor. En realidad, un mal -ni mayor ni menor, en cuanto es una injusticia, o idea de justicia, que no se desea revisar- no es elegible.

274.- En *nuestra posición*, es preferible una teoría de la justicia que tenga en cuenta tanto: a) la libertad, como b) las igualdades y desigualdades justas, y c) la comunidad, en una concepción a la vez moral (con participación de personas individuales con sus propias concepciones de lo que es una buena vida -sean éstas metafísicas o no; religiosas o no religiosas- y derechos personales) y política, con decisiones históricamente logradas por los socios, en un régimen democrático, siempre revisables. Esta decisión de los socios los hace razonables, aunque ellos no siempre lo sean.

En la realidad social, se puede pensar en un sistema perfecto (perfeccionismo), sólo como ideal: la realización de una justicia entendida como *igualdad perfecta*, en todos los sentidos (legal, material, etc.) es una utopía que *daña más de lo que soluciona*. Exigirá, además, ser injustos según la condición actual, para ser justo en la condición futura.

Lo factible, con menos daño y mejorando la situación existente, es un *progreso relativo* en el logro de la meta de la justicia social. La realización de la justicia social es un *proceso progresivo, histórico*, lento y no siempre lineal.

No se puede escindir al ciudadano de su comunidad política, ni los intereses privados de los comunitarios, lo metafísico de lo histórico, lo moral de lo político; *ni se puede prescindir ni imponer estas concepciones*, sin dañar al ser humano. Ninguna sociedad humana es pensable sin el mutuo reconocimiento de ciertos valores (bienes) morales comprensivos, incluidos en los márgenes de la libertad, la igualdad, la aceptación mutua de las diferencias, de normas mutuas de comunicación (valores -derechos y deberes abstractos- que luego políticamente las normas jurídicas definirán y redefinirán históricamente). Estos valores implican derechos y deberes mutuos que constituyen *la base del bien común social*, siempre precarios y siempre en peligro de perecer, si no logra producir un necesario consenso y estabilidad social. Los ciudadanos se construyen sobre las personas, no sin ellas. En ellas, y en su interacción, se halla el origen de los valores fundamentales.

275.- La libertad y la igualdad, aunque se dieran inicialmente, al ponerse en acción tienden a destruirse: la creciente igualdad disminuirá el ejercicio de la libertad; la creciente libertad generará una creciente desigualdad. De aquí que se requiere una constante posibilidad de no prescindir ni de imponer la libertad y la igualdad, para que ésta sea justa; y para que aquélla pueda seguir siendo libre. La libertad será, entonces, humana, si se emplea para compensar las desigualdades injustas; y la igualdad justa será humana si se la emplea para mantener la libertad: esto es posible solo en el clima de una comunidad o solidaridad moral, social y política tolerante.

El peor enemigo para obtener este logro es la *desconfianza en las instituciones* (por cierto que estas desconfianzas no suelen ser arbitrarias sino generadas por la *corrupción política*: legislativa, judicial, ejecutiva). En especial, la justicia distributiva debe vincular la libertad con la igualdad, mediante esquemas redistributivos, o programas compensatorios<sup>384</sup>. En el siglo XXI, ha crecido la decepción para con los políticos, por su impotencia para planificar el futuro y disminuir las grandes causas de la corrupción. Ante tal situación, el individualismo hipermoderno se ha dedicado a las alegrías privadas y al desinterés<sup>385</sup>.

### **Supuestos de una concepción democrática de la educación**

276.- El concepto que nos hacemos de la educación depende de una concepción de la persona y de la sociedad contemporáneamente, porque la educación es pensada como el proceso de aprender para ser personas en un contexto social.

La concepción democrática -tanto de la persona, como de la sociedad,- parece ser la que tiene más posibilidades de respetar las condiciones fundamentales de la personas humanas; en particular la de establecer, discutir y mejorar las concepciones que afectan a la libertad y a los límites que las personas se imponen recíprocamente.

Ambas -personas y sociedades- se pueden construir y mejorar utilizando el principio de aprender, corrigiendo los errores e injusticias, mediante el principio de la ética del discurso, considerado como un método estructural de intercomunicación, como lo sostienen K.-O. Appel y J. Habermas<sup>386</sup>. «*Sólo pueden pretender validez las normas que encuentran (o podrían encontrar) aceptación por parte de todos los afectados, como participantes en un discurso práctico*». Esta afirmación supone obviamente, por un lado, instituciones sociales y políticas que la hagan viable de hecho; y por otro, personas con aprecio por el valor de la democracia que, en la desigualdad y diferencia de la personas reales, busquen una igualdad que justifique el vivir como socio y construir una sociedad. En una democracia, la libertad de opinión y de expresión o discurso es necesaria pero insuficiente e imposible sin la admisión de *igualdades previas* (iguales derechos, iguales posibilidades de aprendizaje, por ejemplo; los cuales implican también algunos medios materiales, para el mantenimiento de la salud, y lo que ella requiere) que hagan, en la práctica, posible este discurso. Sin estas igualdades previas, al menos en una realización progresiva, el principio de la ética del discurso permanece en el ámbito de la filosofía idealista.

277.- Por lo tanto, para que la norma sea correcta tienen que haber partici-

---

<sup>384</sup> DWORKIN, R. *Ética privada e igualitarismo político*. Op. Cit., p. 89.

<sup>385</sup> Cfr. LIPOVETSKY, Gilles. *La sociedad de la decepción*. Barcelona, Anagrama, 2008. LIPOVETSKY, Gilles. *Metamorfosis de la cultura liberal. Ética y medios de comunicación, empresa*. Barcelona, Anagrama, 2003.

<sup>386</sup> Cfr. APPEL, Karl-Otto. *Regarding the Relationship of Morality, Law and Democracy: Point of View on Habermas's 'Philosophy of Law' (1992) from a transcendental-pragmatic* en *INVENIO* (Rosario, Argentina) 2005, n° 15, pp. 11-34. HABERMAS, J. *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Barcelona, Paidós, 1999.

pado en el diálogo *todos los afectados* por ella, y se tendrá por correcta sólo cuando la mayoría de *los afectados* -y no los más poderosos- la acepten porque satisfacen intereses universalizables. Por tanto, el acuerdo sobre la corrección moral de una norma no puede reducirse a ser sólo un *pacto* de intereses individuales o grupales, fruto de una *negociación con intereses de grupo*; sino un *acuerdo universalizable*, fruto de un diálogo sincero, en el que se busca satisfacer intereses universalizables.

Estamos acostumbrados a tergiversar los términos, de modo que identificamos *diálogo* con *negociación*, y *acuerdo* con *pacto*; y, sin embargo, las negociaciones y los pactos son estratégicos, mientras que los diálogos y los acuerdos son propios de una racionalidad comunicativa. Porque quienes entablan una negociación se contemplan mutuamente como medios para sus fines individuales y buscan, por tanto, instrumentalizarse. Se comportan, entonces, estratégicamente con la mira puesta cada uno de ellos en conseguir su propio beneficio, lo cual suele acontecer a través de un pacto.

278.- Por el contrario, quien entabla un diálogo considera al interlocutor como una persona con la que merece la pena entenderse para intentar satisfacer un bien (o bienestar) para ambos e universalizables. Por eso, no intenta tratarle estratégicamente como un medio para sus propios fines; sino respetarle como una persona en sí valiosa, que -como diría Kant- es en sí misma un fin, y con la que se desea llegar a un entendimiento para lograr a un acuerdo que satisfaga intereses universalizables.

Por eso, la persona con altura humana asume una *actitud dialógica*, lo cual implica la idea y el convencimiento -hecho estilo de vida- de admitir un principio de igualdad de trato, de diferencias y de libertad. Esta actitud supone:

- 1) Que reconoce a las demás personas como diversas, pero también como -en principio- igualmente racionales, interlocutores válidos, con derecho a expresar sus intereses y a defenderlos con argumentos.
- 2) Que está dispuesta igualmente a expresar sus intereses y a presentar los argumentos que sean necesarios.
- 3) Que no cree tener ya toda la verdad. Si alguien estima poseer ya la verdad sobre un asunto, entonces los demás son sujetos a los que hay que convencer, no personas con quienes dialogar. Un diálogo es polilateral o bilateral, no unilateral.
- 4) El diálogo supone una conducta moral: implica que ambas partes tienen derechos, que ambas partes pueden estar equivocadas, o bien, solo una de ellas, por lo que se requiere dialogar expresando las razones de la cuestión.
- 5) Que está preocupado por encontrar una solución correcta y, por tanto, por entenderse con su interlocutor. «Entenderse» no significa lograr un acuerdo total, pero sí descubrir lo que ya tienen en común.
- 6) Que sabe que la decisión final, para ser correcta, no tiene que atender a intereses individuales o grupales; sino a *intereses universalizables*, es decir, a aquello que «todos podrían querer», por decirlo con la célebre fór-

mula del contrato social de los filósofos modernos.

- 7) Que sabe que las decisiones morales no se toman por mayoría, porque la mayoría es una regla política, sino desde el acuerdo de todos los afectados porque satisface tanto lo justo como los intereses de todos los socios que desean asociarse.

Quien asume esta actitud dialógica muestra con ella que toma en serio la autonomía de las demás personas y la suya propia; le importa atender igualmente los derechos e intereses de todos los miembros -socios- de la sociedad, y lo hace desde la solidaridad tolerante de quien sabe que es hombre y nada de lo humano puede resultarle ajeno<sup>387</sup>.

### **Importancia de la educación como adquisición de una forma de vida**

279.- Ya Ortega y Gasset llamaba a los argentinos a educarnos, esto es, a llegar ser, en serio y con esfuerzo, lo que podríamos ser. Él se refería a la época en que los argentinos vivieron reforzados positivamente por las generaciones de inmigrantes. Hoy cabe lo mismo después de dos generaciones de vivir reforzados negativamente por una injusta deuda externa que, en este caso, llevó a una gran exclusión social de los que se estimaban socios, ciudadanos argentinos.

“Llega a ser lo que eres. En este sentido, el hombre argentino está desmoralizado, y lo está en un momento grave de su historia nacional, cuando - después de dos generaciones en que ha vivido de afuera- tiene que volver a vivir de su propia sustancia en todos los órdenes: económico, político, intelectual. Tal es mi convicción madurada calladamente durante muchos años. ¿...Saben esos jóvenes lo que es nacer en un pueblo que puede ser una gran nación?<sup>388</sup>

280.- Como dice Postmann, polemizando contra determinadas posiciones multiculturalistas, la misión esencial de las instituciones escolares es *crear un público que comparta valores comunes universalizables*, por encima de sus particularidades. No esperemos encontrar valores universales: es suficiente con que sean universalizables, esto es, aceptables para los demás y libremente aceptados por los demás. La escuela, al educar en los mismos valores universalizables, tiene como misión la integración y socialización política de los ciudadanos, superando (no suprimiendo) e integrando sus contextos locales, étnicos o familiares.

Hoy los grandes relatos de la modernidad -que otorgaban identidad al proyecto educativo y las bases ideológicas que lo sustentaban- han sufrido un claro debilitamiento y cuestionamiento por sus *promesas no cumplidas*. Por ello, se requiere una reformulación continua, vigente, de la misión de educación para la ciudadanía (aprender a vivir en común), sin impedir las

---

<sup>387</sup> Cfr. CORTINA Adela. “La educación del hombre y del ciudadano” en *Revista Iberoamericana de Educación*, nº 7. Cfr. [weboei@oei.es](mailto:weboei@oei.es) (20/01/06).

<sup>388</sup> ORTEGA Y GASSET, J. *Por qué he escrito “El hombre a la defensiva”* en *Obras completas*, Madrid, Alianza, 11982, Vol. IV, p. 73.

formas personales de vida<sup>389</sup>.

281.- La pretensión de pensar a la educación como un servicio público de una empresa ("*new public management*"), y la notable crisis del ideal republicano de escuela, han hecho que se cambiara el objetivo de las instituciones escolares que ofrecían una educación general básica y cuyo objetivo era crear un modo de socialización común, integrador de la ciudadanía.

Los valores propios del dominio social común (libertad, imparcialidad en la justicia, ciudadanía) se pueden llegar a distorsionar por la *introducción exagerada de elementos del mercado*, desplazándose hacia el consumo más bien que hacia la solidaridad y la redistribución equitativa; desplazándose hacia la prioridad del individuo y no hacia la idea de sociedad (y sus elementos necesariamente comunes que hacen posible la vida social).

### ***Educar posibilitando la construcción de la ciudadanía, desde la sociedad del aula.***

282.- La concepción social de la persona del siglo XIX ya no es la actual. El siglo XX, mientras preparaba una globalización en el sector económico, fogueaba como prioritaria la autonomía, individual y local, como sustituta del ciudadano y de la sociedad con bienes comunes. El ciudadano quedó redefinido como individuo que se realiza a sí mismo mediante actos de elección, siendo libre y autónomo en la medida en que puede dar un sentido a su vida a través de sus elecciones<sup>390</sup>. Esta es una realidad que debe ser constantemente pensada por los docentes y alumno aprendices: *no se debe esperar salir de las instituciones educativas para ser ciudadano*. Ya se lo es en el aula.

*El aula es una sociedad de constante aprendizaje*. Es: a) sociedad-aula y b) aula-sociedad. Es a) la sociedad metida en el aula (pues los alumnos y saberes ya están diversamente socializados al ingresar al aula; y la sociedad de padres y la sociedad política la supervisan; y b) es aula-sociedad, esto es, una real sociedad de personas en funcionamiento. Ya en los hogares y, más aún, en las aulas, talleres y laboratorios, aparecen inicialmente los conflictos sociales y las maneras de su abordaje, la construcción de la convivencia, las sanciones, las relaciones de poder, los roles sociales del mando y la obediencia, la elección de los representantes, las normativas y los problemas de su acatamiento, las opiniones diversas, la confianza y la desconfianza, la elaboración de los afectos y las manifestaciones de género, las expectativas sobre la viabilidad de los proyectos individuales y sociales o comunitarios, las formas de justificación de la conducta, las apropiaciones, los hurtos, la corrupción y los engaños, la evasión de las responsabili-

---

<sup>389</sup> BOLÍVAR Antonio. *La escuela pública y la educación de la ciudadanía: retos actuales* (Universidad de Granada). Ponencia en *II Jornadas de Educación: "Interculturalidad"*, organizadas por UGT-FETE de Córdoba en la Facultad de Ciencias de la Educación (Córdoba, 15.11.03).

<sup>390</sup> Cfr. APPLE, M. W. *Política cultural y educación*. Morata, Madrid, 1996. KYMLICKA, W. *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal a los derechos de las minorías*. Barcelona, Paidós, 1996. KYMLICKA, W. y NORMAN, W. (1994). "Return of the citizen: A survey of recent work on citizenship theory" en *Ethics*, 104, 352-381. Trad. cast: "El retorno del ciudadano", en *Agora*, 7, 5-42. On line en: [www.siembrademocracia.org.pe/biblio/kymlicka.pdf](http://www.siembrademocracia.org.pe/biblio/kymlicka.pdf). (10/05/06).

dades, la rivalidad, la construcción de la personalidad, la cleptomanía, el cuidado de la salud, la higiene, el hambre, las visiones políticas, la percepción de los diversos lugares y funciones sociales, etc.

283.- No es una “paradoja actual de la escuela laica” el que una institución que *pretendía la construcción de una identidad común*, se vea obligada crecientemente a reconocer las *identidades diferenciadas* religiosas, culturales o étnicas. Esto indica que la idea de identidad se ha vuelto más compleja: la identidad no excluye las diferencias, la diversidad parcial, dentro del contexto de la ciudadanía. Los ciudadanos son socios y como tales, son libres y socios al mismo tiempo: participan de elementos comunes y elementos individuales diferenciales.

Ya no es necesario que las instituciones escolares tengan una religión laica o una religión confesional diversa. La ciudadanía se construye sobre las diferencias de creencias; respetándolas, pero buscando *valores comunes* superiores a aquellos que explicitan solo las diferencias.

284. El *multiculturalismo* exige el respeto de una diversidad de valores epocales, regionales, culturales. Esto lleva a requerir un currículum con elementos comunes para toda la población en cuanto todos son o pueden ser ciudadanos (elemento idealista y socialista); pero también que dé posibilidad de expresión a los hechos, personajes, historia, lengua y costumbres del grupo étnico o cultural a que pertenece el alumnado (elemento empirista y liberal).

Educar posibilitando la construcción de la ciudadanía da relevancia al debate multicultural que -en principio- cuestiona la respuesta a una seudo democracia que pretenda generar una *identidad* que impida la diversidad; o a una seudo democracia que no respeta leyes comunes. En el contexto de la educación para la ciudadanía democrática, ya no es suficiente ni la sola asimilación cultural ni la mera integración acrítica.

El multiculturalismo requiere conjugar tanto la libertad necesaria para permitir expresar las identidades particulares en el espacio público, en el que se inscriben las instituciones educativas, como una concepción de la igualdad que se conjugue con la equidad, la responsabilidad, la diferencia y la diversidad<sup>391</sup>.

285.- El mundo moderno y los cuestionamientos del mundo posmoderno generan una tensión (pero no supresión) entre el ideal de derechos universales (ideal en la actualidad inalcanzado, pero irrenunciable) de la igualdad (entendida como imparcialidad en la justicia social) y el ideal postmoderno de la diferencia, integrada y coincidente con la globalización que la provoca.

La construcción de la ciudadanía, en este contexto, tiene que lograrse entre múltiples frentes, ya no sobre un terreno firme y único; aunque siempre tendiendo a ampliar el espacio público de los derechos universales para los socios humanos, en lugar de hacer posibles intentos por acotarlo.

---

<sup>391</sup> Cfr. BOLÍVAR, A. “Globalización e identidades: (des)territorialización de la cultura”. Número extraordinario (“Globalización y Educación”) de la *Revista de Educación*, 2001, pp. 265-288.

286.- Los socios son los que constituyen la sociedad y la estructuran con las leyes, mediante la estrategia de representantes elegidos. Las democracias funcionan si tienen fieles representantes de los socios que los eligen.

En este contexto, la educación no es una mercancía para uso privado y para una competencia excluyente del otro. La ley primera se halla en que los socios sean unidos.

Ciudadano no es sólo quien elige, opta, compete para acceder (comprar) a un conjunto de propiedades-mercancías de diversa índole, siendo la educación una de ellas. Educarnos para ser ciudadanos no es educarnos - sólo y primeramente- para *consumir*; sino para tratarnos como socios humanos, libres y responsables de nuestros actos; pero tendiendo a la inclusión consensuada y razonada de los socios y no a su exclusión, pues esta última opción es suicida. Una familia que mata a sus hijos no puede seguir siendo familia. No obstante, toda sociedad responsable se pone ciertos límites para poder funcionar.

Se ha dicho que estamos asistiendo a cambios significativos en la forma en que el Estado deba hacerse cargo de la educación de los ciudadanos, que altera el modelo surgido en la postguerra con el Estado de Bienestar (*the welfare state*). En una época de recesión progresiva de las funciones del Estado de Bienestar en educación, se está introduciendo progresivamente en las políticas educativas de los países occidentales una lógica de autonomía, que favorezca la elección de los padres (*school choice*), unida a una liberalización de los servicios públicos, que altera el papel del Estado. A su vez, disminuyen las políticas sociales de redistribución social e integración de los grupos más vulnerables, lo que provoca un creciente número de excluidos social y escolarmente.

La *pobreza* es pensada frecuentemente como causada exclusivamente por los pobres, y como personas irredimibles, por ser irresponsables; mas la pobreza no es solo una cuestión económica: la pobreza es intelectual (o educativa), social, cultural y no se puede esperar de personas milenariamente marginadas y empobrecidas que ahora se integren a la sociedad como socios cultos y responsables. La integración de las personas con discapacidades socialmente adquiridas debe enseñar a pescar y no dar simplemente pescados (y retener votos cautivos).

“No basta con crear instituciones decentes en las sociedades desfavorecidas y luego ya se verá si salen de la ruina (y si no lo consiguen es su problema, que pidan prestado a otros países), como propone Rawls. De lo que se trata es de velar por que todas las sociedades prosperen. Por supuesto que aquí juega un papel importante la atención al marco cultural de las sociedades pobres, pero lo que se debe potenciar desde los principios del derecho de gentes, así como desde los distintos foros internacionales es, ante todo, que las relaciones internacionales se desarrollen bajo el principio de beneficio mutuo”<sup>392</sup>.

Por ello, una de las ideas ejes que guía este trabajo es la de conside-

---

<sup>392</sup> PÉREZ ZAFRILLA, Pedro Jesús. “El derecho de gentes desde la perspectiva de John Rawls” en *Criterio Jurídico*. Santiago de Cali V. 9, No. 1, 2009-1, p. 125.



rar los hechos sociales como pluricausados y, también, con pluralidad de efectos. En este contexto, las instituciones educativas tienen una tarea humanitaria irremplazable: ellas deberían posibilitar atenuar las situaciones inhumanas, haciendo ver que otra forma de pensar y de vivir es posible y ofreciendo herramientas de mejora intelectual, cultural, social y económica. No se trata de dar una solución simplista, según la cual con enviar dinero todo quedaría solucionado<sup>393</sup>. Todo es necesario, y ninguna propuesta aislada es suficiente.

287.- Retornando a la idea de consumo que parece prevalecer actualmente, esta idea se implanta también en la “oferta educativa” que hacen las instituciones educativas.

Ya no se trata del viejo conflicto entre escuela pública y privada; hoy parece introducirse la competencia en todos los centros, haciéndoles doblegarse a las exigencias del mercado: la oferta se hace diferenciada para favorecer la demanda educativa. Mas la misma competencia exige elementos morales de respeto común.

No son las estructuras básicas de una democracia las que le dan fuerza y estabilidad, como se creyó durante mucho tiempo; sino que las virtudes cívicas y *participación activa* de sus ciudadanos son las que dan vigor democrático a las instituciones. De ahí la importancia del cultivo de la educación para la ciudadanía.

Educar para la democracia es educar ya en la democracia; educar para el ciudadano es considerarlo ya con posibilidades de serlo. Mas esta educación es un proceso: su logro no siempre está asegurado. El proceso de educación requiere que *las personas se esfuercen, se exijan, conozcan las consecuencias de sus actos y sean responsables de ellos*. No puede haber distribución equitativa si no hay, también y ante todo, producción de justicia y de bienes.

288.- Como señala Gutman, la mayor justificación para mantener un sistema de educación social, sostenido por la sociedad, es que cada estudiante pueda aprender las habilidades, virtudes y responsabilidades necesarias para el ejercicio de una efectiva ciudadanía democrática.

Ya no es suficiente tener instituciones y procedimientos democráticos. Es preciso, más básicamente, una ciudadanía educada en un conjunto de valores y hábitos que les induzca a jugar un papel activo en la defensa de lo que los constituye como socios: los valores mínimos establecidos en la Constitución y en las leyes coherentes con ella.

Esta finalidad debe unirse hoy, en nuestras sociedades actuales, con la admisión y respeto de la diferencia en las visiones particulares de vida buena. No obstante, continúa siendo un grave problema cómo hacer congruentes los valores cívicos comunes que deban configurar el currículum escolar, en modos que no anulen las visiones diferenciadas de cada grupo

---

<sup>393</sup> Para ilustrar esta mentalidad naturalizada en la cultura occidental, sólo menciono que un Rector de una Universidad, pensaba actualmente que se podía enviar un cheque a una familia de los wichis, en el chaco impenetrable argentino, no teniendo ni idea de que ellos siguen siendo aún casi totalmente nómades, sin disponer de agua potable, sin comercios ni menos aún lugar donde cobrar un cheque bancario.

cultural<sup>394</sup>.

### ***El proceso educativo en cuanto proceso crítico y fuerza moral en un contexto social***

289.- El proceso de educación formal posee varias debilidades y el fortalecerlas no resulta ser una tarea fácil: la debilidad de los estudiantes en la concentración ante los problemas (ofuscada con la imagen), la debilidad de voluntad para resolverlos (inclinada más bien hacia el placer presente y una equivocada idea de la educación entendida como juego); la falta de exigencia para un prolongado proceso lógico y para la abstracción de modo que haga manifiesto los defectos de las partes en los sistemas (sociales, económicos, políticos, etc.).

Es verdad que el aula es ya una sociedad para el aprendizaje; pero las instituciones educativas no son islas en medio de la sociedad, sino que trabajan sobre las personas ya socializadas y deben proseguir esa tarea fundamental de preparar a los socios en el aula, para una mejor y eficiente participación en una sociedad mayor, realizándose así como personas.

Ahora bien, una actitud crítica implica la conciencia de criterios o medidas, para distinguir lo que se pretende criticar. Criticar no es gritar, ni exponer los propios puntos de vista; sino presentar criterios para poder relacionar, confrontar, tomar conciencia de las diferencias para poder fundamentar y ponderar las decisiones.

Los educadores, comprometidos con la forma de vida y de gobierno democrático, se hallan entonces ante la disyuntiva de reconocer la diferencia entre vivir el mundo cotidiano (la aceptación de que al mundo lo construye la cultura oficial legitimada por los medios de comunicación, museos, cines, libros, periódicos, programas de televisión); o bien ante aquella que está sustentada a través de la memoria colectiva de los procesos históricos, que son capaces de relacionar los conocimientos con las ideologías, con el poder, con la producción, distribución y control de significados culturales. Ello implica reconocer que el ámbito donde se aprende es un espacio socializado y socializador, con muchos aspectos ecológicos, biológicos, culturales, sociales, económicos, políticos, etc.

290.- Las instituciones educativas no son depósitos puros de verdad; ni los docentes son personas privilegiadas que disponen de la verdad sobre *todos* los aspectos de la vida humana y social.

La tarea docente no consiste en transmitir verdades, sino más bien en preparar a los que desean aprender de modo que también ellos se sumen a la búsqueda y construcción de sentido, de crítica y de decisiones como *socios que comparten una vida con los demás socios*, tendiendo a una sociedad universal, planetaria, con igualdades y diferencias.

Aunque la docencia no debe proponerse imponer verdades sino buscarlas, esto implica una preparación moral en los ciudadanos que haga posible esta búsqueda. Mas los valores morales (como el reconocimiento de la

---

<sup>394</sup> Cfr. GUTTMAN, A. *La educación democrática: una teoría política de la educación*. Barcelona, Paidós, 2001.

mutua falibilidad y responsabilidad) son una condición necesaria pero no suficiente para una vida social. Ésta implica también la decisión política de todos los socios participantes acerca de cómo constituir una sociedad.

291.- Según Luis González Martínez<sup>395</sup>, los valores que con mayor frecuencia se mencionan -como inherentes al concepto de democracia- y que deberían trabajarse curricularmente como contenidos actitudinales, son:

- 1)- *Libertad* (como eje en que se finca la democracia) y *justicia* (como imparcialidad en la garantía por los valores de la vida, la relación con los demás y el desarrollo de posibilidades).
- 2)- *Participación* (como posibilidad de diálogo abierto y crítico).
- 3)- *Pluralidad* (como aceptación de las diferencias y posibilidades de ser original).
- 4)- *Respeto mutuo* (en el diálogo, mediante la aceptación de los diversos puntos de vista, planteamientos y formas de vida, sin necesariamente estar de acuerdo con ellos).
- 5)- *Diferencias* (en tanto forma de ver a los demás como personas diferentes, pero con igual dignidad).
- 6)- *Valor cívico* (como virtud de alzar la voz en favor de una causa, ante las víctimas de la parcialidad; en favor de una opinión que creemos es correcta en situación de desventaja, aún con el riesgo de perder seguridad).
- 7)- *Solidaridad* (como relación persona-sociedad en la búsqueda tolerante del bien común).
- 8) *Racionalidad comunicativa* (como discurso racional en un procedimiento democrático óptimo con el que se busca el interés común, como también los valores que han de establecer la mejorar de las instituciones comunes o como búsqueda de un modo de vivir asociado, de comunicar la experiencia conjuntamente).
- 9)- *Humildad* (en tanto reconocimiento de aquél con quien discrepo y me convence con sus argumentos de la equivocación de mi postura).

### **Paradojas institucionales**

292.- Dado que la democracia es una forma de gobierno elegida libremente por los socios que la adoptan, ella no puede ser impuesta, sin contradecirse.

Mas evitar estas situaciones contradictorias no siempre resulta fácil. Según Miguel A. Santos Guerra<sup>396</sup>, la experiencia educativa (en concreto, la situación de aprendizaje en la sociedad del aula) tiene institucionalmente un alto porcentaje de contradicciones. Ella, en efecto:

- a)- Tiene un origen casi de reclutamiento forzoso, pero pretende educar para la libertad.
- b)- De institución jerárquica que es, pretende educar en y para la democra-

---

<sup>395</sup> Cfr. GONZÁLEZ MARTÍNEZ, Luis. *Educación, valores y democracia*, en [http://www.itcr.ac.cr/revistacomunicacion/Vol\\_13\\_N1y2/educacionYdemocracia.htm](http://www.itcr.ac.cr/revistacomunicacion/Vol_13_N1y2/educacionYdemocracia.htm) (02/02/06).

<sup>396</sup> SANTOS GUERRA, Miguel A. *Democracia Escolar o el Problema de la Nieve Frita*, en *Volver a Pensar la Educación*. Madrid, Morata, 1996, vol. 1.

cia.

- c)- Como conductora heterónoma pretende desarrollar la autonomía.
- d) Epistemológicamente jerárquica en sus saberes pretende educar en la creatividad, el espíritu crítico y el pensamiento divergente.
- e)- De sexista por siglos, pretende educar para la igualdad de los géneros socio-sexuales.
- f)- De pretendidamente igualadora, mantiene mecanismos que favorecen el elitismo.
- g)- De la búsqueda de la diversidad, tiende a formar para competencias culturales comunes.
- h)- De estar cargada de imposiciones, pretende educar para la participación.
- i)- De acrítica, pretende educar para la exigencia democrática.
- j)- De aparentemente neutral, esconde una profunda disputa ideológica.

293.- Las situaciones paradójales pueden superarse con la presencia de maestros que posibiliten el involucramiento a sus estudiantes en una seria reflexión sobre temas actuales que se reflejan en los acontecimientos diarios de la sociedad circundante, en los que entra en juego -o se atenta contra- lo democrático.

Esto, a su vez, requiere una pedagogía que no rehúya encarar y discutir lo conflictivo en las aulas, capaces de distinguir los casos particulares de las cuestiones de sistema (económico, cultural, etc.). En caso contrario, se logra formar sujetos amorfos e incapaces de enfrentarse a la lucha por el bien común; y por otro lado, únicamente se incrementan los conflictos.

294.- Quedan ahora más esclarecidos los dos grandes conflictos en los que se halla la concepción de las teorías (y sus consecuentes prácticas) acerca de para qué fin se educa: ¿A partir de una finalidad idealmente elaborada sobre una concepción de lo que debe ser la persona y la sociedad? ¿O bien a partir de una finalidad elaborada sobre la realidad, históricamente condicionada para su perpetuación o mejoramiento?

El hombre es, al mismo tiempo, un compuesto de realidades y de ideales. Quien se halla cómodo con la realidad apostará a prolongarla; quien se halla incómodo con ella, debe pensar en cambiarla. En ambos casos, es la acción de los hombres lo que la constituye, ayudados de las ideas por las que optan en un determinado momento y circunstancias históricas.

En todos los casos, siempre se requiere el pensar para obrar con sentido y coherencia. *Enseñar a pensar* sigue siendo, en conclusión, el medio más universal tanto para la conservación como para el cambio de los procesos educativos.

295.- Como sostiene María Hortensia Coronel<sup>397</sup> si los objetivos educativos son fijados por la sociedad existente: la educación y la escuela se convierten en un mero aparato ideológico de las contingencias reinantes, donde el éxito educativo confirma la situación dada que le da vida en 'moneda de cambio'. El proceso educativo es entonces la base de la necesidad del es-

---

<sup>397</sup> Cfr. *Correo del Maestro* Núm. 68, enero 2002.

tado tecnocrático de realizar un orden social que la mantiene. La tendencia del Estado moderno hacia un control político cada vez más eficaz convierte a la escuela en un instrumento de la sociedad. En esta perspectiva, la escuela acaba por emparentarse con la burocracia, es decir, con un sistema reglamentado y controlable. Según Max Weber, esta organización no sólo es la forma más legal y racional de ordenamiento, sino que asigna a la escuela el objetivo de colocar a cada uno en el papel para el cual está destinado<sup>398</sup>.

Si en cambio, la interrelación e interacción de las instituciones educativas y la sociedad están en correspondencia crítica con las exigencias de la teoría y de la praxis, ello permite insertar la educación para sí (para mantener el sistema por el sistema), en la educación para algo consciente y crítico, en relación con los sistemas de vida, proponiendo de esta manera una formación del hombre capaz de *trascender las contingencias* de la situación histórico-social e incluso evitar el entumecimiento en los papeles profesionales y sociales<sup>399</sup>.

### ***Para una educación democrática en manos de los demócratas: libertad, imparcialidad y solidaridad en la diversidad***

296.- Las personas sostienen al sistema institucional y el sistema sostiene a esas personas que lo sostienen.

La democracia no es sólo una forma de gobierno; es también *una concepción de vida* que prioriza el valor de la elección individual (libertad) y de igualdad de voto, matemáticamente igual, sin acepción de personas; prioriza el principio de elegir y ser elegido para ejercer el poder político, dentro de las condiciones que los socios han establecido por consenso a través de la concreción de las leyes y sus reglamentaciones; prioriza la percepción de los socios, por la cual éstos pueden considerar que sus vidas son tan importantes para la sociedad como la de cualquier otro, independientemente de sus opiniones personales que no afectan la vida social comunitaria.

El individuo y la sociedad no se excluyen, como no se excluyen la persona y el ciudadano, lo público y lo privado; por el contrario, son condiciones de posibilidad para el recíproco crecimiento: el Estado que surge de ellos debe tratarlos con igual consideración.

297.- *Libertad, igualdad y solidaridad se hilvanan entres sí.* La libertad y la igualdad han logrado un cierto grado de institucionalización mediante leyes, en las sociedades modernas. La solidaridad se halla aún en un estado extra-institucional, porque propiamente no pertenece a lo exigido por justicia, sino a lo donado por amor o altruismo. La solidaridad surge más fácilmente en comunidades donde los sentimientos de unión son fuertes pero tolerantes, y

---

<sup>398</sup> Cfr. DAROS, W. R. *Protestantismo, capitalismo y sociedad moderna*. Rosario, UCEL, 2005. DAROS, W. *La formación civil. Un aspecto de la finalidad educativa en Perspectiva Educativa*, (Chile) 1996, n. 27, p. 35-52. daros, w. *Del discurso humano a la acción humana de enseñar en Perspectiva Educativa*. Valparaíso (Chile), n° 28, 1996, p. 173-187.

<sup>399</sup> Cfr. DAROS, W. R. *Educación y cultura crítica*. Rosario, Ciencia, 1986.

las personas pueden ponerse en la situación de sus semejantes, compartiendo una intencionalidad común.

Así como una *orquesta* no es el conjunto de músicos, cada uno tocando su partitura; sino que requiere la *intención de armonizar* con los demás (siendo la armonía el alma de la orquesta); de modo análogo, *la sociedad no es una superpersona* (con necesidades de bañarse o comer, como una persona individual); sino una diversa forma de vida en la cual lo privado no excluye lo común. La *solidaridad* tampoco es una ayuda que surge por un decreto o ley, sino por *una armonía empática y de conmiseración con los demás*, aunque a veces se concreta en normas jurídicas, si así los socios lo establecen, guiados por valores humanos universalizados. Los actos políticos (o de Estado, legalmente constituidos) no agotan los actos de vida comunal.

298.- En un Estado (unificado e integrado por una Constitución Nacional) caben muchas comunidades (que expresan formas de vida diversas dentro de lo constitucionalmente aceptado). La vida política democrática es una forma de vida en lo políticamente esencial, unificada por su constitución política, pero *pluralista en las formas de vidas privadas*; y es neutral respecto de la concepción de lo que es una buena vida que exceda lo considerado por la constitución política. En consecuencia, el contexto democrático, no exige una concepción antropomórfica de la vida comunal, según la cual todos los ciudadanos deberían vivir de la misma manera, tener los mismos proyectos de vida o los mismos sentimientos en cuestiones que hacen a las vidas privadas.

Existe una continuidad (también con diferencias) y una interacción, entre el yo y sus circunstancias; entre la acción del hombre y la del ciudadano, entre la acción ética y la acción política; entre la esfera de acción privada y la pública, en todo lo que las primeras no afectan negando la posibilidad de las segundas y el mutuo enriquecimiento. En este contexto, una *comunidad* política (o sociedad civil organizada legalmente) es más que una *sociedad* política; que una asociación que busca beneficios mutuos: es una persona moral comunitaria que posibilita el crecimiento humano de todos sus socios.

299.- La democracia no es una forma o régimen de gobierno que se rige solamente por los votos de la mayoría. Este recurso es solo parcial y práctico, útil para decidir formas temporales de actuar; pero no absolutamente de peso en otras cuestiones. La mayoría -aún siendo mayoría- no puede suprimir a la minoría, ni imponer una sola forma de pensar.

La democracia, en consecuencia, requiere de personas con autonomía (socios igualmente socios, conscientes y libres), que la sostengan y aprendan a sostenerla mientras la viven.

Se pueden concebir al hombre y a la sociedad en diversas formas, y en todas ellas está en juego una concepción del hombre y, en consecuencia y coherencia con ello, una concepción de la sociedad organizada como Estado jurídico y político. Veamos algunos ejemplos:

a) Como un *Estado autoritario* con socios autoritarios, poseedores de la verdad que es aquella con la cual ideológicamente se justifican. El idealismo de Platón es clásico en este sentido, como el resignado escepticismo de Hobbes ante la capacidad de superación del hombre. En esta concepción, con diversos matices, los gobernantes son los poseedores de la verdad; educan no a todos los ciudadanos, sino a los destinados a los altos cargos políticos. La tesis es que hay una concepción de lo bueno que es la objetivamente correcta y que, puesto que puede ser que los ciudadanos se equivoquen, entonces el Estado iluminado debe imponerla a cada cuál en la seguridad de conducir a los individuos hacia el bien. En el caso de los gobiernos absolutos, la *paz* es presentada como el bien y el valor supremo y absoluto<sup>400</sup>. El mantenimiento de la paz con cualquier medio justifica (es lo justo) toda acción del gobierno social. En este caso, la virtud del ciudadano es la obediencia al gobernante.

También MacIntyre, en nuestra época, ha utilizado el criterio de lo justo y de lo bueno para cada comunidad en cada momento histórico y la realización del individuo tiene menos que ver con la pluralidad (tener opciones entre las que elegir) que con la búsqueda de la virtud.

b) El hombre y la sociedad puede concebirse como un no participante en las cuestiones comunes, pensándose al *Estado como un ausente*, o *Estado mínimo* con relación a las decisiones privadas. Una primera interpretación liberal, -también primera en lo cronológico-, remite a la posición de Locke. El punto de partida es, como en Locke, la afirmación de la libertad de los individuos y la tesis subsiguiente de que las leyes existen para garantizar dicha libertad. El derecho a intervenir del Estado se limita a los casos en que unos individuos atentan contra la libertad, seguridad o propiedad de otros.

c) Otra concepción del hombre y del Estado considerado como la forma de organizar jurídicamente a la sociedad, se halla en creer que el *Estado y la escuela deben ser neutrales* entre las distintas opciones de vida buena, y deben preservar el derecho de cada individuo a elegir de manera racional entre ellas. El fundamento de esta concepción es que nadie tiene derecho a actuar en base a la consideración de que su concepción de vida buena es superior a la de otros. He señalado que ésta es la teoría que, en principio, parece más declaradamente liberal, porque efectivamente pone en primer lugar el derecho de los individuos a guiar y dirigir plenamente su propia vida.

d) Ante la dificultad de dirimir qué es verdadero o absolutamente falso y negativo, la propuesta del *liberalismo político* de Rawls, como un *Estado prescindente de problemas metafísicos*, parte de considerar que sería bueno dejar de lado las verdades religiosas y los ideales de perfección humana, e intentar justificar las cuestiones más básicas de la justicia sobre fundamentos ampliamente aceptables para la gente razonable. Por ello, el

---

<sup>400</sup> Cfr. GRAY, J. *Las dos caras del liberalismo. Una nueva interpretación de la tolerancia intelectual*. Barcelona, Paidós, 2001.

liberalismo político *no depende de tomar una posición acerca de la vida buena* y consecuentemente no aspira a enseñar a los niños cómo vivir autónomamente, puesto que este no es un requisito de buena ciudadanía. De ahí que el liberal político entienda que su postura se adecua mejor a la *diversidad social* que el liberal comprensivo que está comprometido con una concepción de la vida buena, como una vida de autonomía e individualidad. En este sentido, el Estado prescindente no es totalmente un Estado neutral.

e) Se puede pensar también al hombre y a la sociedad como originadores y sostenedores de un hombre, de *una sociedad republicana y de un Estado con una forma de gobierno democrática*, que se ejerce mediante sus representantes. La concepción republicana acentúa la división y el control mutuo de los poderes, la preocupación por las cosas públicas, para el servicio comunitario y el resguardo de la libertad individual en diálogo con los demás socios. La democracia es más que un sistema de organización del poder político. Frente a una concepción formal de la democracia, Dewey mantuvo que era un modo de vida que sólo era posible sostener si los miembros de esa sociedad hacían suyos los valores y las actitudes democráticas. Por tanto, para Dewey, la democracia dependía no sólo de la adopción de determinadas leyes sino, sobre todo, del fomento de las actitudes de participación, deliberación, espíritu de diálogo, colaboración, etc. Y, dado que partía de una concepción del ser humano como un ser plástico, moldeable, la extensión de los valores democráticos dependía en una medida importante de la escuela. Este punto de vista lo defiende Dewey en su libro *Democracia y Educación*.

300.- Dewey acentuó el aspecto democrático de las formas de vida, pero no tanto el caracterizarlo como una comunidad que persigue un conjunto de *propósitos públicos republicanos*. La acentuación en las cosas públicas resalta el "respeto mutuo cívico" y hace referencia a tomar en serio las ideas de los otros. La idea republicana remarca la idea de preocuparse por preparar críticamente a los ciudadanos para la participación en la gestión y control de las cosas públicas, y no solo en la libertad individual. El cultivo de la reflexión y de la crítica (la claridad de los criterios con los que se juzga) es un antídoto contra el escepticismo y el dogmatismo<sup>401</sup>.

Como argentinos vivimos en un Estado que quiere ser republicano, representativo, federal con formas de gobierno democráticas: la democracia, entonces, requiere su propio cuidado.

301.- Dado que no hay una verdad dada, es necesario potenciar su búsqueda colectiva y racional, rechazando las pretensiones de quienes quieren imponer la suya a cualquier ciudadano. El apoyo a esta manera de entender la democracia y la educación democrática ha de provenir de una perspectiva contingentista, contextualista y **falibilista** de la realidad y del ser humano. Es esta falta de fundamentos, esta arena débil sobre la que se asienta la

---

<sup>401</sup> Cfr. GUICHOT V. *Democracia, ciudadanía y Educación: Una mirada crítica sobre la obra pedagógica de John Dewey*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2003.



democracia, la que hace establecer esa estrecha vinculación entre democracia y educación, y la que proporciona la fuerza normativa para la educación en vistas a una ciudadanía democrática.

Como dijimos, una educación democrática implica también una concepción del ser humano y de su forma social de vida. Ella refuerza y potencia la deliberación y los valores que la hacen posible: diálogo, participación, no discriminación, no represión absurda. Entendida así, la democracia comporta una suerte de idealismo moral, puesto que contiene un modelo de ciudadano, un modelo de hombre libre y racional, con sentimientos pero capaz de ordenar su vida, que sin embargo ha tenido y tiene diversas formas de concreción en diversas sociedades concretas.

El liberalismo no es visto como el poseedor de la verdad y tolerante del error de otras formas de vida. La educación democrática implica la posibilidad de prepararnos para una convivencia en la *diversidad* de grupos étnicos y sociales. Porque en el sistema de vida democrático, la verdad y la justicia social (concretada en normas jurídicas) se halla en la existencia y respeto mutuo del ejercicio de la libertad, que, sin embargo, es capaz de ponerse mutuamente límites y reconocer a los demás. En este contexto, una sociedad puede ser democráticamente justa con igualdad (jurídica, convenida y renovada por los socios) y con desigualdad (real, física, donde cada persona es realmente diversa de las otras).

302.- Tanto por razones filosóficas (¿quién da garantías de poseer la verdad?), como por razones históricas (la historia ha sido ya testigo de los horrores que ha supuesto el afán por intentar imponer por la fuerza el bien y la verdad a los demás), el hombre se puede considerar legitimado y obligado moralmente, desde la escuela a promover; a) la sensibilidad hacia la diversidad de medios; b) de culturas, sentimientos, ideas y valores; c) hacia el respeto a la libertad y la dignidad de todos los seres humanos.

La actitud crítica, que la escuela ha de promover en contra de las tendencias existentes en nuestra sociedad, tiene un fundamento legítimo en el análisis racional de aquellos valores que son fundamentales en nuestro ordenamiento social, los valores de libertad e igualdad en los que se basó el viejo liberalismo, pero integrados en valores preocupados también por las cosas públicas.

A la pregunta sobre *la posibilidad de educar para los dos valores, el de la libertad y la justa igualdad*, cabe responder que no solo es posible, sino también necesario para asegurar el sentido básico de los seres humanos, individual y social a la vez:

“La libertad es el valor supremo del individuo respecto del todo; y la justicia es el bien supremo del todo en cuanto compuesto por partes; o, en otras palabras, la libertad es el bien individual por excelencia y la justicia es el bien social por excelencia”<sup>402</sup>.

303.- En nuestra propuesta, el concepto de igualdad sigue siendo abstracto, si no lo acercamos al concepto de justicia. Por ello, la respuesta so-

---

<sup>402</sup> BOBBIO, Norberto. *Igualdad y libertad*. Barcelona, Paidós, 1993, p. 59.

bre el valor de la libertad e igualdad, se contextualiza mejor si nos preguntamos por la *libertad y la justicia* (o *justa igualdad*, habiendo lugar para las diferencias). Que dos cosas o personas sean físicamente iguales entre sí (si pudiese darse: clones humanos) no es ni justo ni injusto. La igualdad o desigualdad física constituyen un hecho físico; pero la justicia es un hecho moral que se concreta en normas de vida e implica una construcción libre y responsable.

La justicia conmutativa tiene lugar en la relación entre las partes; pero la justicia distributiva tiene sentido y lugar en la relación entre el todo y las partes, convirtiéndose en una cuestión fuertemente social.

La dupla conceptual "libertad e igualdad" da lugar a innumerables discusiones; pero la dupla "libertad y justicia" parece ser más realista, menos discutible, aplicada a los seres humanos. La discusión, entonces, se ciñe al modo de entender la sociedad: la forma en que queremos ser socios y las condiciones que se deben tener presente para ello.

Entre los socios, *la justicia conmutativa* es bilateral, recíproca e igualitaria o equivalente; pero *la justicia distributiva* implica una relación unidireccional y multilateral atributiva, solidariamente necesaria para mantener y mejorar el funcionamiento estructural de la sociedad en su conjunto. La justicia *conmutativa* se refiere al mantenimiento de la proporción formal de las partes en una interacción; la justicia *distributiva* se refiere a las condiciones estructurales respecto del contenido de lo que se interactúa. Se da el caso, en todo sistema jurídico, de que las normas envejecen y devienen injustas si se las aplica conmutativamente, ojo por ojo y diente por diente. La *equidad* requiere, entonces, la consideración de lo que se distribuye para hacer menos irritante la injusticia, que deberá ser corregida.

304.- La expresión "igualdad para todos"; o bien, "todos somos iguales" contiene una carga emotiva y abstracta. "Todos somos iguales" es una expresión idealista: nos hacemos *la idea* de que todos los hombres son iguales; pero *en la realidad* no lo son, aunque se desee que lo sean. Es más; físicamente nunca podrán ser los hombres iguales, porque en la realidad -por ser realidad- requiere que una persona no sea -ni pueda ser- otra.

Con la expresión "todos somos iguales" más bien se debe entender, en la realidad, "todo debe ser socialmente justo". En este caso, justo no es sinónimo de igual, sino del reconocimiento de cada cosa, persona o acontecimiento por lo que es, en cuanto es. "Justo" se opone, entonces, a un tratamiento engañoso, fraudulento; a la exclusión de toda discriminación arbitraria; a parcialidad. "Justo" no se refiere a la posesión de algo físico (no aceptamos ser físicamente iguales, ni al hacer un contrato exigimos que todos los socios sean físicamente iguales, o con igual salud, o iguales posesiones; o que todos piensen de la misma forma sobre determinadas cuestiones personales). La sociedad es el lugar de justas igualdades y de legítimas desigualdades. *El igualitarismo total es absurdo e incompatible con el ejercicio de la libertad*. El ejercicio de la libertad -que es el derecho fundamental de la persona- podrá ser mutuo, libre y conscientemente limitado, pero no suprimido, sin ser injusto.

305.- Con la libertad de los socios, es posible pensar que -si lo desean-, pueden ir suprimiendo situaciones de injusticia social. Pero, para esto, es fundamental que los socios sean educados (generando en ellos una personalidad capaz de resistir a las frustraciones); y tengan posibilidad de informarse sobre lo que sucede en una república y de expresar públicamente sus ideas.

“En nuestra desigual sociedad, la fuente más destacada de desigualdad de acceso es la desigualdad de riqueza. Si los recursos se distribuyen de forma más equitativa, la influencia mejoraría automáticamente para gran número de ciudadanos. Sin embargo, si la gestión económica de los medios de comunicación sólo proporciona el acceso a la audiencia pública a quienes invierten o trabajan en esa industria, los objetivos de la agencia de la democracia exigirán entonces que se garantice o se proporcione de otra forma el acceso de los ciudadanos en general”<sup>403</sup>.

La desigualdad de riqueza genera también una desigualdad de influencia y de impacto, en el ámbito democrático, que puede ser balanceado con un equitativo acceso a los medios de comunicación que haga manifiesta los posibles riesgos y las posibles intenciones ocultas de las partes. Se debe tener presente que la *pobreza del socio pobre* no es sólo una pobreza económica, sino total: suele ser ignorante o con bajos niveles de educación formal; con incapacidad para prever situaciones complejas; jaqueado en su salud, escaso de tiempo si trabaja mucho y gana poco; sin relaciones sociales influyentes, etc.

306.- “Acción justa” menciona una *forma de reconocimiento social* (el cual implica el uso de la inteligencia que advierte la verdad y de la voluntad que libremente la reconozca). La justicia social es, *ante todo, una justicia formal* (una forma de proceder social igualitaria ante la ley); luego, desde esta justicia formal, los socios pueden convenir en *aceptar mutuamente crecientes márgenes de igualdad en el ámbito real* (por ejemplo, con crecientes bienes iniciales para todos los socios; con igual posibilidad de ingreso a los sistemas educativos, de salud, etc.).

La *justicia -en sentido subjetivo-* es una virtud o fuerza o capacidad que tienen algunas personas que conocen, y reconocen las cosas, personas y acontecimientos tal cual son los conocidos. En *sentido objetivo, la justicia* se concreta en el derecho, y éste en las normas jurídicas de una determinada sociedad. En este segundo sentido, la igualdad social es una igualdad *jurídica y formal*: la forma igualitaria de tratar y aplicar, en las relaciones sociales, los derechos sin acepción de personas, imparcialmente.

307.- Se trata de una *igualdad ante la ley, para obrar, ser protegido, etc.*: es solo una forma históricamente determinada de igualdad en el derecho. Se trata de una forma de obrar no despreciable (que limita la prepotencia, el arbitrio, el abuso de poder), aunque ella sola no soluciona todos los problemas humanos. La sede del derecho está en las personas y en el justo uso

---

<sup>403</sup> DWORKIN, R. *Virtud soberana. La teoría y la práctica de la igualdad*. Op. Cit., p. 222.

de su libertad en relación con las demás personas.

La "igualdad ante la ley" contiene, al menos, dos aspectos: a) la igualdad jurídica: *igual derecho a tener derecho* (todos los socios están dotados de igual capacidad jurídica; a no ser esclavo, o secuestrado, por ejemplo); b) *igualdad al reconocimiento de distintos derechos* (por ejemplo, el derecho del casado y el derecho del soltero; del propietario de determinados bienes materiales y del que no lo es).

Por todo ello, más que educar para la libertad y la igualdad (en abstracto), se debe *educar para el justo uso de la libertad y para la equidad, entendida como imparcialidad*, o sea, para la justicia que se aplica a todas las cambiantes circunstancias históricas en el trato recíproco. Mas todo ello, no quitará diversas formas físico-reales y justas de *desigualdades* entre los hombres, origen del uso de la libertad de las personas; ni se puede suprimir esa justa libertad sin convertirla en injusticia moral.

Nos agrada, pues, repetir que la sociedad es *el lugar de las igualdades sociales* (derechos, aplicados sin acepción de las personas) y *de las desigualdades físicas*, (que no son injustas porque no intervinieron los hombres para producirlas; como el nacer sin enfermedades respecto de otros sí nacen con ellas); e *incluso con algunas desigualdades sociales justas* (producto del diverso uso legítimo de la libertad). Ante estas diferencias no cabe la envidia, sino la emulación.

El ideal del ejercicio del poder social (que surge de los socios en interacción y es ejercido legalmente por el Estado) requiere tanto de la libertad como de la justa igualdad social. Cuando una de ellas aumenta tiende a suprimir a la otra. Ahora bien para mantener este equilibrio existe el recurso de la justicia social distributiva que puede y debe ejercer el Estado, para con los discapacitados inocentes, para que se mantenga la sociedad con una forma de vida justa y humana.

308.- Los bienes que produce una sociedad pueden ser devueltos a los socios de diversas maneras. Si esos bienes se distribuyen como bienes que sean *recursos estructurales para todos los socios*, entonces se pone a todos los socios en una igualdad distributiva y solidaria: no se trata de dar más bienes (más pescados) sino de posibilitar mayores y mejores posibilidades de producción (aprender a pescar). Entonces la libertad se convierte en un aspecto de la igualdad: *la igualdad de distribución estructural y equitativa de recursos de una sociedad* (mejores posibilidades de educación -que redundará en mejor capacitación, posibilidad de empleo, etc.- para los socios; mejores condiciones de salud, mejores condiciones de administración de la justicia, etc.) es la mejor garantía para que pueda seguir habiendo márgenes crecientes de libertad para todos los socios.

El sólo aumento creciente de libertad, sino tiene en cuenta el reconocimiento de los demás, se convierte en impunidad y descalabro de una sociedad.

La igualdad social, distributiva y equitativa, de bienes-recursos estructurales, para con todos los socios se convierte en la *justicia social por excelencia* en la relación de los socios para con la sociedad en su conjunto; y en particular para el gobierno que expresa los deseos de los socios que

desean seguir manteniendo una sociedad con ejercicio de la forma de gobierno democrática. Esta forma de justicia social equitativa de recursos estructurales no suprime la libertad individual y el crecimiento también individual de los socios, mientras posibilita que estructuralmente esto pueda seguir sucediendo. La sociedad civil no debe convertirse en una sociedad de beneficencia, sino de capacitación de los socios menos capacitados, deseosos de integrarse en el mantenimiento de la sociedad. En este contexto se da, entonces, una realimentación de la sociedad como estructura con los socios particulares (que son solidariamente capacitados) y un aporte de éstos para el mantenimiento del sistema social. No debe entenderse a la solidaridad como una ayuda caótica, desorganizada, meramente emotiva

309.- Debemos ser conscientes de que el sistema democrático sigue siendo utopía: un ideal que aún no se ha alcanzado y que está siempre en manos de los socios soberanos establecer el grado de participación que desean tener para lograr -o mantener- un equilibrio -siempre precario- entre libertad e igualdad.

“Desgraciadamente, la libertad y la igualdad suelen entrar en conflicto: a veces, la única manera efectiva de promover la igualdad requiere ciertas limitaciones de la libertad, y a veces, las consecuencias de promover la libertad van en detrimento de la igualdad. En estos casos, el buen gobierno consiste en alcanzar el mejor equilibrio entre esos ideales en competencia, pero diferentes políticos y ciudadanos defenderán equilibrios distintos”<sup>404</sup>.

La democracia no es un sistema de gobierno perfecto; sino en constante construcción y permite seguir aprendiendo. Posiblemente, la igualdad absoluta no es posible ni deseable; el pueblo de los seres humanos reales está poblado de conflictos, de lucha de intereses, de lucha por el poder y por el placer; por esto, la democracia está *siempre en tensión constante y en proceso de rectificación*, de construcción. Estas fluctuaciones históricas introducen también, transformaciones en su paradigma. En este contexto, la *educación* es de capital importancia, en cuanto es un proceso, tanto formal como informal, para generar capacidad de participación social, de libertad de pensamiento y búsqueda, para todos los socios, de igualdades compatibles con la libertad.

“...La democracia es un proceso, una realidad en devenir; jamás un hecho adquirido, sino en proceso constante de construcción. Pero esto no puede llevarse a cabo sin condiciones; debemos entender la democracia como la posibilidad para todos los seres humanos de ser ciudadanos y de ejercer su derecho de participación, en todos los dominios que orientan la vida colectiva. La democracia electoral es cierto una conquista social, pero no representa más que un aspecto de la democracia...”<sup>405</sup>

310.- La justa igualdad y la libertad, en el mejor de los casos, se incluyen.

---

<sup>404</sup> DWORKIN, R. *Liberalismo, Constitución y Democracia*. Buenos Aires, La isla de la Luna, 2003, pp. 18-19.

<sup>405</sup> HOUTARD, Francois. *La démocratie et le marché*. Paris, Cahier du Sud, 1999, p. 25.

La justa igualdad incluye la igualdad de libertad entre los socios; la igual libertad de los socios incluye la libertad para la justa igualdad de recursos a fin de ejercerla equitativamente.

En conclusión, y en principio, en caso de conflicto entre los derechos al ejercicio de la libertad y al ejercicio de la búsqueda de igualdad en los recursos de los socios, la preferencia democrática se halla en el *uso de la justa libertad para fomentar la justa igualdad*, y en *el ejercicio de la justa igualdad para proteger la justa libertad*, de modo que ni una suprima o desproporcione a la otra, porque las dos son igualmente necesarias, para una vida humana igualmente deseable.

Más que ver, entonces, un conflicto de incompatibilidad entre la libertad y la igualdad, se debería enfocar el tema como *compatibilidad entre la libertad y la justicia* individual y social.

La tradición que ha dominado en Occidente, en los últimos siglos, acepta el principio de racionalidad, de libertad (en las personas) y el principio igualitario en las formas de vida de los socios, *en abstracto*. *En concreto*, la racionalidad depende de las tradiciones (y del poder en juego), la libertad y la igualdad se adjetivan diversamente (libertad e igualdad física, económica, educativa, política, religiosa, justa, legal -justicia-, etc.). Es desde la libertad de cada socio (y de su uso del poder) que cada socio puede o quiere limitar el uso de su libertad para posibilitar la igualdad distributiva de recursos, teniendo igual consideración por cada socio en determinadas y precisas circunstancias (equidad); pero también es desde la igualdad distributiva de recursos que se puede ampliar el uso de las libertades para todos en determinadas circunstancias. El uso de la libertad tiende a generar legítimas diferencias, pero la igualdad distributiva de recursos tiende a mantener la justa igualdad para la igual libertad, en una sociedad democrática que es el lugar de algunas igualdades y desigualdades legítimas.

Ésta es la propuesta teórica la cual sirve para guiar decisiones racionales, aunque sabemos que las personas no son totalmente racionales. No podemos olvidar que el holocausto judío se realizó en una de las naciones europeas, al parecer, más racionales y esforzadas en la producción de bienes. Las formas de vida no pueden establecerse, por ello, desde un texto: son, además, el objeto de la lucha y la tarea, amigable – no amigable, de los socios (de sus poderes, de sus decisiones, de sus valores económicos y morales, de sus tradiciones, de sus apreciaciones y desprecios culturales) en el transcurso de los tiempos, en proceso de construcción de consensos o pactos sociales. Desde la igualdad de consideración (o igualdad ante la ley) para los socios, a la justa igualdad de recursos materiales (manteniendo la libertad de las personas que es fuente de todo derecho), todo ello es el objeto de esa tarea, siempre posible, estimulante y siempre precaria.

Y para ello hay que educar, esto es, posibilitar aprender en la inestable estabilidad de las vidas individuales y sociales, en el intento de superar la fecunda subjetividad inicial y creativa, para llegar a consensos sociales racionalmente motivados, democráticamente discutidos y discutibles, en medio de los juegos de poder, convirtiendo la justicia social en la razón de ser de los Estados y de una vida que desea ser humana.

## BIBLIOGRAFÍA

- AA. VV. *La educación para el siglo XXI*. Bs. As., Centro de Estudios Públicos, 1998.
- ACKERMAN, Bruce, *Social Justice in the Liberal State*. Yale University Press, 1980.
- ALONSO, L. – FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, C. *Consumo y sociedad líquida en la obra de Zygmunt Bauman: una recapitulación crítica en Estudios filosóficos*, 2009, 58, pp. 9-29.
- AMOR, Claudio (Comp.) *Rawls post Rawls*. Bs. As., Prometeo, 2006.
- APPLE, M. W. *Educación y poder*, Barcelona, Paidós, 1987.
- APPLE, M. W. *Ideología y currículo*. Madrid, Akal, 1986.
- APPLE, M. W., *Política cultural y educación*, Morata, Madrid, 1996.
- ARANDA FRAGA, F. *Aspectos metaéticos y normativos de la crítica no liberal a la filosofía política de John Rawls* en <http://www.konveergencias.net/fraga111.htm> (12/09/06).
- ARANDA FRAGA, F. *III Simpósio Internacional sobre a Justiça: "Justiça Global e Democracia"* en *Enfoques*, 2004, nº 1, pp. 87-98.
- ARANDA FRAGA, F. *John Rawls: el giro contemporáneo de la ética a partir de su teoría de la justicia como imparcialidad* en *Philosophica*, 2000, nº 16, pp. 61-79.
- ARANDA FRAGA, F. *La idea de "razón pública" (y su revisión) en el último Rawls* en *Philosophica*, 2003, nº 21, pp. 5-31.
- AROSTEGUI, J. – MARTÍNEZ RODRÍGUEZ, J. *Globalización, posmodernidad y educación*. Madrid, Akal, 2008.
- BARRERE, A. Y MARTUCELLI, D. "La citoyenneté à l'école: vers la définition d'une problématique sociologique" en *Revue française de Sociologie*, 1998, nº 39 (4), 651-671.
- BARROSO, J. "La autonomía de las escuelas en el contexto de cambios de regulación de las políticas y de la acción educativa: el caso portugués" en *Revista de Educación*, 2004, núm. 333.
- BARROSO, J. *Autonomia e Gestão das escolas*. Lisboa, Ed. do Ministério da Educação, 1997.
- BAUMAN, Z. *44 cartas desde el mundo líquido*. Madrid, Paidós, 2011.
- BENHIB, S. *El ser y el otro*. Barcelona, Gedisa, 2006.
- BERLIN, Isaiah. *Two concepts of Liberty*. Oxford, University Press, 1958.
- BERTMAN, M. *La ley de la gente de Rawls* en *Revista de Filosofía*, 2003, nº 108, pp. 47-67.
- BERTOMEU, María Julia. *Raíces republicanas del mundo moderno: a propósito de Kant*, en BERTOMEU, J; DE FRANCISCO, DOMÉNECH (Comps.).

- Republicanism y democracia*. Buenos Aires, Miño y Dávila, 2005.
- BOBBIO, N. *Igualdad y libertad*. Barcelona, Paidós, 1993.
- BOBBIO, N. *Liberalismo y democracia*. México, FCE, 1989.
- BOLÍVAR, A. "Globalización e identidades: (des)territorialización de la cultura". Número extraordinario ("Globalización y Educación") de la *Revista de Educación*, 2001, pp. 265-288.
- BOLÍVAR, A. "La escuela pública y los valores en el nuevo siglo" en *Perspectiva CEP*, 2000, n° 3, 33-54.
- BOUCHER, D. – KELLY, P. (Eds.) *The Social Contract from Hobbes to Rawls*. London, Routledge, 1994.
- BOURDIEU, P. *La miseria del mundo*. Bs. As., FCE, 2010.
- BOVERO, M. *Una gramática de la democracia. Contra el gobierno de los peores* Madrid, Trotta, 2002.
- BOWLES S. Y GINTIS, H. , *La instrucción escolar en la América Capitalista*. México, Siglo XXI, 1986.
- BOZA, A. y otros. *Educación, investigación y desarrollo*. Madrid, Narcea, 2010.
- BRANDT, Richard B. (Ed.), *Value and Obligation: Systematic Readings in Ethics*. New York & Burlingame, Harcourt Brace & World, 1961, pp. 230-237.
- BRANDT, Richard B. *Morality, Utilitarianism, and Rights*. Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- BUCHANAN, J. *The Limits of Liberty. Between Anarchy and Leviathan*. Chicago-Londres, University of Chicago Press, 1974.
- BUSSHOF, H. *Racionalidad crítica y política*. Bs. As., Alfa, 1990.
- CABRERA, D. *La modernidad y los límites en Estudios filosóficos*, 2009, 58, pp. 77-92.
- CADAHIA, María Luciana. "El individuo moderno: entre el animal industrial y la libertad política" en *Arbor*, 2011, Vol. 187, n° 750, pp. 734-739.
- CAMPANINI, G. Educare nella "società liquida": il ruolo e responsabilità della famiglia en *Rivista Rosminiana*, 2010, Fasc. II-III, pp. 138-150.
- CARBONELL, n. (Ed.) *Teoría del neoconstitucionalismo*. Madrid, UNAM-Trotta, 2007.
- CASTEL, R. *La inseguridad social. ¿Qué es estar protegido?* Bs. As., Manantial, 2006.
- CASTEL, L. *El ascenso de las incertidumbres*. Bs. As. FCE, 2010.
- CASTORIADIS, Cornelius. *L' institution imaginaire de la société*. Paris, Seuil, 1975.
- CHERNIAK, Christopher. *Minimal Rationality*. Massachusetts, M.I.T. Press. 1986.
- CHOMSKY, Noam – FOUCAULT, Michel. *la naturaleza humana: justicia versus poder*. Buenos Aires, Latingráfica, 2006.
- COHEN, G. A. *Rescuing Justice and Equality*. Cambridge (Mass), Harvard University Press, 2008.
- CORTÉS RODAS, Francisco. "Una crítica a las teorías de justicia global: al realismo, a Rawls, Habermas y Pogge" en *Ideas y Valores. Revista Colombiana de Filosofía*, vol. 59, núm. 142, abril, 2010, pp. 93-110.
- CORTINA, Adela. "La educación del hombre y del ciudadano" en *Revista*



- Iberoamericana de Educación*, nº 7, [www.weboei@oei.es](http://www.weboei@oei.es)
- CORTINA, Adela. *Alianza y contrato*. Madrid, Trotta, 2001.
- COURTIS, Ch. *Desde otra mirada. Textos de la teoría crítica del Derecho*. Bs. As., Eudeba, 2009.
- DA SILVEIRA, P. "Teoría rawlsiana de la estabilidad: consenso por superposición, razón pública y discontinuidad" en QUESADA, F. (Ed.) *La filosofía política en perspectiva*. Barcelona, Anthropos, 1998.
- D'AGOSTINO, Fred, 1996, *Free Public Reason*, Oxford University Press.
- D'AGOSTINO, Fred, *Incommensurability and Commensuration*, Ashgate, 2003.
- DANIELS, Norman, "Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics", *Journal of Philosophy*, 1979, nº 76, pp. 256-282.
- DANIELS, Norman. *Reading Rawls: Critical Studies on Rawls' "A Theory of Justice"*. Palo Alto, Stanford University Press, 1990.
- DARAT, Nicole. "Emancipación y democracia: una relectura de la justicia distributiva" en *Astrolabio: Revista internacional de filosofía*. 2010, nº 11, pp. 143-15.
- DAROS, W. *Los derechos individuales, el contrato original de ciudadanía y la educación según I. Kant en Vera Humanitas*. (Universidad La Salle - México) 2007, nº 43, pp. 25-72. Cfr. [www.williamdaros.wordpress.com](http://www.williamdaros.wordpress.com)
- DAROS, W. R. *Enfoque filosófico sobre el contrato social, los derechos privados y la educación en la Modernidad*. Rosario, UCEL, 2008. Cfr. [www.williamdaros.wordpress.com](http://www.williamdaros.wordpress.com)
- DAROS, W. R. *El poder natural como derecho y el contrato social de racional utilidad en Baruch Spinoza*, en revista *Pensamiento* (Madrid), 2008, Vol. 64, nº 239. Cfr. [www.williamdaros.wordpress.com](http://www.williamdaros.wordpress.com)
- DAROS, W. R. *Ética y derecho según Rosmini en Rivista Rosminiana*, 1992, F. I, p.15-27. Cfr. [www.williamdaros.wordpress.com](http://www.williamdaros.wordpress.com)
- DAROS, W. R. *La libertad individual, el contrato social y la educación según J. J. Rousseau en Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. 2006, Vol. XLIV, nº 111-132.
- DAROS, William – CONTRERAS NIETO, Miguel Ángel – SECCHI Mario. *La percepción social de los derechos del otro*. Toluca (México), Edición conjunta de CUI – UCEL – IUNIR, 2007. Cfr. [www.williamdaros.wordpress.com](http://www.williamdaros.wordpress.com)
- DAROS, W. R. *La razón pública en cuanto ámbito de igualdad, según John Rawls*, en *Invenio* nº 24, Junio 2010, pp. 27-43.
- DAROS, W. R. *La justicia como constructivismo moral en el primer Rawls en Logos*, (México), 2010, nº 113, pp. 37-67.
- DEWEY John. *Democracia y educación*, Buenos Aires, Losada, 1953.
- DEWEY John. *The Collected Works of John Dewey 1882-1953*, Southern Illinois University Press, Carbondale, 1969-1991.
- DOMÉNECH, A. *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*. Barcelona, Crítica, 2004.
- DWORKIN, R. *Ética privada e igualitarismo político*. Barcelona, Paidós, 1993.
- DWORKIN, R. *La comunidad liberal*. Bogotá, Siglo del Hombre Editores,

- 1996.
- DWORKIN, R. *Liberalismo, Constitución y Democracia*. Buenos Aires, La Isla de la Luna, 2003, pp. 18-19.
- DWORKIN, R. *Virtud soberana. La teoría y la práctica de la igualdad*. Bs. As.-. Paidós, 2003.
- DWORKIN, Ronald, "The Original Position" in DANIELS, Norman (Ed.) *Reading Rawls*. Basil, Blackwell. 1975,
- DWORKIN, Ronald. *Taking Rights Seriously*. Cambridge, Harvard University Press, 1977.
- HENRÍQUEZ, Alfonso. "Alasdair Macintyre y la crítica comunitarista a John Rawls" en *Universitas. Revista de Filosofía, Derecho y Política*, n° 13, enero 2011, pp. 97-115.
- FERNÁNDEZ ALONSO, E. Capacidades y globalización ¿En dónde queda la ética? En *Revista Facultad de Derecho y Ciencias Políticas*, 2011, n°. 114, pp. 167-180.
- FOUCAULT, M. *El gobierno de sí y de los otros*. Bs. As., FCE, 2010.
- FOUREZ, G. *Cómo se elabora el conocimiento. La epistemología desde un enfoque constructivista*. Madrid, Narcea, 2008.
- FREEMAN Samuel. "Illiberal Libertarians: Why Libertarianism is not a Liberal View" en *Philosophy and Public Affairs*, 2002, 30, 2, pp. 105-151.
- FREEMAN Samuel. "Deliberative Democracy: A Sympathetic Comment," en *Philosophy and Public Affairs*, 2000, vol. 29, n° 4, pp. 371-418.
- FREEMAN Samuel. "Utilitarianism, Deontology, and the Priority of Right," en *Philosophy and Public Affairs*, 1994, vol. 23, n° 4, pp.313-349.
- FREEMAN Samuel. *Justice and the Social Contract*. Oxford, Oxford University Press, 2006.
- FREEMAN Samuel. *Rawls*. London, Routledge, 2007.
- FREEMAN Samuel.. "The Burdens of Public Justification" en *Politics, Philosophy, and Economics*, 2007, 6, No.1, pp. 5-43.
- FREEMAN, Samuel R. (Ed.) *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- FREUND, J. *Sociologie du conflict*. Paris, Presses Universitaires de France, 1983.
- FRIEDRICH, Carl J. and CHAPMAN, John W. (Eds.) *Nomos, VI: Justice. Yearbook of the American Society for Political and Legal Philosophy*. New York, Atherton Press, 1963, pp. 98-125.
- FURTADO, C. *El capitalismo global*. México, FCE, 2001.
- GARCÍA RAGGIO, A. *La política en conflicto. Reflexiones en torno a la vida pública y la ciudadanía*. Bs. As., Prometeo, 2004.
- GARCÍA, D. *Sobre la posibilidad de pensar la sociedad civil en Intersticios*, 2005, n° 22-23, pp. 13-38.
- GARGARELLA, R. *La justicia después de Rawls*. Barcelona, Paidós, 1999.
- GAUCHET, M. Y otros (Dir.) *Nación y modernidad*. Bs. As., Nueva Visión, 1997.
- GAUTHIER, D. *Egoísmo, moralidad y sociedad liberal*. Barcelona, Paidós, 1998.
- GIANI, J. J. *Filosofía de la política*. Rosario, UNR, 2008.

- GIMENO, J. *Educación y convivir en una cultura global. Las exigencias de la ciudadanía*. Madrid, Morata, 2001.
- GIMENO, J. La construcción del discurso acerca de la diversidad y sus prácticas. *Aula de Innovación Educativa*, 1999, nº 81 (mayo), 67-72; y 82 (junio), 73-78.
- GIMENO, Javier. *El suicidio en el tránsito de la modernidad sólida a la modernidad líquida* en *Estudios filosóficos*, 2009, 58, pp. 57-75.
- GINER, S. *Teoría sociológica clásica*. Barcelona, Ariel, 2004.
- GOMEZ LLORENTE, L. Y MAYORAL, V. *La escuela pública comunitaria*. Barcelona, Laia, 1981.
- GONZÁLEZ GARCÍA, D. *¿Es la concepción de Rawls una utopía?* En *Interticios*, México, 1996, nº 4, pp. 61-69.
- GRAY, J. *Las dos caras del liberalismo. Una nueva interpretación de la tolerancia liberal*. Barcelona, Paidós, 2001.
- GUICHOT V., *Democracia, ciudadanía y Educación: Una mirada crítica sobre la obra pedagógica de John Dewey*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003.
- GUTTMAN, A. *La educación democrática: una teoría política de la educación*. Barcelona, Paidós, 2001.
- HABERMAS, J. – RAWLS, J. *Debate sobre el liberalismo político*. Barcelona, Paidós, 1998.
- HABERMAS, Jürgen. *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*. Bs. As., Paidós, 2003.
- HABERMAS, Jürgen. *Faktizität und Geltung*. Frankfurt, Suhrkamp, 1992.
- HABERMAS, Jürgen. *La inclusión del otro. Estudio de teoría política*. Barcelona, Paidós, 2004.
- HAYEK, F. A. *Hayek sobre Hayek y la fatal arrogancia*. Madrid, Unión Editorial, 1997.
- HERNÁNDEZ, José. *La política del consenso. Una lectura crítica del "Liberalismo Político" de John Rawls*. Barcelona, Anthropos, 2003.
- HESLEP, R. *La educación en democracia. La función moral de la educación en el Estado democrático*. Bs. As., Grupo Editor Latinoamericano, 1993.
- HINMAN, Lawrence M. *Ethics: A Pluralistic Approach to Moral Theory*. Harcourt, Brace, 1997.
- HÖFFE, Otfried. *L'État et la Justice. Les problèmes éthiques et politiques dans la philosophie anglosaxonne. John Rawls et Robert Nozick*. Paris, Vrin, 1988.
- HORKHEIMER, M. *Crítica de la razón instrumental*. Bs. As., Sur, 1973.
- HUME, D. *Of the Original Contract* en *Essays: Moral, Political and Literary*. Oxford. Oxford University Press, 1974.
- IBÁÑEZ, A. "Castoriadis o el proyecto de autonomía democrática" en *Areté. Revista de Filosofía* (Perú) 2004, nº 2, pp. 208-241.
- IMBERT, G. *De la licuefacción a la liquidación de las identidades en la posttelevisión. (Televisión y ambivalencia)* en *Estudios filosóficos*, 2009, 58, pp. 31-39.
- IZQUIERDO, L. M. *Rawls contra McIntyre: dos conceptos de sociedad* en *Estudios filosóficos*, 2005, nº 54, pp. 137-154.
- JARDIN, André. *Historia del liberalismo político*. México, FCE, 1989.
- KAUFMANN, A. *La filosofía del derecho en la postmodernidad*. Bogotá, Te-

- mis, 1992,
- KEMMIS, Stephen, *El currículum: más allá de la teoría de la reproducción*. Madrid, Morata, 1998.
- KOLM, Serge-Christophe. *Modern Theories of Justice*. Cambridge, Mas., MIT Press, 1998.
- KUKATHAS, Chandran. *Rawls: "A Theory of Justice" and its Critics*. Stanford, Stanford University Press, 1990.
- KYMLICKA, W. "Educación para la ciudadanía" en COLOM, F. (Ed.). *El espejo, el mosaico y el crisol. Modelos políticos para el multiculturalismo*. Barcelona, Anthropos, 2001, pp. 251-282
- KYMLICKA, W. *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal a los derechos de las minorías*. Barcelona, Paidós, 1996.
- KYMLICKA, W. y NORMAN, W. (1994). "Return of the citizen: A survey of recent work on citizenship theory" en *Ethics*, 104, 352-381. Trad. cast: "El retorno del ciudadano", en *Agora*, 7, 5-42. On line en: [www.siembrademocracia.org.pe/biblio/kymlicka.pdf](http://www.siembrademocracia.org.pe/biblio/kymlicka.pdf).
- LADRIERE, J. – VAN PARIJS, Ph. *Fondement d'une théorie de la justice. Essais critiques sur la philosophie politique de John Rawls*. Lovaina, Edition de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1984.
- LANDAU, M. *Política y participación ciudadana*. Bs. As., Miño y Dávila, 2008.
- LASLETT Peter and Runciman, W. G. (Eds.) *Philosophy, Politics and Society*. New York, Barnes and Nobel, 1962, pp. 132-157.
- LAVAL, Ch. *L'école n'est pas une entreprise. Le néolibéralisme à l'assaut de l'enseignement public*. Paris. La Découverte, 2003.
- LETTIERI, A. *Seis lecciones de política*. Bs. As., Prometeo, 2004.
- LIPOVETSKY, Gilles. *La sociedad de la decepción*. Barcelona, Anagrama, 2008.
- LIPOVETSKY, Gilles. *Metamorfosis de la cultura liberal. Ética y medios de comunicación, empresa*. Barcelona, Anagrama, 2003.
- LIZÁRRAGA, F. A.** "Rawls, la estructura básica y el comunismo" en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 2011, N.º 44, pp.115-137.
- MAC INTYRE, A. *Animales racionales y dependientes*. Barcelona, Paidós, 2001.
- MAC INTYRE, A. *Justicia y racionalidad*. Madrid, EIU, 2001.
- MACHAN, Tibor. *Individuals and their Rights*. LaSalle, Illinois, Open Court, 1989.
- MARCHART, Oliver. *El pensamiento político posfundacional*. Bs. As., FCE, 2009.
- MARQUES-CARDOSO, C. "La autonomía, los mecanismos de mercado y la democracia local" en *Revista de Educación*, 2004, núm. 333.
- MARTÍNEZ DE VELASCO, Luis. *¿Es posible un verdadero estado de derecho democrático? Jürgen Habermas y las aporías de la sociedad liberal en EIDOS: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte*, núm. 9, noviembre, 2008, pp. 198-239.
- MARTUCELLI, D. *¿El problema es social o cultural? Cuadernos de Pedagogía*, 2002, n. 315, pp. 12-15.
- MATE, Reyes. *Tratado de la injusticia*. Barcelona, Anthropos, 2011.

- MATURANA Humberto. *La objetividad, un argumento para obligar*. Santiago de Chile, Dolmen, 1997.
- MEJÍA QUINTANA, O. *De la concepción metafísica a la concepción política de la justicia como equidad en John Rawls en Revista de Filosofía* (Universidad Iberoamericana), 2010, 127, pp. 47-76.
- MILLER, D. – SIEDENTOP (Eds.) *The Nature of Political Theory*. Oxford Clarendon Press, 2003.
- MILLER, Fred Jr. *Nature, Justice and Rights in Aristotle's Politics*. Oxford, Clarendon Press, 1997.
- MORALES AGUILERA, P. *Justicia y derechos humanos: posibilidades de una reflexión desde los planteamientos rawlsianos en Convergencias. Revista de ciencias sociales*. (UAMex), 2009, n° 51, pp. 213-235.
- MOUFFE, C. *En torno a lo político*. Bs. As., FCE, 2009.
- MURPHY, Jeffrie G. (Ed.) *Civil Disobedience and Violence, Basic Problems in Philosophy Series*. Belmont (California), Wadsworth, 1971, pp. 39-52.
- NAGEL, Th. *Igualdad y parcialidad. Bases éticas de la teoría política*. Barcelona, Paidós, 2006.
- NICKEL, James W. *Making Sense of Human Rights*. Berkeley. University of California Press, 1987.
- NINO, Carlos Santiago. *The Ethics of Human Rights*. Oxford, Clarendon Press, 1991.
- NORMAN, Daniels. *Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics en Journal of Philosophy* (1979), Vol. 76, n° 5, pp. 256-282.
- NOZICK, R. *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books, 1974.
- OLAFSON, Frederick A. (Ed.), *Society, Law and Morality. Readings in Social Philosophy from Classical and Contemporary Sources*. Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, 1961, pp. 420-434.
- OLAFSON, Frederick A., (Ed.) *Justice and Social Policy: A Collection of Essays*. Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice-Hall, A Spectrum Book, 1961. pp. 80-107
- OREJUDO PEDROSA, Juan. *El comunitarismo de Taylor frente al liberalismo político de Rawls: la justicia liberal frente al multiculturalismo en Revista de Filosofía* (México), 2008, n° 121, pp. 83-104.
- ORLANDI, H. *Democracia y poder. Polis griega y Constitución de Atenas*. Bs. As., Pannadille, 1971.
- PAINE, Thomas. *Derechos del hombre*. Madrid, Alianza, 2008.
- PANGLE, Thomas L. *The Spirit of Modern Republicanism: The Moral Vision of the American Founders and the Philosophy of Locke*. Chicago, University of Chicago Press, 1988.
- PARDO, R. *La ciencia y la filosofía como saber sin ser*. Rosario, Universidad Nacional de Rosario, 1972.
- PATEMAN, C. *Self-ownership and Property in the Person: Democratisation and a Tale of two Concepts en The Journal of Political Philosophy*, 2002, Vol. 20, n° 1, pp. 20-53.
- PELÁEZ, A. – SUÁREZ, R. (Coords.). *Observaciones filosóficas en torno a la transdisciplinariedad*. México, UNAM, 2010.
- PEREIRA, G. "Virtudes cívicas procedimentales, democracia participativa y educación ciudadana" en *Areté. Revista de Filosofía* (Perú) 2004, n° 2,

- pp. 243-281.
- PÉREZ GÓMEZ, Ángel. *La cultura escolar en la sociedad neoliberal*. Madrid, Morata, 1998.
- PÉREZ TAPIAS, J. *Educación democrática y ciudadanía intercultural: Cambios educativos en época de globalización*. Córdoba (Argentina), III Congreso Nacional de Educación, 2002.
- PÉREZ-ARGOTE AGUIRRE, J. *Educación y socialización en la modernidad líquida* en *Estudios filosóficos*, 2009, 58, pp. 93-106.
- PÉREZ ZAFRILLA, Pedro Jesús. "El derecho de gentes desde la perspectiva de John Rawls" en *Criterio Jurídico*. Santiago de Cali V. 9, No. 1, 2009-1, pp. 105-125.
- PETTIT, Phillip. *Republicanism*. Barcelona, Paidós, 1997.
- POGGE, Tomas. *Realizing Rawls*. Ithaca, Cornell University Press, 1990.
- POGGE, Thomas**. "John Rawls: una biografía" en *Revista Co-herencia* (Medellín, Colombia), 2010, Vol. 7, No 12, pp. 13-42.
- POSTMANN, N *El fin de la educación. Una nueva definición del valor de la escuela*. Barcelona, Octaedro, 1999.
- PRODI, P. *Una historia de la justicia*. Madrid, Katz, 2008.
- PUIG, J. y MARTÍNEZ, M. *Educación moral y democracia*. Barcelona, Laertes, 1989.
- RAWLS, J. "L'idée d'un consensus par recoupement" en *Revue de métaphisique et de moral*, (Paris), Enero-Marzo, 1988, nº 1.
- RAWLS, John. "A Kantian Conception of Equality" in *Cambridge Review* [London] (February 1975), nº 96, pp. 94-99.
- RAWLS, John. "A Study in the Grounds of Ethical Knowledge: Considered with Reference to Judgments on the Moral Worth of Character." Ph.D. Dissertation, Princeton University, 1950. Abstract in *Dissertation Abstracts* (1955), Vol. 15, nº 4, pp. 608-609.
- RAWLS, John. "Constitutional Liberty and the Concept of Justice" in SCHWARTZ, Thomas (Ed.) *Freedom and Authority: An Introduction to Social and Political Philosophy*. Encino & Belmont, (California), Dickenson, 1973, pp. 260-280.
- RAWLS, John. "Distributive Justice: Some Addenda" in *Natural Law Forum* (1968), nº 13, pp. 51-71.
- RAWLS, John. "Fairness to Goodness" in *Philosophical Review* (October 1975), Vol. 84, nº 4, pp. 536-554.
- RAWLS, John. "Giustizia distributiva" in Ferrera Maurizio and Gastaldo, Piero (Eds.) *Le Ragioni della Giustizia, Biblioteca della libertà*, 1977, nº 65/66, pp. 45-80.
- RAWLS, John. "Justice as Fairness" en *Journal of Philosophy* (October 24, 1957), Vol. 54, nº 22, pp. 653-662.
- RAWLS, John. "Justice as Fairness: Political not Metaphysical" in *Philosophy & Public Affairs* (Summer 1985), Vol. 14, nº 3, pp. 223-251.
- RAWLS, John. "Justice as Reciprocity" in Gorovitz, Samuel (Ed.) *Utilitarianism: John Stuart Mill: With Critical Essays*. New York, Bobbs-Merrill, 1971, pp. 242-268.
- RAWLS, John. "Kantian Constructivism in Moral Theory" en *Journal of Philosophy* (September 1980), Vol. 77, nº 9, pp. 515-572. Versión cas-

- tellana: *Constructivismo kantiano en moral* en RODILLA (E.) *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*. Madrid, Tecnos, 1986, pp. 137-186.
- RAWLS, John. "Legal Obligation and the Duty of Fair Play" in HOOK, Sidney (Ed.) *Law and Philosophy: A Symposium*. New York, New York University Press, 1964, pp. 3-18.
- RAWLS, John. "Outline of a Decision Procedure for Ethics" en *Philosophical Review* (April 1951), Vol. 60, nº 2, pp. 177-197.
- RAWLS, John. "Reconciliation through the Public Use of Reason" in *Journal of Philosophy* (March 1995), Vol. 92, nº 3, pp. 132-180.
- RAWLS, John. "Reply to Alexander and Musgrave" in *Quarterly Journal of Economics* (November 1974), Vol. 88, nº 4, pp. 633-655.
- RAWLS, John. "Social Unity and Primary Goods" in SEN Amartya and WILLIAMS, Bernard (Eds.) *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge, Cambridge University Press, 1982, pp. 159-185.
- RAWLS, John. "Some Reasons for the Maximin Criterion" in *American Economic Review* (May 1974), Vol. 64, nº 2, pp. 141-146.
- RAWLS, John. "The Basic Liberties and Their Priority" in McMurrin, Sterling M. (Ed.) *The Tanner Lectures on Human Values, III (1982)*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1982, pp. 1-87. Versión castellana: *Sobre las libertades*. Barcelona, Paidós, 1990.
- RAWLS, John. "The Basic Structure as Subject" in *American Philosophical Quarterly* (April 1977), Vol. 14, nº 2, pp. 159-165.
- RAWLS, John. "The Domain of the Political and Overlapping Consensus" in *New York University Law Review* (May 1989), Vol. 64, nº 2, pp. 233-255.
- RAWLS, John. "The Idea of an Overlapping Consensus" in *Oxford Journal for Legal Studies* (Spring 1987), Vol. 7, nº 1, pp. 1-25.
- RAWLS, John. "The Independence of Moral Theory" in *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* (November 1975), nº 48, pp. 5-22.
- RAWLS, John. "The Justification of Civil Disobedience" in Bedau, Hugo A. (Ed.) *Civil Disobedience: Theory and Practice*. New York, Pegasus Books, 1969, pp. 240-255.
- RAWLS, John. "The Law of Peoples" in *Critical Inquiry* (Fall 1993), Vol. 20, nº 1, pp. 36-68.
- RAWLS, John. "The Priority of Right and Ideas of the Good" in *Philosophy & Public Affairs* (Fall 1988), Vol. 17, nº 4, pp. 251-276.
- RAWLS, John. "Two Concepts of Rules" in *Philosophical Review* (January 1955), Vol. 64, nº 1, pp. 3-32.
- RAWLS, John. "Review of A. Vilhelm Lundstedt's 'Legal Thinking Revised'". *Cornell Law Quarterly* (1959), Vol. 44, p. 169.
- RAWLS, John. "Review of Richard B. Brandt, ed. 'Social Justice'" (1962) en *Philosophical Review* (July 1965), Vol. 74, nº 3, pp. 406-409.
- RAWLS, John. "The Sense of Justice" in *Philosophical Review* (July 1963), Vol. 72, nº 3, pp. 281-305.
- RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Cambridge, Harvard University Press, 1999. Última edición revisada 2001.

- RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Cambridge, Massachusetts: Belknap Press of Harvard University Press, 1971. Contiene artículos o ideas publicados anteriormente como Chapter 1: Justice as Fairness [See "Justice as Fairness" (1958)]. Chapter 2: The Principles of Justice [See "Distributive Justice: Some Addenda" (1968)]. Chapter 4: Equal Liberty [See "Constitutional Liberty" (1963)]. Chapter 5: Distributive Shares [See "Distributive Justice" (1967)]. Chapter 6: Duty and Obligation [See "The Justification of Civil Disobedience" (1969)]. Chapter 7: Goodness as Rationality. Chapter 8: The Sense of Justice [See "The Sense of Justice" (1963)]. En castellano tenemos una no muy buena versión de la *Teoría de la justicia*. Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1979.
- RAWLS, John. *Collected Papers*. Cambridge, Harvard University Press, 1999, edited by Samuel Freeman.
- RAWLS, John. *Justice as Fairness: A Restatement*. Cambridge, Harvard University Press, 2001, edited by Erin Kelly. Versión castellana: *La justicia como equidad. Una reformulación*. Barcelona, Paidós, 2004.
- RAWLS, John. *Lectures on the History of Moral Philosophy*. Cambridge, Harvard University Press, 2000, edited by Barbara Herman.
- RAWLS, John. *Political Liberalism*. New York, Columbia University Press, 1993. Versión castellana: *Liberalismo político*. México, FCE, 2003.
- RAWLS, John. Review of Axel Hägerstrom's *Inquiries into the Nature of Law and Morals en Mind* (July 1955), Vol. 64 n° 255, pp. 421-422.
- RAWLS, John. Review of Raymond Klibansky, ed., *Philosophy in Mid-Century: A Survey*. *Philosophical Review* (January 1961), 70(1): 131-132.
- RAWLS, John. Review of Stephen Toulmin's *An Examination of the Place of Reason in Ethics* (1950) en *Philosophical Review* (October 1951), Vol. 60, n° 4, pp. 572-580.
- RAWLS, John. *The Law of People*. Cambridge, Harvard University Press, 2001. Versión castellana: *EL derecho de gentes y "una revisión del idea de razón pública"*. Barcelona, Paidós, 2001.
- REATH, Andrews; KORSGAARD, Christine M.; and HERMAN Barbara, (Eds.), *Reclaiming the History of Ethics: Essays for John Rawls*. Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- RICCI, D. *The Tragedy of Political Science*. New Haven (Conn.) Yale University Press, 2004.
- ROBLEDO RODRÍGUEZ, Alejandro. "La interpretación democrática en el liberalismo igualitario de John Rawls" en *Revista Telemática de Filosofía del Derecho*, 2011, n° 14, pp. 45-60.
- RODILLA, M. A. *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*. Madrid, Tecnos, 1986.
- RODRÍGUEZ ADRADOS, F. *La democracia ateniense*. Madrid, Alianza, 1993.
- RODRÍGUEZ ZEPEDA, Jesús. *La política del consenso. Una lectura crítica de "El liberalismo político" de John Rawls*. Barcelona, Anthropos, 2003.
- ROQUETA, C. (Comp.) *Identidad y lazo social*. Bs. As., Gramma, 2004.
- ROSMINI, A. *Opuscoli politici*. Roma, Città Nuova, 1978.
- ROSMINI, A. *Filosofía del diritto*. Padova, Cedam, 1967. Vol. I-VI.



- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre economía política*. Bs. As., Quadrata, 2003.
- RUBIO CARRACEDO, J. et al. (coord.). *Retos pendientes en ética y política*. Madrid, Trotta, 2002.
- RUSSEL, Conrad. *La libertad académica*. Bs. As., Universidad de Palermo, 2009.
- SÁNCHEZ CAPDEQUÍ, C. *El conocimiento de la sociedad en la sociedad del conocimiento en Estudios filosóficos*, 2009, 58, pp. 41-56.
- SANDEL, Michael. *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, 1982.
- SANTOS CASTRO, Juan Samuel. *La relación entre la teoría ideal de Rawls y la filosofía política en EIDOS: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte*, núm. 9, noviembre, 2008, pp. 240-270.
- SANTOS PÉREZ, L. *Libertad e igualdad*. Bogotá, Universidad Externado de Colombia, 2005.
- SANZ DE ACEVEDO LIZARRAGA, M. *Competencias en educación superior*. Madrid, Narcea, 2010.
- SARTORI, G. *La política. Lógica y método en las ciencias sociales*. México, FCE, 2003.
- SARTORI, G. *Teoría de la democracia*. Madrid, Alianza, 1998.
- SCHEFFLER Samuel. *The Rejection of Consequentialism. A Philosophical Investigation of the Considerations Underlying Rival Moral Conceptions*. Oxford, Oxford University Press, 2004.
- SCHNAPPER, D. *La democracia providencial. Ensayo sobre la igualdad contemporánea*. Rosario, Homo Sapiens, 2007.
- SEN Amartya. *Inequality Reexamined*. Cambridge, Harvard University Press, 1992.
- SEN, Amartya – WILLIAMS, B. *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge, Cambridge University Press, 1982.
- SEN, Amartya. *Desarrollo y libertad*. Bs. As., Planeta, 2000.
- SEN, Amartya. *Primero la gente. Una mirada desde la ética del desarrollo*. Bilbao, Universidad de Deusto, 2008.
- SEN, Amartya. *La idea de la justicia*. Madrid, Taurus, 2011.
- SIMMONS, A. John. *The Lockean Theory of Rights*. Princeton, NJ, Princeton University Press, 1992.
- SIMÓN RODRÍGUEZ, M. *La igualdad también se aprende*. Madrid, Narcea, 2010.
- SIRICO, R. *Le ragioni politiche ed economiche della sussidiarietà: il personalismo liberale di Rosmini en Rivista Rosminiana*, 2004, F. II-III, 119-128.
- SLAVOJ ZIZEK. *Sobre la violencia*. Bs. As., Paidós, 2009.
- SORJ, B. *La democracia inesperada*. Bs. As., Prometeo, 2005.
- STIGLITZ Joseph., SEN Amartya., FITOUSSI Jean-Paul. *Report by the Commission on the Measurement of Economic Performance and Social Progress*. Paris. IEP, 2010.
- TALISSE, Robert B. *On Rawls*. Pacific Grove, Duxbury, 2000.
- TAYLOR, Ch. *The Politics of Recognition* en GUTMANN, A. *Multi-*

- culturalism*. Princeton, Princeton University Press, 1994, pp. 25-75.
- THOMSON, Judith J. and DWORKIN, Gerald (Eds.) *Ethics, Sources in Contemporary Philosophy*. New York, Harper & Row, 1968, pp. 48-70.
- TOMAR, F. *Los riesgos de la democracia según Alexis de Tocqueville (Una aproximación a las teorías de James Buchanan)* en *Espíritu* (Barcelona, España), 2004, nº 130, pp. 237-261.
- TORRES, Jurjo, S. *El currículum oculto*. Madrid, Ed. Morata, 1992.
- TRIGEAUD, J. *L'Homme Coupable. Critique d'une Philosophie de la Responsabilité*. Bourdeaux, Bière, 1999.
- TRIGEAUD, J.-M. *Droits Premiers*. Bourdeaux, Bière, 2001.
- TRIGEAUD, J.-M. *Justice et Tolérance*. Bourdeaux, Bière, 1997.
- TRILLA, J. *El profesor y los valores controvertidos*. Barcelona, Paidós, 1992.
- TUCK, Richard. *Natural Rights Theories: Their Origin and Development*. Cambridge, Cambridge University Press, 1979.
- TUFFANELLI, Luigi. *Comprender ¿Qué es? ¿Cómo funciona?* Madrid, Narcea, 2010.
- TURIEL, E. *El desarrollo del conocimiento social. Moralidad y convención*. Madrid, Debate, 1984.
- TURIEL, E. ENESCO, I. y LINAZA, J. *El mundo social en la mente infantil*. Madrid, Alianza, 1989.
- VALLADOLID BUENO, T. *Por una justicia posttotalitaria*. Barcelona, Anthropos, 2005.
- VASANVALLON, P. *La legitimidad democrática. Imparcialidad, reflexividad, proximidad*. Bs. As., Manantial, 2008.
- VASANVALLON, P. *La nueva cuestión social. Repensar al Estado providencia*. Bs. As., Manantial, 2007.
- VILLALOBOS ALPÍZAR, Iván. *La concepción nietzscheana de la justicia en La Genealogía de la Moral confrontada desde Rawls y Habermas* en *Revista de filosofía de la universidad de Costa Rica*, 2006, nº 111-112, pp. 25-35.
- WALDRON, Jeremy. *Theories of Rights*. New York: Oxford University Press, 1984.
- WALTZER, M. *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*. México, FCE, 2004.
- WOLFF, Robert Paul. *Understanding Rawls: A Reconstruction and Critique of a Theory of Justice*. Princeton, Princeton University Press, 1971.
- YANNUZI, M. *Democracia y sociedad de masas. La transformación del pensamiento político moderno*. Rosario, Homo Sapiens, 2007.
- ZABALZA, M. –ZABALZA CERDEIRIÑA, M. *Planificación de la docencia en la universidad*. Madrid, Narcea, 2010.
- ZOLO, D. *Democracia y complejidad. Un enfoque realista*. Bs. As., Nueva Visión, 1994.

**W. R. Daros** es profesor en Letras (Córdoba), licenciado y doctorado en Filosofía (Rosario). Ha cursado además, durante varios años, y se ha graduado también en Italia (Roma), donde ha realizado y presentado trabajos de investigación filosófica (Stresa).

Actualmente es docente de filosofía, e investigador principal, -con sede en la Universidad del Centro Educativo Latinoamericano (UCEL)-, del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), aplicando sus investigaciones preferentemente al ámbito de la filosofía de la educación. Forma parte, además, del Comité de Pares de la Comisión Nacional de Evaluación y Acreditación Universitaria (CONEAU) y de la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica (ANPCyT), Ministerio de Cultura y Educación. Ha publicado numerosos artículos sobre filosofía y educación en revistas especializadas de América y Europa. En mérito a sus escritos ha recibido Medalla de Oro de la Universidad Estatal de Génova (D.I.S.S.P.E). Ha dictado, como profesor invitado, cursos y conferencias en diversos países de América y de Europa.

***Libros del mismo autor:***

El principio gnoseológico en la filosofía de A. Rosmini, 1979. Racionalidad, ciencia y relativismo, 1980. Epistemología y didáctica, 1983. Razón e inteligencia, 1984. Educación y cultura crítica, 1986. Individuo, sociedad y educación, 1988<sup>1</sup>, 2.000<sup>2</sup>. Teoría del aprendizaje reflexivo, 1992. Introducción crítica a la concepción piagetiana del aprendizaje, 1992. Fundamentos antropológico-sociales de la educación, 1994. Verdad, error y aprendizaje, 1994. Introducción a la epistemología popperiana, 1996<sup>1</sup>, 1998<sup>2</sup>. La autonomía y los fines de la educación, 1996. El entorno social y la escuela, 1997. Filosofía de la educación integral, 1998. La filosofía posmoderna ¿Buscar sentido hoy? 1999. La construcción de los conocimientos. 2001. Filosofía de una teoría curricular. 2001<sup>1</sup>, 2004<sup>2</sup>. Problemática sobre la objetividad, la verdad y el relativismo. 2002. La primacía de tu rostro inaprensible. La perspectiva ética de E. Lévinas. 2003. La epistemología de la filosofía de la teológica. 2004. Protestantismo, Capitalismo y Sociedad Moderna, 2005. En búsqueda de la identidad personal, 2006. Enfoque filosófico sobre el contrato social, los derechos privados y la educación en la modernidad, 2008. La libertad y la igualdad como desafíos para la democracia 2011.

