

Primeros principios, fines últimos y cuestiones filosóficas contemporáneas, además de ofrecer una excelente panorámica de la problemática de fondo que subyace a la analítica y el deconstructivismo, siembra y alimenta la curiosidad por volver a la lectura de las fuentes del pensamiento clásico occidental, tanto del Estagirita como del Aquinate. Ya tan sólo por incentivar aquello, su lectura es recomendable. Finalmente, como quien escribe este comentario es un abogado, permítaseme referir un aspecto vinculado casi exclusivamente a mi área temática: por vez primera he logrado un modelo de comprensión de los llamados “principios jurídicos” y los “fines del Derecho”, es decir, de los *archai* de todo ordenamiento, y del *telos* de los mismos. En síntesis, a mi juicio, quien quiera dar cuenta seria del estado de la cuestión en el pensamiento filosófico contemporáneo, no puede excusarse de omitir al autor de este libro, y la primera traducción castellana para esta obra puede ser un excelente marco introductorio.

Ian Henríquez

C. I. MASSINI, *Constructivismo ético y justicia procedimental en John Rawls*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2004, 130 pp.

La obra que comentamos se inserta en un marco general de diálogo entre líneas de pensamiento iusfilosóficas y políticas tradicionalmente paralelas, en el que se encuadran en general los trabajos más recientes del autor, y que se caracteriza por un loable ánimo de comprenderse mutuamente y, en la medida de lo posible, de orientarse hacia una vía de intersección. En este sentido, aun cuando el objeto del libro es la exposición y crítica de la teoría de la justicia de John Rawls, así como de la metodología constructivista en que pretende fundamentar su propuesta, la crítica se emprende desde dentro de la misma filosofía rawlsiana y no apunta tanto a cuestionar sus objetivos como su endeble justificación. Por otra parte, se deja a salvo el enorme mérito de Rawls en situar a la justicia en el centro del debate iusfilosófico y político, y en dejar a las espaldas años de filosofía jurídica y política estéril en cuanto a su aplicabilidad y a su capacidad práctica de juzgar las instituciones políticas vigentes.

El libro se divide en dos partes, que tratan respectivamente los dos aspectos más relevantes y discutidos de la propuesta Rawlsiana: el constructivismo

como vía de justificación de una teoría de la justicia, y la particular teoría de la justicia que Rawls “construye” y propone para las sociedades democráticas y constitucionales de occidente, la “Justicia como imparcialidad”. En ambos casos, la descripción del pensamiento rawlsiano se contextualiza en el marco más amplio del estado del debate ético, político y jurídico en que emergió la *Teoría de la justicia* de Rawls (1971), destacando el vigor que insufló a su desarrollo (caps. I y VI).

La crítica, como se dijo, se emprende desde las coordenadas conceptuales que maneja el propio Rawls, de forma tal que hace posible las “miradas entre bastidores” y, aunque salta tales coordenadas conceptuales para avanzar hacia una crítica externa, no lo hace sin antes aportar elementos eficientes para que los propios rawlsianos puedan repensar los límites de su teoría. La crítica interna se concentra, en lo que al constructivismo respecta, en una doble falacia que, a juicio del autor, emerge de una misma raíz: el estéril empeño de Rawls en justificar principios deónticos absolutos sobre la base de premisas relativas y, particularmente, con un explícito desprecio por cualquier resabio de elementos metafísicos. El constructivismo se yergue como un método de justificación ética alternativo tanto a las injusticias del teleologismo utilitarista, como a la heteronomía del intuicionismo. Frente a ambos, explica Massini, Rawls se propone encontrar un método de justificación adecuado a un auditorio racional y autónomo, en el sentido kantiano de ambos términos. El método constructivista se ajustaría a estas exigencias metodológicas, por cuanto —lejos de articular conceptos y/o concepciones éticas abstraídas de la naturaleza de las cosas, y por tanto “heterónomas” desde un punto de vista kantiano— consiste en una adecuada articulación de las consecuencias deónticas de conceptos y/o concepciones que no se pretenden verdaderos sino, en palabras de Rawls, “congruentes con nuestro más profundo entendimiento de nosotros mismos”.

Ahora bien, la profundidad del “entendimiento de nosotros mismos” no es lineal en el pensamiento de Rawls. Hay, en efecto, un punto de inflexión que, como señala Massini, se vislumbra particularmente a partir la publicación del artículo «Political constructivism» y que ha permitido a los estudiosos de Rawls distinguir entre un Rawls kantiano y un Rawls post-kantiano. El “Rawls kantiano” sería el Rawls anterior a la publicación de éste y otros artículos durante la década del 80, y se caracterizaría por el intento de justificar una concepción de la justicia partiendo de concepciones comprensivas, en términos rawlsianos. En otras palabras, los principios de justicia se construirían con la especial vocación de ser congruentes con una autocomprensión holística, que se extendería desde el plano político hasta el plano ético y antropológico. A partir de los años 80, en cambio, Rawls entiende que los principios de justicia

no pueden ni deben pretender una congruencia con “concepciones comprensivas”, sino meramente con las concepciones de persona y sociedad que forman parte de la cultura política de las democracias constitucionales de occidente.

Desde el constructivismo post-kantiano, por tanto, una concepción de la justicia estaría adecuadamente justificada cuando demostrare congruencia con las concepciones políticas, no metafísicas, de persona y de sociedad. Pues bien, a juicio de Rawls, el modo de acreditar esta congruencia sería puramente procedimental: no se asienta sobre una valoración de la correlación material entre los principios justicia y las concepciones políticas mencionadas, sino sobre el seguimiento de un procedimiento especialmente diseñado para extraer imparcialmente los primeros de las segundas, a saber, la famosa “posición original”.

Como se apuntó, el constructivismo rawlsiano adolecería, a juicio de Massini, de una doble falacia. La primer falacia sería la denominada “falacia procedimentalista”, consistente en pretender extraer contenidos deónticos de premisas puramente formales. Desde el mero seguimiento de las pautas establecidas en la “posición original” no pueden surgir, como por arte de magia, principios de justicia materiales. En realidad lo que ocurre, explica Massini, es que el procedimiento de razonamiento práctico conocido como la “posición original” presupone la asunción acrítica de unos presupuestos conceptuales indiscutiblemente sustantivos: las concepciones políticas de persona y sociedad.

La segunda falacia radicaría en la pretensión de derivar principios deónticos absolutos de premisas relativas y se resumiría en lo que Massini denomina la “objetividad débil”. Habría, a juicio del autor, dos sentidos del término “objetivo”. En el discurso ordinario se llamaría “objetivo” a todo juicio cuya validez no depende de la opinión de quien lo emite. En el lenguaje filosófico se agregaría el fundamento de esta independencia de los juicios objetivos respecto de la opinión del sujeto: es objetivo todo juicio cuya validez es independiente del sujeto *porque y en la medida en que* inhiere al objeto del cual se predica el juicio. El sentido ordinario del término “objetivo”, en esta inteligencia, se desvirtúa cuando se lo desarraiga de su sentido filosófico. Y esto es precisamente lo que hace Rawls, señala Massini, cuando construye los principios de justicia sobre la base de concepciones y procedimientos cuyo único parámetro de validez es su aceptabilidad. De esta forma lo “objetivo” en Rawls no pasaría de ser un conjunto de puntos de vista subjetivos que, como tales, no sirven de base a obligación moral, política o jurídica alguna, pues lo que define cualquier obligación es, precisamente, su independencia de la voluntad del sujeto obligado. En síntesis, concluye Massini, Rawls no logra fundar ni la obligatoriedad de los principios de justicia que propone, ni su contenido material.

La segunda parte del libro se dirige a describir y a criticar no ya la metodología constructivista sobre la cual Rawls considera que habría que fundamentar cualquier concepción de la justicia, sino la particular concepción de la justicia que Rawls considera justificada constructivamente: la justicia como imparcialidad. El autor llama la atención una vez más sobre lo endeble del procedimiento de justificación constructivista, ahora con especial aplicación a esta concepción de la justicia, y advierte una nueva falacia: la pretensión de derivar obligaciones éticas a partir de intereses.

A la crítica metodológica suma ahora Massini una valoración ética de algunos de los rasgos más salientes de la “justicia como imparcialidad”. Así, en apretada síntesis, el autor cuestiona los principios de justicia rawlsianos, y particularmente el principio de justicia distributiva denominado “principio de diferencia”, según el cual las desigualdades económicas y sociales son aceptables en tanto y en cuanto beneficien a los peor posicionados en la escala económica y/o social. Massini rechaza el principio por distintas y confluyentes razones: en primer lugar, considera que no se ajusta a la idea más originaria de justicia, según la cual el reparto de los bienes materiales no puede desvincularse absolutamente de razones de mérito; en segundo término estima, junto con Walzer, que la distribución de bienes no puede hacerse con un criterio único para cualquier clase de bienes, sino que habría que discriminar en cada caso qué es lo que se está repartiendo. Así, en el reparto de medicinas primaría el criterio de necesidad, mientras que en el reparto económico, por poner otro ejemplo, el de mérito. Finalmente, y aquí se concentra la mayor objeción, el principio de diferencia admite interpretaciones tan dispares –que van desde la justificación de un igualitarismo raso hasta la tolerancia de las más injustas desigualdades– que su eficacia como criterio de juicio moral resulta, cuanto menos, cuestionable.

Como se señaló más arriba, el autor entiende que todas las críticas reseñadas emanan de una misma fuente o raíz: el desprecio de un ideal de perfección humana objetivo, en el sentido fuerte del término, como base para la elucidación de principios de justicia que obliguen absolutamente. Sin un ideal tal, los principios de justicia que puedan “construirse” no solamente carecen de toda referencia a las notas más indiscutidas de la idea de justicia, sino que además no son propiamente obligatorios. Pues una obligación que no se asienta en parámetros normativos objetivos no obliga absolutamente, y lo que no obliga absolutamente no obliga en absoluto, valga la redundancia. Frente a esta deficiencia estructural de la propuesta rawlsiana, Massini esboza un camino de solución que resume en tres puntos: (a) el redescubrimiento del valor de la experiencia como punto de partida para la reflexión moral; (b) la aceptación

del conocimiento directo y de la autoevidencia de los primeros principios prácticos del razonamiento moral; y (c) la búsqueda de una objetividad fuerte para los principios de justicia que sólo pueden otorgar, precisamente, la conjunción de experiencia y principios morales que son evidentes por sí mismos.

Cabe preguntarse en este lugar hasta qué punto el constructivismo rawlsiano puede reconstituirse a sí mismo para superar las aporías señaladas, especialmente, las aporías metodológicas. Dicho en otras palabras, ¿puede el liberalismo político dejar de ser “político” en el sentido rawlsiano del término? ¿puede el liberalismo político asentar sus principios en concepciones metafísicas, no políticas –consensuadas– de persona y sociedad? Y, antes, ¿precisa el liberalismo político someterse a esta transformación?

Para responder a lo segundo basta con considerar una vez más la contundencia de la crítica de Massini en el libro que comentamos: si Rawls pretende fundamentar principios de justicia deontológicos, esto es, que obligan más allá del cambiante interés mayoritario, parece ineludible el recurso a una objetividad fuerte, anclada en la naturaleza misma de las cosas, y más allá de las cosas, en una inteligencia ordenadora frente en la cual el hombre encuentra el sentido de su propia condición de fin. El rechazo de esta instancia natural y trascendente no deja más alternativa para la justificación de las obligaciones de justicia que la inteligencia y voluntad de los propios obligados. Pero entonces se desvirtúa lo más esencial de cualquier obligación de justicia, que es la relación de alteridad en que se inserta. Ahora bien, ¿puede el liberalismo político dejar de ser constructivista? ¿puede el liberalismo político asentar sus principios en principios de justicia anteriores que ligan, no al hombre consigo mismo, sino al hombre con una inteligencia trascendente que se manifiesta en su propia naturaleza?

La respuesta a este segundo interrogante depende de qué es lo que se estime esencial en el liberalismo. Si lo que define al liberalismo político es su carácter “político no metafísico”, esto es, su implantación en el consenso político, la respuesta no parece ser otra que la negativa salvo que fuera el mismo consenso político el que exigiese a la teoría política liberal el recurso a una objetividad fuerte. Bien miradas las cosas, esta segunda hipótesis es bastante más real que lo que el propio Rawls parece suponer. En efecto, aun cuando sea cierto que las democracias occidentales se caracterizan por un pluralismo de concepciones comprensivas –que contrasta con la uniformidad típica de las sociedades antiguas y medievales en las que emergió la tradición iusnaturalista–, en la medida en que Rawls se presenta a sí mismo como una alternativa al utilitarismo, es el primero en advertir que este pluralismo no se extiende hasta la negación de principios de justicia que obligan de modo absoluto. Dicho en otros tér-

minos, por debajo de la red de concepciones comprehensivas que conforman el pluralismo de las sociedades democráticas se advierte un consenso “entrecruzado”, en palabras del propio Rawls, acerca de la necesidad de asegurar las libertades básicas que precisamente son tierra fértil para el pluralismo. Una libertades que se presentan como inviolables, no porque convenga al interés mayoritario, sino porque se estiman valiosas en sí mismas. En otras palabras, una libertades que obligan de un modo absoluto, no relativo.

Pero si esto es así, de alguna forma el consenso desde el cual y con el cual Rawls construye su concepción de la justicia apunta a una objetividad fuerte que pueda dar cuenta de la absolutez de las obligaciones jurídicas adyacentes al reconocimiento de libertades básicas. Así planteadas las cosas, la fidelidad al consenso exigiría al liberalismo político que deje de ser “político” y se transforme en “metafísico”, utilizando el lenguaje rawlsiano. Conviene ser precisos en este punto: un consenso tal no exige en este respeto absoluto un respeto a sí mismo, sino un respeto a las exigencias inviolables de la dignidad humana que el consenso reconoce, descubre y venera, pero de ningún modo crea. De forma que, como en un sacrificio de autoinmolación, el consenso mandaría a la teoría y a la práctica liberal que le dé la espalda en aquellos casos en que se vuelca en contra de unas exigencias que son válidas con independencia de su inestable conformación. Una vez más, ¿puede el liberalismo político responder a este llamado? La respuesta es negativa si, como pretende Rawls, la renuncia a la verdad se erige en cualidad esencial del liberalismo. Es positiva, en cambio, si lo que define al liberalismo no es la metodología sino su preocupación más profunda: el respeto a la dignidad de la persona. Más aún, desde una comprensión acabada de esta preocupación, el abandono del constructivismo se torna, como advierte Massini, tan imperativa como la necesidad de reconstruir la teoría política sobre la base de una objetividad fuerte, basada a su vez en la experiencia moral y en los primeros principios prácticos que dan forma y fundamento a esta experiencia.

En este punto la pregunta que se impone no es ya si el liberalismo debe y puede iniciar esta transformación metodológica, sino porqué está dispuesto a pagar un precio tan alto por no hacerlo. Massini cierra su libro con una inquietud análoga, al señalar que “queda pendiente la búsqueda de la génesis intelectual de la pretensión contemporánea —compartida por Rawls— de reducir toda justificación racional a un mero procedimiento, negando *in limine* cualquier recurso sistemático a la experiencia material de las *cosas humanas*” (p. 121). No es este el espacio para dar una respuesta acabada a esta cuestión, cuya solución el mismo Massini advierte que presupone una “ardua pero desafiante empresa”. Puede, no obstante, arriesgarse un punto de partida para

esta investigación, a partir de una segunda lectura de las intenciones de Rawls y de sus raíces intelectuales.

No puede olvidarse, en este sentido, que Rawls es tributario de una tradición que nace, como el mismo advierte en *El liberalismo político*, en unas circunstancias históricas signadas por la intolerancia entre grupos religiosos antagónicos. La teoría liberal germinal de los siglos XVII y XVIII nace como respuesta a un problema político sin aparente solución. La reforma protestante resquebrajó tanto la unidad social en materia religiosa, como la confianza en la razón para descubrir por sí misma, y al margen de la fe, las verdades morales. La unión de ambos elementos arrojó como resultado una sociedad profundamente dividida y enfrentada, no solo en materia religiosa, sino también en el plano moral que se consideraba inescindible de lo primero. Esta división, explica Rawls, planteó y plantea en nuestro días, signados ahora por una división más profunda, dos alternativas de convivencia política: “o bien un conflicto moral mitigado sólo por las circunstancias y por el agotamiento, o bien a la igual libertad de culto y de pensamiento”¹. En otras palabras, o bien se convive en una tregua circunstancial, o bien se convive en una paz definitiva a la cual se llega por un único camino: eliminar la cuestión religiosa y moral del ámbito político. El liberalismo político habría optado por lo segundo. Desde esta perspectiva, se puede adelantar una respuesta posible para la pregunta de porqué el liberalismo está dispuesto a pagar el precio de su propia injustificación, antes que ceder a una transformación metodológica que vincule su infatigable lucha por la libertad individual a exigencias deónticas naturales. Es que, para el liberalismo político, la vinculación de sus principios de justicia a principios morales objetivos no es más que la opción por una “tregua”, donde unos se someten, no por convicción sino por miedo y cansancio, a la visión de la verdad religiosa y moral de otros.

Pero, si hay algo de lo que ha dado muestra la tradición iusnaturalista es que el diálogo ético entre cultos diferentes y aún al margen de los cultos es tan posible como enriquecedor. La mejor prueba de esto la da el propio Tomás de Aquino, cuyo legado de filosofía ética y metafísica es inescindible del pensamiento aristotélico que, por su parte, no tuvo contacto alguno con la tradición judeo cristiana. En otras palabras, frente a la fragmentación religiosa y moral, el camino para la convivencia política no parece estar en la eliminación de las cuestiones controvertidas del diálogo político, sino en la profundización del diálogo. La opción por la eliminación, como demuestra acabadamente Massini

1. *El liberalismo político*, A. Doménech (trad.), Crítica, Barcelona, 1996, p. 20.

en el libro que aquí comentamos, tiene la pequeña ventaja de lo fácil y la gran desventaja de lo inviable.

Pilar Zambrano

G. ROBLES, *Introducción a la Teoría del Derecho*, Madrid, Debate, 2003, (6ª edición), 239 pp.

Sale a la luz la sexta edición de su *Introducción a la Teoría del Derecho* con muy ligeras modificaciones y un extenso prólogo por parte del autor, que resulta clarificador para entender los objetivos perseguidos en la obra y, en general, en el pensamiento jurídico de Gregorio Robles. El trabajo debe ser mirado con cierta perspectiva. La primera edición data de 1988, desde esa fecha hasta la actualidad han aparecido sucesivas publicaciones suyas que explican los derroteros seguidos en su filosofía del Derecho; por ello hay que entender la obra como parte de una unidad iniciada hace ya varios años.

Una de sus mayores pretensiones es integrar en su enfoque los problemas tradicionales tanto del positivismo como del iusnaturalismo sin llegar a caer en el eclecticismo. Su filosofía del Derecho –o mejor dicho su teoría del Derecho, como el autor prefiere denominarla– es el lenguaje de los juristas y el mejor cauce para su consecución es un diálogo con el derecho positivo, a partir de una formación filosófica amplia.

En la primera parte de la obra se dedica a hacer una delimitación de los diferentes entendimientos del derecho natural, principalmente como “forma de entender el fenómeno jurídico, un método de aproximación intelectual al Derecho” y también como “un conjunto de principios ético-sociales de carácter práctico” (p. 38). De tal manera que estos principios son consecuencia de una teoría siendo ésta y no aquéllos la que define el tipo de pensamiento. Pero el objetivo no es señalar los argumentos favorables o desfavorables de la teoría del derecho natural, sino más bien “describir la estructura formal subyacente a toda Teoría del Derecho natural” (p. 39).

A continuación, destaca la existencia de una filosofía del Derecho en sentido amplio, “toda forma de aproximación intelectual al fenómeno jurídico, cuyo cometido sea la comprensión totalizadora u omnicomprendensiva del mismo” (p. 40). Para fundamentar su razonamiento remarca el positivismo como ‘mo-