



**ACERCA DEL  
CONTRACTUALISMO  
RAWLSIANO COMO  
FUNDAMENTO PARA  
UNA TEORÍA DE LA  
JUSTICIA PROPIA DE  
LATINOAMÉRICA:  
UN ANÁLISIS A LA OBRA  
TARDÍA DE LUIS VILLORO**

Edward Javier Ordóñez

## **ACERCA DEL CONTRACTUALISMO RAWLSIANO COMO FUNDAMENTO PARA UNA TEORÍA DE LA JUSTICIA PROPIA DE LATINOAMÉRICA: UN ANÁLISIS A LA OBRA TARDÍA DE LUIS VILLORO**

**Resumen:** la preocupación por la pluralidad concentra la actividad intelectual de la obra tardía de Luis Villoro. La teoría de la justicia, los derechos de las minorías, la comunidad y la tolerancia son las reflexiones emblemáticas de dicha labor; pero es la justicia la que sostendrá los demás ejes temáticos. Ella acuñará dos vías: la primera, una situación histórica real, un contexto particular propio y un sujeto situado; la segunda, la universalidad, exigida en tanto promesa de cumplimiento para todos. Siendo así, este ensayo examinará la universalidad ofrecida por el “modelo deontológico” y las tesis de Rawls. En otras palabras, se expondrá la lectura rawlsiana hecha por Luis Villoro para fundamentar una teoría de la justicia propia de Latinoamérica, a saber, la justicia como inclusión.

**Palabras clave:** justicia, pluralidad, posición original, principios de justicia y contractualismo.

---

## **ABOUT RAWLSIAN CONTRACTUALISM AS A FOUNDATION FOR LATIN AMERICA OWN THEORY OF JUSTICE: ANALYSIS TO LUIS VILLORO'S LATE WORK**

**Abstract:** Concern about the plurality concentrated intellectual activity of the late work of Luis Villoro. The theory of justice, minority rights, community and tolerance, are symbolic reflections of this work, but it is the justice the one that supports the others thematic axes. She will coin two routes: first, a historical royal situation, a particular own context and a placed subject, as his basic elements; second, the universality, as required promise of fulfillment for all. Thus, this paper will examine the universality offered by the “model of ethics” and / or theses of Rawls. In other words, I will expose rawlsian reading by Luis Villoro to support a theory of justice in Latin America, namely, the justice as not exclusion.

**Keys words:** Justice, plurality, original position, principles of justice and contractualism.

---

**Fecha de recepción:** agosto 30 de 2011

**Fecha de aceptación:** junio 19 de 2012

---

**Edward Javier Ordóñez:** colombiano. Doctorando en Estudios Latinoamericanos en la Universidad Nacional autónoma de México, UNAM. Docente investigador de tiempo completo de la Universidad Metropolitana de Monterrey.

**Correo electrónico:** edward.javier11@gmail.com

## **ACERCA DEL CONTRACTUALISMO RAWLSIANO COMO FUNDAMENTO PARA UNA TEORÍA DE LA JUSTICIA PROPIA DE LATINOAMÉRICA: UN ANÁLISIS A LA OBRA TARDÍA DE LUIS VILORO\***

---

Lo que entonces pensaba se ha vuelto hoy más pertinente y urgente que nunca: la ética y la justicia han de estar en el centro de la vida social.

Luis Villoro

Luis Villoro fundamenta la preocupación por la “pluralidad” en el concepto de justicia analizado en su obra tardía. Por su parte, Ramírez expone tres momentos o una triada bien definida en el pensar del autor invocado: en el primero hay una crítica de lo universal y la búsqueda de lo propio; luego, en el segundo está la crítica de lo universal y la vuelta al universalismo duro; y finalmente, el instante del pluralismo como posible síntesis entre lo universal y lo particular. Dicho propiamente, Ramírez trata dialécticamente el desarrollo de la obra de Villoro al esbozar su hipótesis de trabajo: el movimiento del pensar de Villoro se da asintóticamente frente a la relación entre filosofía y cultura en México (Cfr. Ramírez, 2001).

Para el análisis de la justicia o, precisamente, de la “teoría de la justicia” se recorren los problemas centrales de sistemas filosóficos influyentes en el pensamiento político moderno. Autores clásicos de la filosofía política, Sócrates, Platón, Aristóteles, Maquiavelo, Rousseau y Marx; y autores contemporáneos, Rawls, Kymlicka, MacIntyre, Rorty, Stavenhagen, Taylor y Walzer, sirven de fundamento para el análisis filosófico de Villoro. Sin embargo, la dedicación se centra en

---

\* Artículo de reflexión derivado de investigación. Pertenece al proyecto: “Acerca del multiculturalismo como reto de la sociedad por venir: un análisis en torno a la obra tardía de Luis Villoro”, financiado por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología de México (CONACYT). Asesorado por el Dr. Horacio Cerutti Guldberg, la Dra. Célida Godina Herrera y el Dr. Carlos Thiebaut.

dos autores en particular, uno clásico y otro contemporáneo, Aristóteles y Rawls. Cada uno de ellos se usa para distinguir las líneas generales de dos “modelos” o “paradigmas” acerca de la justicia. Aristóteles corresponde al “modelo teleológico, por considerar la justicia como algo bueno, realizable por un fin valioso”; Rawls se asocia al “modelo deontológico por considerar la justicia como algo debido, en el marco de lo establecido por un orden normativo” (Villoro, 2007, p. 49). En otras palabras, mientras Aristóteles entiende la justicia “conforme al fin”, Rawls la comprende “conforme al deber” (2007, p. 59).

El análisis de la “idea de justicia” no se queda en la exposición de los modelos, Villoro también sostiene que si bien se oponen en algunos aspectos (culturales, sociales y éticos); en otros, se complementan. Para este autor las antinomias presentes en la reconstrucción de tales modelos se solucionan gracias a dos principios: el primero, referente a la cultura como presupuesto básico; y el segundo, la captación de la injusticia en esa cultura. En suma, Villoro examina la teoría de la justicia en tres momentos: 1) reconstruye dos “paradigmas” que orientan la reflexión filosófica de la justicia; 2) explicita las divergencias o “antinomias” presentes entre ambos “modelos”; y 3) pone en escena dos criterios para la superación de las antinomias mencionadas. Dichos intervalos le permiten fundamentar el punto de partida de lo que cree que podría ser la justicia desde y para el contexto latinoamericano: “la no-exclusión” (2007, p. 113).

Entonces, ¿Cómo inicia Villoro el análisis del sentido de la justicia? Con la intuición que dicta: “La justicia consiste en una relación entre las partes y el todo” (Villoro, 1997, p. 274). Así formulada la justicia no posee ningún sentido, por esto se le exige la confrontación directa con niveles de realidad menos formales. Uno de ellos es el grado de la asociación política, el otro es el prerreflexivo. El primero se destaca en la obra *El poder y el valor*; y el segundo en *Los retos de la sociedad por venir*. En efecto, en la obra *El poder y el valor* aparece formulada así: “la justicia establece una relación entre la totalidad de la asociación política y sus partes” (1997, p. 272); mientras que, una década después, ésta reaparece expuesta en un sentido gramatical: “pese a los distintos usos —escribe Villoro— del término [justicia], en todos ellos se significa una relación entre un concepto general y uno particular” (Villoro, 2007, p. 42).

De acuerdo con lo anterior en *El poder y el valor*, texto que pretende una reflexión que alcance “la acción política dirigida por una voluntad ética, [... cuyo fin sería] transformar lo más posible el convenio del poder en un acuerdo conforme al valor” (Villoro, 1997, p. 268), se puede afirmar que la justicia es la “relación establecida entre la totalidad de la asociación y sus partes” que fundamenta de manera distinta los “niveles de eticidad” para permitir un nuevo tipo de acuerdo social.

Para Villoro, cada nivel de eticidad corresponde a un criterio de justicia elegido por el todo o por sus partes. De esta manera, si se resaltan los valores de la comunidad, el nivel de eticidad corresponde al orden denominado por Villoro: “asociación para el orden” (1997, p. 274; Cfr., Villoro, 2001); si se enfatiza en los valores del individuo, la libertad es el nivel de eticidad, y es nominada por el autor: “asociación para la libertad” (274; Cfr., Villoro, 2001); si sobresale un conjunto de valores intermedios entre la comunidad y el individuo, se presenta un nivel de asociación comunitario que Villoro nombra: “asociación para la comunidad” (275; Cfr., Villoro, 2001). Por tanto, se puede afirmar junto a Villoro que la intuición introductoria de la justicia expone “dos caras inseparables: la misma relación puede verse como el bien del todo y como bien de todas y cada una de las partes” (272).

De otra parte, en *Los retos de la sociedad por venir* la justicia es presentada como “la relación entre un concepto general y su aplicación”. Villoro reflexiona sobre esta intuición a partir del llamado: “nivel prerreflexivo” de la justicia. Este ámbito señala dos particularidades de la justicia: 1) todos los seres humanos están en capacidad de una “noción prerreflexiva” de justicia y 2) aquella noción de justicia es expresada originariamente en los diversos usos del lenguaje ordinario y cotidiano. Dicho directamente, si alguien aseverase: “todos están capacidad de decir «las reglas son justas» y «Juan es justo»”, se indicarían dos cuestiones: que independiente del emisor, ambas frases poseen un significado propio de “justicia” y que no existe una diferencia específica entre el sentido de “justicia” de la primera frase y el sentido atribuido en la segunda. Esta última explicación se debe a que no hay una categorización simple, ni una compleja de justicia en tal ámbito.

Sin embargo, Villoro deja de lado este tipo de reflexiones, a él no le interesa tematizar la significación prerreflexiva de la justicia; sólo se detiene en *la relación entre un concepto general y la aplicación* que puede derivarse del ámbito prerreflexivo. La justicia, entonces, puede ser considerada desde “el todo, o de las reglas que lo rigen, para juzgar si las partes son justas o, a la inversa, partir de las acciones o elementos que se consideran justos para juzgar la justicia del todo” (Villoro, 2007, p. 42).

Así, se puede afirmar que Villoro se vale de la estrategia hermenéutica: la relación del todo y las partes, y viceversa, para introducir los dos modelos a estudiar. El primer sentido que señala es el de la justicia del todo o de las reglas que lo rigen. El punto de partida se da en los presocráticos quienes toman a “*Diké*” para establecer las primeras comprensiones de la justicia. Ella es la guardiana del orden: “Ella establece la regla, en la medida necesaria, en que cada parte del universo cumple su función adecuada en el espacio y en el tiempo” (2007, p. 42). Igualmente, con ella se identifican Anaximandro, Parménides y Heráclito para sentenciar aquello que entienden por justicia: el primero insiste en que “si un elemento disiente en el orden debe ser reducido a él”; el segundo indica que

“el todo debe estar asentado en necesidad [en tanto que] Diké son las “cadenas” que mantienen cada ente en su lugar en la unidad del todo”; y el último señala que “cada cosa tiene su medida; la justicia mantiene todo en esa medida, de manera que nada pase del límite que le está asignado” (43). En suma, tal sentido se puede conjugar en esta fórmula: “la justicia se aplica al orden de un todo y a las reglas necesarias que deben regir para que un conjunto sea efectivamente un todo regulado” (43). Aquí cabe destacar que este sentido es lo que se va a conocer como “ley natural” en Aristóteles (Cfr. García, 1973; Cfr. Nino, 2001).

El segundo sentido de la justicia —a partir de las acciones justas para juzgar la justicia del todo— se personifica, según Villoro, en Sócrates. Él reconoce la justicia de la *polis*, pero admite además otro fundamento de aquélla: la voz interior de su *daimon*. Este “demonio interior” “le habla de una justicia aún más profunda que la de las leyes de la ciudad: habla de la que rige el alma” (43). El concepto de *daimon* se tiene en cuenta también, a la hora de comprender la *Eudaimonía*, ya que no refiere exclusivamente la definición clásica de felicidad, antes bien, según García Máynez (1973), lleva un significado más complejo:

La palabra significa primeramente “favor de la divinidad o del *demon*”. Entendida en esta forma, parece referirse —como observa Gigon— a algo que el hombre no logra por sí mismo, que no es fruto de su esfuerzo, sino de la benevolencia de los dioses o de un genio tutelar. Pero, bien pronto, el sentido del vocablo cambia radicalmente. Recuérdese la sentencia heraclítea: “el *demon* del hombre es su carácter”. Lo que el hombre espera del favor divino debe, más bien, realizarlo él mismo (García, 1973, pp. 37-38).

Según Villoro (2007), *Eudaimonía* indica “aquel demonio interior que nos dice cuál es nuestro carácter, nuestra personalidad auténtica”. En ella se señala que cada acción es realmente buena en tanto cumple con el fin propio. “Eudaimonía, dice Villoro, es la realización de nuestro fin” (Villoro, 2007, p. 51).

Platón continuará esta línea de la nueva comprensión de la justicia al sostener que lo justo es, ante todo, la virtud del alma. El alma es el nuevo elemento de acceso a la justicia. No en un sentido diferente; por el contrario, se mantiene el sentido anterior de justicia y sólo cambia el modo como se llega a ella: se parte del alma para determinar lo justo con los otros; y de allí se determinan las normas que orientan la justicia en la ciudad. “El punto de vista se ha invertido: a partir del alma individual se ven las relaciones justas que guarda con los demás y, a partir de éstas, las normas que deban regir la ciudad bien ordenada” (2007, p. 44). En resumen, Villoro introduce el análisis del sentido de la justicia desde la clave hermenéutica: la relación del todo y la parte y viceversa. Así, se abre paso la doble vía analítica: por un lado, la justicia a partir del todo o de las reglas que lo rigen; y por otro, la justicia de las acciones justas para juzgar las acciones del todo.

En este punto vale aclarar que una característica propia de los modelos, según Villoro, es la de ser transhistóricos; es decir, la de estar presentes en toda época de la historia. Lo único que difiere o da cabida a alguno de ellos es la prioridad de un punto de vista sobre otro. Es así como “según el sentido que resalten dan lugar a uno u otro modelo teórico, aunque la distinción entre uno y otro no sea, por supuesto, tajante y muchas teorías fluctúen entre ambos” (44).

Finalmente, en cada vía se estudia un paradigma distinto de justicia: “El primero considerará la justicia a partir de las reglas que deban cumplirse, el segundo, a partir de las acciones que deben cumplir con esas reglas. En ambos —escribe Villoro— aparecerán los dos sentidos de justicia de que hablamos, pero los modelos teóricos diferirán según la prioridad que conceda a cada uno” (44). Pese a lo anterior, presento un solo modelo, el rawlsiano, dado que allí se justifica la necesidad de universalidad en la teoría de la justicia. Aquí se debe anotar también que hay que tener especial cuidado en la segunda parte del párrafo citado: “en ambos (...)”, pues parece que Villoro intuye que en el momento de analizar individual e internamente cada sentido, aparecerá el otro. Esto puede ser fuente de contradicción. Sin embargo, quizá debido a ello se dé igualmente el carácter de complementaria a la relación entre ambos modelos. Esto le sirve de fundamento en la exposición de las posibles soluciones de las antinomias existentes en tal relación.

## **1. RAWLS**

Villoro condensa la propuesta rawlsiana en cuatro momentos (Cfr. Rawls, 1995b; Cfr. Rawls, 2003): 1) la teoría de la justicia en Rawls es alternativa al utilitarismo clásico, que resultaba “atractivo” para la época de los 70’s (Cfr. Gargarella, 1999). 2) el “neocontractualismo” de Rawls explica el tipo de contrato social que se realiza y sus características, a saber: la “posición original” para establecer los principios debidos y el “velo de ignorancia” que cubre a aquellos sujetos ubicados en dicha posición; 3) la explicación de los principios fundamentales de justicia para cualquier decisión de los sujetos en la posición original —acompaña a este momento la explicación del sistema de libertades y la valía de la libertad—; y 4) Rawls propone un contexto particular para los principios de justicia, denominado por Villoro: el “giro rawlsiano”.

### **1.1 Frente al utilitarismo**

El “orden normativo” es la intuición de justicia que sostiene este sentido. En Aristóteles tal orden estuvo fundado en una sola concepción de bien común; sin embargo, en la actualidad, gracias al pluralismo moral, aparece otro fundamento, que según Villoro refiere Rawls: el contrato social entre sujetos libres e iguales, que encumbra como presupuesto el pluralismo moral. Esta sospecha, según

Villoro, permitió que Rawls se posicionara en contra del utilitarismo. Del contrato se hablará más adelante, ahora se expondrá el presupuesto pluralista, también, postulado básico del liberalismo moderno. Para ello, se precisa el pluralismo en el liberalismo moderno y, después, se expone la disputa rawlsiana contra la versión utilitarista del pluralismo.

El pluralismo moral en el contexto liberal refiere una condición real de las sociedades modernas. Tal presupuesto se entiende como una apertura personal y colectiva hacia múltiples concepciones de bien. Dicho de otra manera, el pluralismo moral permite que cada sujeto esté en condiciones de poner en práctica y administrar su propia concepción de vida buena. O bien, reseña la presencia real “de diversas concepciones del bien opuestas e inconmensurables, cada una de las cuales es compatible con la plena autonomía y racionalidad de las personas humanas” (Rawls, 2002, p. 264). En fin, el pluralismo moral se encumbra en el proyecto Estado-Nación. Pero, ¿Qué es el proyecto Estado-Nación? Tal binomio es el producto de tres revoluciones concretas, a saber, la liberal, la burguesa y la industrial.

La Nación “satisfacía el anhelo de todo hombre de pertenecer a una comunidad amplia y de afirmar su identidad en ella”; mientras el Estado velaba por la seguridad y el orden, pretendía establecer la paz y desterrar la “guerra de todos contra todos” con la sumisión de cada uno de los sujetos a un poder soberano (Villoro, 1998b, p.170). Nación y Estado no siempre se correspondieron, tan sólo en la modernidad alcanzaron su amalgama. Sin embargo, allí donde se conjugaron apareció la contradicción, pues cuando se ofreció la libertad para practicar la concepción propia de vida buena, soterradamente se pretendió la homogeneidad. Ejemplo de lo anterior es la enconada defensa a la autonomía de los pueblos indígenas. En tal ejercicio Villoro denuncia cómo sin respetar las instituciones ni los valores originarios, a los nativos se les impuso la concepción moderna de Estado. Para ello este autor define la concepción de asociación política de la siguiente manera:

El Estado nacional es un producto del pensamiento moderno. Se funda en la idea de un poder soberano único sobre una sociedad supuestamente homogénea, que se compondría de individuos iguales en derechos, sometidos al mismo orden jurídico. Su ideal profesado es el de una asociación de ciudadanos que se ligan voluntariamente por un convenio político. El Estado-nación es visto como el resultado de la voluntad concertada de individuos autónomos. Supone, por lo tanto, la uniformización de una sociedad múltiple y heterogénea y la subordinación de las diversas comunidades, poseedoras antes de diferentes derechos, al mismo poder central y al mismo orden jurídico (Villoro, 1998, p. 1).

El proyecto Estado-Nación defiende la libertad personal que funda el pluralismo, sin embargo, pretende un régimen de la homogeneidad. Es decir, en el proyecto Estado-Nación de una sociedad moderna se promulga la libertad a los ciudadanos



para determinar ésta o aquella concepción de vida buena, empero, los individuos se uniforman en un mismo régimen institucional y social. No es de extrañar que Adela Cortina denunciará que la asociación política española convivía con dos alternativas morales: una oficial y una real. Mientras que el “monismo oficial” ofreció una concepción universal de vida buena para organizar la convivencia, la cotidianidad cincelaba un “pluralismo moral real” que permitía el acceso a distintas propuestas de buen vivir (Cortina, 2010, p. 29).

El pluralismo también formó parte de la versión del utilitarismo de Sidgwick (versión que estudió y debatió Rawls), pero con un matiz propio, a saber, la satisfacción. Según esta doctrina cualquier tipo de bien puede ser aceptado siempre y cuando esté regido por la satisfacción. No importan los mecanismos, ni las opciones que permitan dicho estado. “El utilitarismo se presenta en las variantes de una doctrina según la cual cada persona debe decidir por reflexión racional lo que constituye su bien, es decir, el sistema de fines que es racional seguir para él” (Villoro, 2007, p. 66). Sin embargo, el utilitarismo no especifica cuál es la concepción de “bien” adecuada para los sujetos.

Roberto Gargarella en su obra: *Las teorías de la justicia después de Rawls* amplía la discusión rawlsiana contra el utilitarismo. Según este autor, el descontento de Rawls se centraba en su “carácter teleológico”, pero más razones fundamentaron tal descontento; entre ellas: 1) la equiparación de la sociedad a un cuerpo: según Rawls, el utilitarismo no hace otra cosa que “olvidar la independencia y separabilidad de las personas” y las une en un conjunto tal que cualquiera de ellas puede ser sacrificada en pos de un beneficio mayor para la sociedad. 2) critica el presupuesto de la “atención normativa para el bienestar”. Según Rawls tal perspectiva permitirá los “gustos caros” de cualquiera. Es decir, el Estado permite y sostiene los gustos sin importar las determinaciones ambientales. Así, el utilitarismo encumbra a la persona como un simple “portador pasivo de deseos”. Rawls, en cambio, señala que “las personas son parcialmente responsables, al menos, de los gustos que tienen”. Pero también, esta perspectiva da cabida a “gustos ofensivos”. Por ejemplo, una persona puede sentir placer al quitar libertad, la vida o la propiedad de otra. La neutralidad no puede ser tomada como un principio sin más. 3) el utilitarismo incumple sus promesas originales: no hay seguridad en que cada una de las promesas se cumplan en su totalidad. 4) las preferencias en el utilitarismo se toman “tal como vienen dadas”, sin discusión previa ni ulterior. 5) el utilitarismo no contrasta la preferencia con aquello verdaderamente útil para la persona. 6) el utilitarismo no es capaz de “reunir apoyo en una situación contractual hipotética” —se abre el camino para el neocontractualismo—.

Hasta ahora, se ha señalado que el presupuesto pluralista permite a Rawls aportar una alternativa para la asociación política presentada por el utilitarismo. Para ello nos hemos valido de dos ejercicios: el primero es de la exposición de dicho presupuesto y su intervención en las sociedades modernas y liberales; el segundo,

es la disputa contra la lectura utilitarista del pluralismo. Así, se puede afirmar que en el primer capítulo de su obra, Rawls señala el propósito de comparar “la justicia como imparcialidad con variantes familiares del intuicionismo, perfeccionismo y utilitarismo” (Rawls, 1995, p. 34), cumplió parcialmente con su intención e hizo el contraste entre la primera y la última. Pero también que el utilitarismo no precisa la concepción adecuada de bien para los individuos, por tanto, según Gargarella, no es capaz de asegurar las bases de su propia estabilidad (Gargarella, 1999, p. 30).

## **1.2 ¿Neocontractualismo o Contractualismo?**

El modelo deontológico de justicia precisa del orden normativo como eje de cualquier asociación política y, al mismo tiempo, de la justicia. En tal contexto, se expone que el presupuesto pluralista de las sociedades modernas exige un nuevo fundamento: un contrato social entre personas libres e iguales. Por tanto, este apartado intentará abordar las siguientes preguntas: ¿Por qué recurrir a esta propuesta de asociación política?, ¿Qué refiere este tipo de “contrato social” celebrado? y ¿Cuáles son los rasgos distintivos de esta propuesta? En relación a la primera pregunta se puede afirmar, junto a Villoro, que el contractualismo rawlsiano se presenta como alternativa suficiente frente al utilitarismo. “El contractualismo es, en efecto, la otra posibilidad de regular intersubjetivamente la realización de otros fines que no persiguieran sólo la satisfacción propia” (Villoro, 2007, p. 67). No obstante, su valor no sólo radica en lo alternativo. Para Rawls su sistematicidad, claridad y eficacia son otras razones de su valía y para Gargarella el contractualismo contesta eficazmente a las preguntas fundamentales con las que se tiene que enfrentar cualquier teoría moral.

Creo que la experiencia de este curioso estado de cosas se encuentra en el hecho de que no se ha propuesto ninguna otra teoría constructiva que tenga virtudes comparables en cuanto a claridad y sistematización y que, al mismo tiempo, apacigüe esos recelos. El intuicionismo no es constructivismo, el perfeccionismo es inaceptable. Mi postura es que la doctrina contractual correctamente elaborada puede llenar esta laguna (Rawls, 1995b, p. 60).

En líneas generales, podríamos decir que la especial importancia del contractualismo se debe a que nos ayuda a responder de un modo interesante dos preguntas básicas de toda teoría moral: a) ¿Qué nos demanda la moral?; y b) ¿Por qué debemos obedecer ciertas reglas? A la primera pregunta, el contractualismo responde: la moral nos exige que cumplamos aquellas obligaciones que nos hemos comprometido a cumplir. Y, frente a la segunda pregunta, el contractualismo sostiene que la razón por la cual debemos obedecer ciertas reglas es la de que nos hemos comprometido a ello (Gargarella, 1999, p. 31).

Cabe destacar en qué medida la propuesta rawlsiana es neocontractualista. En efecto, desde las primeras líneas de su obra, Rawls deja claro cuánto debe a la tradición contractualista, a saber: a Locke, Rousseau y Kant; pero también pretende

elevar a un grado alto de abstracción lo hasta ahora concebido por ella. “La teoría resultante es de naturaleza sumamente kantiana. De hecho no reclamo ninguna originalidad por las ideas que expongo. Las ideas fundamentales son clásicas y bien conocidas. Mi intención ha sido organizarlas dentro de un marco general usando ciertos recursos simplificadores con objeto de que la plenitud de su fuerza pueda ser apreciada” (Rawls, 1995b, p. 10). En otras palabras, Rawls reformuló la idea clásica de contrato social como fundamento del estado de bienestar justo.

Ahora bien, las otras preguntas van a contestarse en los siguientes apartados: *contra contractualismo Hobbesiano*, contesta a la pregunta: ¿Qué refiere este tipo de “contrato social” celebrado? La tercera pregunta: ¿Cuáles son los rasgos distintivos de esta propuesta?, se abordará en los apartados subsiguientes: elementos fundantes del contrato hipotético: la posición original y el velo de ignorancia; los principios de justicia; y el giro rawlsiano.

### **1.3 Contra el contractualismo hobbesiano**

El contrato defendido en la teoría de la justicia de Rawls señala un contrato hipotético: “un acuerdo que firmaríamos bajo ciertas condiciones ideales, y en el cual se respeta nuestro carácter de seres libres e iguales” (Gargarella, 1999, p. 31). Dicha comprensión distancia a Rawls de aquellas lecturas no idealizadas del contractualismo, en particular, de la versión del contrato social presentado por Hobbes, quien pretende un contrato celebrado por seres normales, de carne y huesos, con la única intención de beneficiar todas las preferencias o deseos puestos en escena. El beneficio mutuo y evitar el daño son las claves de esta versión contractualista. Así, se podría afirmar que según el criterio de mutuo beneficio lo hasta ahora celebrado debe ser catalogado como verdaderamente benéfico si y sólo si los individuos que se acogen a él se obligan a evitar el daño entre unos y otros; y aceptan aquellas leyes de inadmisibilidad de tales eventos.

Sin embargo, en este contrato no hay herramienta que proteja a los individuos más débiles de la sociedad, dado que el poder de negociación depende de la capacidad individual y no de la colectiva. “Así como las convenciones “mutuamente ventajosas” dependen exclusivamente de “acuerdos reales”, dichos acuerdos dependen, a su vez, del poder de negociación de cada individuo en su encuentro con los demás” (1999, pp. 32-33). No obstante Hobbes y Rawls presupuestan la igualdad en sus propuestas, la diferencia entre ellas es notoria: para Rawls, la igualdad entre las personas se deriva de la dignidad moral individual; mientras que Hobbes la origina en las capacidades y vulnerabilidades físicas.

Los tres puntos claves de la versión del contrato social en Hobbes, aunque sumariamente presentados, permiten confirmar su distancia de Rawls. De esta manera, el punto de partida en la persona real lleva a una fuerte discrepancia con

la posición original y la igualdad instaurada en la capacidad física que va en contra del fundamento moral propuesto por Rawls. En fin, cada uno de los puntos que permiten tomar distancia se ven cimentados no sólo en la reflexión filosófica, sino en el ámbito histórico donde aparecen consecuencias deleznable, por ejemplo, la permisividad del daño o la no defensa de los más desfavorecidos de la sociedad. Sin embargo, hay cierto escepticismo que alcanza los cimientos del contrato hipotético rawlsiano. Dicho de otra manera: sin importar aquellas condiciones ideales según las cuales se firma el contrato: ¿Qué obliga a cumplirlo? No hay respuesta suficiente a estos interrogantes, pero cabe dejar claro que según Gargarella, Rawls recurre a tal alternativa contractualista en la medida en que ella posee fuerza teórica por ciertas intuiciones morales: a) la igualdad inherente a toda persona, b) ninguna persona, por naturaleza, está subordinada a los demás y, c) principalmente, porque niega la desigual capacidad de negociación.

Hasta ahora, se ha presentado el tipo de contrato rawlsiano y se ha defendido, por ejemplo, la necesidad de un plano ideal desde donde se establece el consenso social, la inherente igualdad entre los sujetos y la capacidad plena de quienes participan en la negociación. Todo ello está de acuerdo con la exposición que hace Villoro. Dicho de otra manera, este punto permitió dar un panorama de lo referente a este tipo de “contrato”; sin embargo, falta detallar los rasgos distintivos de esta propuesta. Los siguientes dos apartados tiene tal intención.

#### **1.4 Elementos fundantes del contrato hipotético: la posición original y el velo de ignorancia**

La pregunta que da paso a estos elementos, según Villoro (2007), es: “¿Cómo establecer los principios adecuados para todos?” (Villoro, 2007, p. 69). Recuérdese que el contexto social que prima está lleno de diversas concepciones de vida buena que, a su vez, exigen un conjunto propio de valores supremos. Tales valores sólo entran en diálogo si y solo si hay un conjunto de principios básicos, a saber, el de la justicia. Para establecer tales principios, Rawls, recurre a un “experimento mental” (Cfr., Rawls, 1995b; Cfr., Gargarella, 1999; Cfr., Villoro, 2007): una situación imaginaria constituida por un grupo de sujetos iguales, todos ellos libres y racionales; y una “posición original” (Cfr., Rawls, 1995bk, pp. 24-33 y 126-135; Cfr., Villoro, 2007, p. 68). Villoro la presenta de una manera, Rawls de cuatro distintas: 1) Ambos concuerdan en que la posición es un recurso que restringe el concepto de bueno y, en esa medida, limita los criterios para deliberar acerca de los principios, esto es, la posición original permite la imparcialidad de los principios de justicia. “He dicho —escribe Rawls— que la posición original es el *statu quo* inicial apropiado que asegura que los acuerdos fundamentales alcanzados en él sean imparciales” (Rawls, 1995b, p. 29).

2) La posición original en tanto “deliberación”. Para Rawls, la justificación de una teoría de la justicia es posible en la medida en que sujetos ubicados en la posición inicial escojan, o al menos, jerarquicen los criterios desde los cuales se llega al consenso. Es decir, la justificación de la teoría de la justicia se expone en tanto sistema de deliberación de los principios de justicia. Cabe aclarar que tal ejercicio deliberativo no tiene otra intención que la de mostrar las “restricciones razonables” que acompañan la discusión de los mismos.

Pero “¿Cuáles son los principios que los sujetos en esa posición convendrían entre ellos? Puesto que los sujetos son racionales, convendrán por lo pronto lo que satisfaga su interés personal” (Villoro, 2007, p. 68). Entonces, ¿Qué evitará que cada uno escoja según su conveniencia sin valorar las necesidades de otros? El velo de ignorancia. Este recurso aparece de modo natural, según Rawls, ya que las restricciones de la deliberación exigen “asegurar, además, que las inclinaciones y aspiraciones particulares, así como las concepciones de las personas sobre su bien, no afecten los principios adoptados” (Rawls, 1995b, p. 31).

Según Villoro, la función primordial del velo de ignorancia es la de minimizar cualquier perjuicio de un sujeto ante los intereses de otro. Un sujeto, por tanto, que está detrás del velo es una persona capaz de ver lo debido para cualquier sujeto en cualquier situación. En consecuencia, ambas condiciones, el velo de ignorancia y la posición original, se conjugan para definir los principios de justicia. Sin embargo, con la presencia del velo de ignorancia en la posición original se levanta una crítica determinante: el sacrificio de las personas reales, las de carne y hueso. “En la posición original se logra la construcción de un consenso moral, por la generalización de los sujetos que intervienen en él. Pero la generalización se obtiene a un costo: la abstracción de los sujetos reales” (Villoro, 2007, p. 70).

3) la posición original como equilibrio reflexivo. Se ha dicho que la deliberación es una *conditio sine qua non*, empero no se ha mostrado el cómo se da tal discusión. La exposición de ese proceso es larga por lo que en aras a la brevedad me detendré en el punto exacto en donde se da el equilibrio: cuando se llega a los principios de justicia. Es decir, el equilibrio es la culminación del proceso. Equilibrio en tanto que “los principios coinciden con los juicios”; reflexivo en tanto “sabemos a qué principios se ajustan nuestros juicios reflexivos y conocemos las premisas de su derivación” (Rawls, 1995b, p. 32). No obstante, el equilibrio es inestable, puede presentarse un examen posterior o un evento alternativo a todos los escenarios discutidos que exija nuevas deliberaciones.

Finalmente, 4) La posición original como un “recurso expositivo”. Esto es, en la medida que ella habla de todo el proceso hasta aquí mencionado; también recoge los juicios, condiciones y reflexiones para determinar sus consecuencias. Sin embargo, una lectura detenida de esta presentación indica cierto reduccionismo. Ésta puede ser la segunda crítica que se hace a Rawls, —sin contar las críticas

sistemáticas de distintos autores y sistemas: a) Rawls es incapaz de satisfacer su promesa igualitaria (Ronald Dworkin, Amartya Sen y Gerald Cohen), b) Rawls presenta una teoría insuficientemente liberal, en tanto que no respeta el ideal regulativo de la autonomía (Nozick). (*Cfr.*, Gargarella, 1999; *Cfr.*, Pettit, Kukathas, 2004)— la posición original ha sido leída como la posibilidad de un consenso moral, reducida a una representación expositiva, es decir, la posición usada originariamente para establecer la imparcialidad de la justicia pierde tal carácter al usarse como recurso expositivo.

### **1.5 Los principios de justicia**

La posición original es pensada como criterio de imparcialidad de la justicia y, al mismo tiempo, de sus principios; en este punto se desarrollará cada uno de ellos.

La primera formulación de los principios es la siguiente:

Primero: cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás.

Segundo: las desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas de modo tal que a la vez que: a) se espere razonablemente que sean ventajosas para todos, b) se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos (Rawls, 1995b, pp. 67-68).

El primer principio es un “derivado natural” de la posición original. En ella los sujetos desconocen una concepción de bien particular y por tanto, pretenden concepciones de bien que eviten la discriminación o los perjudique en algún sentido. La libertad es el derecho que prima y Rawls la entiende como la capacidad de hacer o no algo, sin restricciones externas (*Cfr.*, Rawls, 1995b, p.202; citado por, Villoro, 2007, p. 71).

Por su parte, en el segundo principio —llamado también: “principio de diferencia” (Gargarella, 1999, pp. 30-43)— rige la igual distribución de los recursos en la sociedad. Éste es un derivado del velo de ignorancia, dado que no interesan ni la posición social, ni los talentos personales sino que se distancia del sentido tradicional de la justicia distributiva. En este caso, la justicia es dada en la medida en que las ventajas de los más beneficiados se justifican con el mejoramiento de las condiciones y expectativas de los menos favorecidos de una sociedad.

Según Villoro, también en estos principios se establecen dos reglas que van a permitir explicaciones más precisas de su actuar: “La primera establece la prioridad de la libertad sobre el trato a las desigualdades; la segunda decreta la prioridad de la justicia sobre la eficiencia” (Villoro, 2007, p. 71). De acuerdo con la primera regla,

nada puede atentar en contra del sistema de libertades para todos, ni siquiera el segundo principio. La segunda regla abre la discusión sobre la teoría de la justicia, dado que las instituciones básicas de la sociedad exigen ya no la eficacia sino la justicia. Por ello cabe preguntarse, ¿Cuál es el sistema de libertades? El sistema de libertades corresponde a las “libertades básicas”, que abarcan desde las de opinión y conciencia, hasta las protegidas por el poder legislativo [cabe destacar que es sistema por su condición de multiplicidad —varias son las libertades existentes— y porque todas ellas se comunican armoniosamente].

De acuerdo con Villoro, cada una de las libertades tiene lugar en este sistema. “Tanto las llamadas “libertades negativas”, que aseguran los derechos del individuo frente a la interferencia del poder del Estado, como las “libertades positivas” que fundan el derecho a la participación política conforme a las reglas de un sistema democrático” (Villoro, 2007, p. 71). Empero, en numerosas ocasiones, una puede limitar a la otra. Consecuentemente, la justicia de una sociedad se concretiza en la medida en que las libertades básicas son realizadas. No obstante, las libertades básicas tienen diferente “valía” (*worth*) para todos. “Así la libertad y la valía de la libertad se distinguen de la siguiente manera: la libertad está representada por el sistema completo de las libertades de igual ciudadanía, mientras que la valía de la libertad de las personas y de los grupos es proporcional a su capacidad para favorecer sus fines en el marco que define el sistema” (Rawls, 1995b, p. 204, citado por Villoro, 2007, p. 73).

La libertad no es la misma en todos los casos, algunos sujetos cuentan con más recursos y su valía se desarrolla según las capacidades para ampliar sus horizontes. Ella puede propiciar escenarios sociales de injusticia, pero la estimación de la libertad lo evita, ya que exige la aparición del segundo principio para esquivar cualquier escenario social de injusticia. Dicho de otro modo, las condiciones sociales permiten que la libertad, en unos casos, tenga la posibilidad de realización y, en otros casos, no. Si hay imposibilidad, es necesario convocar el segundo principio para compensar aquellas falencias y maximizar la realización de la libertad. No obstante, el recurso al segundo principio trae la problemática de la interpretación de los límites a las libertades básicas.

Para Villoro, la anterior es la segunda crítica a la teoría de la justicia rawlsiana. La teoría de la justicia rawlsiana propone que el límite de cualquier libertad es la libertad del otro y olvida que hay otra justificación para las limitaciones del sistema de libertades. Son las condiciones sociales las que consienten pensar otra frontera: la satisfacción de las necesidades básicas. Aquellas personas que cuentan con pocos recursos para poder dar una apreciación adecuada a la libertad necesitan que las instituciones sociales intervengan con un conjunto de acciones eficaces que satisfagan dichas carencias; y que cumplan las necesidades básicas para que los más desfavorecidos tengan oportunidad de realizar su libertad.



En resumen, el primero de los principios refiere la posición original y el segundo al velo de ignorancia. Estas interpretaciones están pactadas como mecanismos de acción social. Así, entonces, el sistema de libertades es la prioridad de las instituciones sociales, empero su valía no es la misma para todos ya que no todos cuentan con recursos suficientes para dar un valor a la libertad. La acción por los menos favorecidos es el mecanismo de acción favorito de Rawls; éste se muestra como la herramienta que completa dichas interpretaciones, dado que evita escenarios sociales de injusticia y permite, según Villoro, ciertos límites al sistema de libertades.

### **1.6 Giro rawlsiano**

Villoro hace una lectura en la que indica la exigencia de Rawls a su teoría de la justicia de fundamentos materiales, históricos y reales. Es decir, este autor expone cómo los avances dados en la teoría de la justicia se relativizan a un tipo de sociedad: la democracia liberal moderna. Ese es el giro rawlsiano, un momento tardío de su obra cuando se decide dar viabilidad histórica a la teoría de la justicia. Rawls transforma sus reflexiones de orden ontológico en pretensiones políticas (Cfr., Castro, 2004). Los principios de justicia son aplicables a cualquier sociedad, al menos esa era la propuesta de Rawls en *Teoría de la justicia*. Esto era posible gracias a la “teoría restringida del bien”; o sea, gracias a la noción mínima de bien, probable para los agentes sociales en la posición original. En otras palabras, los sujetos tienen la posibilidad de una comprensión básica del bien en la cual fundamentan cierta racionalidad para los principios elegidos.

Sin embargo, la concepción de bien de los principios no es universal, dado que los principios no son plenos (*full*); si así fuera, se tendría que aceptar que los principios son establecidos previamente —antes de la posición original— y que a partir de ellos se define el bien. En fin, “La idea de que los principios de justicia son válidos para cualquier sociedad se deriva de ser los principios correctos, “debidos”, para toda concepción sustantiva del bien; es decir, para toda concepción que considera correcto lo que corresponde a una idea del bien y no a la inversa” (Villoro, 2007, p. 77).

No obstante, Rawls también señala que la búsqueda de justicia en las instituciones sociales refiere ciertas condiciones especiales: una sociedad democrática y condiciones sociales modernas. “Queremos zanjar un desacuerdo fundamental acerca de la forma justa de las instituciones básicas dentro de una sociedad democrática que se desenvuelve en condiciones modernas” (Rawls, 1995b, p.205; citado por Villoro, 2007, p. 78). Más adelante, Rawls evidencia de manera directa el tipo de sociedad a la que se refiere y cómo es su expectativa política de la teoría de la justicia.



Una cosa me faltó decir en teoría de la justicia [...] es que la justicia como equidad se entiende como una concepción política de la justicia. Aunque una concepción política de la justicia es, por supuesto, una concepción moral, es una concepción moral diseñada para un género específico de sujeto, a saber, para instituciones políticas, sociales y económicas. En particular, la justicia como equidad está armada para aplicarse a la que he llamado “estructura básica” de una democracia constitucional moderna (Rawls, 1985; citado por Villoro, 2007, p. 78).

Hasta aquí Villoro insiste en el carácter nuevo de la postura de Rawls, pero Rorty hace una interpretación crítica de ella. Para este autor, esta nueva postura no exige ningún tipo de justificación racional de los principios ya que sólo es necesaria la aceptación sin más de la sociedad que refiere Rawls (Cfr., Rorty, 1996). Para Villoro esta interpretación es excesiva dado que el trabajo de Rawls no sólo reproduce simplemente el tipo de sociedad democrática, sino que por el contrario, la hace racionalmente, cuidándose de cualquier sesgo al considerar la “persona moral” y una “sociedad bien ordenada”. Estos dos elementos señalados por Villoro son rescatados de la respuesta que da Habermas a la crítica de Rorty (Cfr., Habermas, 1995).

No obstante, Villoro expresa una problemática que subyace (éste es un punto crítico que señala Villoro al modelo de justicia presentado por Rawls): las ideas racionales que justificarían los principios de justicia son condicionadas, dado que es la racionalidad política la que los justifica.

## **CONCLUSIÓN**

Luis Villoro relee a Rawls en procura de una postura adecuada para Latinoamérica. Es decir, en búsqueda de una justicia en vía negativa que permita que sociedades democráticas incipientes procuren justicia. Si las migraciones conceptuales de Rawls, en tanto su carácter sustantivo no son del todo aplicables a las instituciones democráticas latinoamericanas se requieren de posturas formales que permitan tal aplicación. Éste es el caso de la lectura rawlsiana que hace Villoro, no la mira de soslayo, por el contrario la tematiza y deconstruye de tal manera que le permite fundar la teoría de la negatividad de la justicia. Justicia en vía en negativa es la postura rawlsiana de Villoro, es la importación de la metodología rawlsiana

## REFERENCIAS

Castro, E. (2004). *Multiculturalismo y constitución política. El neocontractualismo de John Rawls, Charles Taylor y la constitución política de Colombia de 1991*. Bogotá: Centro de Investigación de la Facultad de Filosofía de la Universidad Libre.

Cortina, A. (2010). *Justicia de La Razón Cordial*. Madrid: Trotta.

García, E. (1973). *Doctrina Aristotélica de la Justicia*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Gargarella, R. (1999). *Las teorías de la justicia después de Rawls*. Barcelona: Paidós.

Nino, C. (2001). "Justicia", En: Garzón Valdés, Ernesto; Laporta, Francisco. *El derecho y la justicia*. Madrid: Trotta.

Pettit, P.; Kukathas, C. (2004). *La teoría de la justicia de John Rawls y sus críticos*. Madrid: Tecnos.

Rawls, J. (1985). "Justicia como equidad: política no metafísica". En: *Philosophy & Public Affairs*, Volumen 14, (3). Princeton: Princeton University Press.

Rawls, J. (1995b). *Teoría de la Justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.

Rawls, J. (2002). *Justicia como equidad*. Madrid: Tecnos.

Rawls, J. (2003). *El liberalismo político*. Barcelona: Crítica.

Rorty, R. (1996). "La prioridad de la democracia sobre la filosofía". En: *Objetividad, relativismo y verdad*. Barcelona: Paidós.

Villoro, L. (1997). *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*. México: Fondo de Cultura Económica.

Villoro, L. (1998). "Autonomía y ciudadanía de los pueblos indios". En: *Revista Internacional de Filosofía Política*, número 11. México: Universidad Autónoma Metropolitana.

Villoro, L. (1998b). *Estado plural y pluralidad de culturas*. México: Paidós.

Villoro, L. (2001). *De la libertad a la comunidad*. México: Ariel.

Villoro, L. (2007). *Los retos de la sociedad por venir*. México: Fondo de Cultura Económica.

## CIBERGRAFÍA

Habermas, J. (1995). *Reconciliation through the Public use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism*. Recuperado de: <http://www.jstor.org/stable/2940842>.

Ramírez, M. (2001). *Dialéctica filosófica de Luis Villoro. Su trayectoria intelectual en el contexto de la realidad mexicana*. Recuperado de: <http://www.polylog.org/index-es.htm>.