

Aspectos metaéticos y normativos de la crítica no liberal a la filosofía política de John Rawls

Fernando Aranda Fraga
(Argentina)

Resumen

En “Aspectos metaéticos y normativos de la crítica no liberal a la filosofía política de John Rawls”, Fernando Aranda Fraga ofrece una crítica al aspecto puramente procedimental de la justicia que propone el teórico de Harvard. Para Aranda Fraga, los aspectos más cuestionable de la propuesta de Rawls en su clásica *A Theory of Justice* se pueden agrupar en dos tipos: crítica a la metaética y crítica a los aspectos propios de la ética normativa. Según el autor, no es posible extraer —como lo propone Rawls— principios normativos concretos partiendo de un mero procedimiento y no de la idea del bien que cada persona tiene. Por lo tanto, se trata de una metaética estructural e institucional que no toma en consideración que el sujeto de los actos éticos es la persona humana. En lo que se refiere a la dimensión de ética normativa, Aranda Fraga cuestiona que la sociedad que propone Rawls termine por ser realmente justa al dejar de lado la justicia del mérito y el carácter de los bienes a distribuir. Por todo ello, el autor se hace eco de las críticas que filósofos como Adorno y Derrida (también Walzer) han formulado a los argumentos semejantes a los de Rawls.

Palabras clave: Rawls. Justicia procedimental. Ética

Abstract

In this article Fernando Aranda Fraga offers a critique to the merely procedural aspect of justice of John Rawls. Aranda Fraga summarizes his critique in two points: meta-ethics and normative ethics. It is not possible to draw —as Rawls proposes— normative concrete principles starting from a mere procedure and not from the good idea that every person has. Hence, we are facing a structural and institutional meta-ethics that has no consideration to the subject of ethical acts that the human being is. Regarding normative ethics, Aranda Fraga points out that society proposed by Rawls may not finally become fair, because he left aside “the justice of merit” and the character of the goods to be distributed. Therefore, he incorporates the critics that philosophers like Adorno, Derrida and Walzer have made to arguments like Rawls’ ones.

Keywords: Rawls. Procedural justice. Ethics

La teoría de la justicia como imparcialidad del renombrado filósofo político harvardiano John Rawls, se erige como un intento de dar solución a la alternativa que hasta el momento presentaban dos teorías rivales: el utilitarismo y el intuicionismo.¹ Contra la primera, porque esta concepción de la ética y la justicia, según Rawls, no reconoce la distinción entre las personas, es decir, que no les asigna una justa y adecuada dimensión de libertad a los individuos, en la medida en que ahoga por un valor (la felicidad o placer general) distribuido en igual medida para todos.² Y contra el intuicionismo, por tratarse de una posición, a juicio de Rawls, que padece dos graves problemas que le impiden dirimir entre cuestiones morales y asuntos de justicia. El primer inconveniente consiste en que las teorías intuicionistas se basan en una pluralidad de principios, entre los cuales puede haberlos en conflicto, desembocando, por tanto, en soluciones contrarias ante determinados casos específicos. En segundo lugar, el hecho de que las teorías intuicionistas no incluyen un método

¹ Cf. John Rawls, *A Theory of Justice*, 21a. edición (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1971,1999), # 5, pp. 22-27.

² “[...] 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”. Javier Muguerza, *Desde la perplejidad* (México: F.C.E., 1990), p. 164.

explícito, como así tampoco reglas de prioridad, que permitan comparar axiológicamente entre sí estos principios, conduciendo a que cada cual termine siendo guiado por una especie de balance intuitivo que aparece como una orientación hacia lo que se cree que está más cerca de lo correcto.³

Veamos sucintamente lo que es central en la teoría de Rawls. En la denominada “posición original” quedan establecidos, pacto mediante, dos principios fundamentales de justicia. Estos principios serán reformulados por Rawls varias veces a lo largo de toda su obra, pero sin variar sustancialmente.⁴ El primero de los principios, denominado “principio de libertad”, establece que “cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas iguales que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás”. El segundo, llamado “principio de igualdad liberal”, dice así: “Las desigualdades sociales y económicas habrán 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”. Este ha sido, en brevísima síntesis, el sustrato básico de la concepción ético jurídica de Rawls.⁵

Para llevar a cabo la crítica que proponemos a la teoría de la justicia como imparcialidad, dividiremos su tratamiento en dos momentos: 1º) críticas concernientes a asuntos de índole metaético.⁶ Y 2º) críticas concernientes a la dimensión ético-normativa.⁷

Cuestiones referidas a metaética

Sobre la objetividad débil que Rawls afirma poseer su teoría de la justicia. Esta objetividad sólo se basa en la autointeresada aceptación de los pactantes, que a su vez son los destinatarios de los principios y la coherencia intema de éstos. Además, Rawls abandona la noción de verdad en correspondencia con las estructuras de la realidad. La objetividad de la teoría de la justicia rawlsiana se logra cuando su conjunto de proposiciones alcanzan lo que Rawls denomina “equilibrio reflexivo”, proceso mediante el cual los argumentos son sopesados y balanceados en una justa ponderación. Ahora bien, ocurre que según las reglas universales de la lógica, el carácter que poseen las premisas es transferido a las conclusiones. Por tanto, como las premisas jamás fueron justificadas, o lo han sido en forma débil, su carácter no justificado se transmite a las conclusiones. Así, de premisas ficticias, sólo podrán obtenerse conclusiones ficticias.⁸

En relación con el carácter constructivo procedimental, no es posible extraer principios normativos concretos a partir de un mero procedimiento; con ello, Rawls incurre en un paralogismo. Rawls pretende que sus principios de justicia tengan valor normativo, por el mero hecho de haber seguido, al hallarlos, determinados procedimientos racionales; a esto él denomina “justicia procedimental pura”, con lo

³ Véase Rawls, *A Theory of Justice*, # 6 Y 7, pp. 33-40.

⁴ *Ibid.*, # 11, pp. 60-65, y # 46, pp. 302-303.

⁵ Para tener un panorama elemental de la teoría de la justicia de Rawls, durante la primera etapa de su pensamiento hasta la publicación de su primer gran libro, véase Fernando Aranda Fraga, “El neocontractualismo de John Rawls y su teoría de la justicia como imparcialidad (Reflexiones sobre el 'primer Rawls', de *A Theory of Justice*), *Analogía Filosófica* XIV, 2 (2000), pp. 3-37.

⁶ Para profundizar más esta crítica, véase Fernando Aranda Fraga, *Interpretación crítica de la ética contractualista y su prolongación en el neocontractualismo. De Hobbes a Rawls: antecedentes, ruptura y continuidad*. Tesis doctoral no publicada (Santa Fe: Universidad Católica de Santa Fe, 2001), pp. 423-426.

⁷ *Ibid.*, pp. 426-430.

⁸ Carlos I. Massini Correas, “Del positivismo analítico a la justicia procedimental: la propuesta aporética de John Rawls”, *Persona y Derecho* 42 (2000), pp. 188-199.

cual incurre en la mencionada falacia. Hoffe la denomina “falacia normativista”. Ésta consiste en la ilegítima pretensión de extraer normas concretas de contenido a partir de normas formales generales. Para que el razonamiento sea correcto, la aceptabilidad de las conclusiones debe seguirse de la aceptabilidad de las premisas, todo lo cual ha de ser demostrado en forma adecuada y no dado por supuesto, como él hace.⁹

Resulta muy cuestionable, por dudoso, el carácter ético que puedan poseer los principios de justicia de Rawls, puesto que éste pretende derivado de “la naturaleza estrictamente estratégica del procedimiento seguido para alcanzarlos”, es decir, del artificio erigido, en el cual son colocadas personas que, guiadas por el solo autointerés, logran establecer determinados principios éticos de convivencia. No es posible pasar de un orden ético-instrumental, como lo es el procedimentalismo rawlsiano, al orden ético-normativo, puesto que no existe en Rawls ningún puente que lo permita. Rawls pretende deducir los principios de justicia de una elección racional de prudencia, y las prescripciones de prudencia son heterónomas, ya que no son imperativos categóricos, sino hipotéticos, en el sentido kantiano. Justamente son heterónomas por derivar del propio bienestar, por consiguiente “son tributarias de aquello que se opone más netamente al principio, moral kantiano”.¹⁰ 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.¹¹

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.

Se trata, finalmente, de una metaética estructural, institucional, que no toma en cuenta que el sujeto de los actos éticos es la persona humana. Así, Rawls termina dejando a un lado las dos dimensiones centrales de la ética, esto es, las motivaciones morales y las concepciones del bien de que están dotados los sujetos. Esto significa desconocer las motivaciones morales de los seres humanos, por lo cual resulta incapacitado para entender en base a qué razones actúan los sujetos conforme a los principios morales. Estamos, aquí, ante una ética para sujetos que desconocen cuáles son y cuál es el sentido por el cual obran, tal como Sandel observó con agudeza en su obra crítica.¹² No resulta demasiado creíble que unos sujetos ignorantes sobre su propia condición, puedan luego respetar el acuerdo al que finamente llegaron en la posición original; más aún cómo se ha de lograr que las partes contratantes puedan respetar un acuerdo cuando, al levantarse “el velo de la ignorancia” las condiciones cambien radicalmente en relación con las que tuvieron lugar al momento de llevarse a cabo el acuerdo. La predicción de Rawls acerca de

⁹ A. Kaufmann, *La filosofía del derecho en la postmodernidad* (Bogotá: Temis, 1992), p. 43. Otfried Höffe, *Estudios sobre la teoría del derecho y la justicia* (Barcelona: Alfa, 1988), p. 127.

¹⁰ Höffe, “Rawls, Kant et l'idée de la justice politique”, en Höffe, *L'état et la justice. John Rawls et Robert Nozick* (París: VRIN, 1988), p. 85.

¹¹ Sobre la influencia de Kant en Rawls puede verse: Aranda Fraga, “Las primeras modificaciones en la teoría original de la justicia. (¿Cuán kantiano es John Rawls?)”, *Analogía Filosófica* XVI, 2 (2002), pp. 3-39.

¹² Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (New York: Cambridge University Press, 1982), pp. 49-65; 154-156.

que las partes respetarán el acuerdo al que han llegado a ciegas, estando ausente en los pactantes la dimensión de las virtudes personales, es poco creíble, por no decir que se trata de una verdadera utopía.

Dimensión ético-normativa

La sociedad bien ordenada que Rawls propone, ¿será justa aún cuando su autor haya dejado de lado en su concepción de la justicia al mérito y el carácter de los bienes que se supone han de distribuirse? ¿Es lícito y laudable dejar de lado las cuestiones de mérito personal a la hora de repartir los bienes primarios? ¿Cómo puede ser retribuido de igual manera -o peor aun, en grado superior al menos favorecido-, al aplicar el principio de diferencia en la distribución, a quién, habiéndose esforzado más, realizó una doble medida de un trabajo semejante en el mismo tiempo que otra persona menos favorecida físicamente? Por más que se alegue que alguien está menos dotado en cuanto a talentos naturales, ya sean físicos o intelectuales, ¿no resulta chocante a la razón humana que se premie más y mejor a quien produjo menos, ya sea cuantitativa o cualitativamente hablando, que a quien más se esforzó en lograr una mayor o mejor producción u original creación? Una manera de tratar como ésta la distribución de bienes en la sociedad, según este estilo de compensaciones, ¿no alienta la mediocridad, dado el hecho de que quien menos se esfuerce por mejorar su carácter, sus habilidades, sus actitudes y aptitudes, terminará siempre recibiendo una retribución, si no igual a lo que reciben quienes más se hayan esforzado, hasta mejor aún que la que ellos reciben? Pensemos en el ámbito educativo, especialmente universitario, ¿sería lícito y *justo*, que aquellos que habiéndose preparado mejoren el estudio de sus asignaturas, y habiendo obtenido una calificación muy buena como potenciales profesionales en sus respectivas líneas, reciban, por ejemplo, durante el transcurso de su carrera iguales o menores calificaciones que los que menos se hayan esforzado?, o, análogamente, ¿que no tengan acceso a los mejores puestos de trabajo, aún siendo los más capacitados para ejercer semejantes cargos de responsabilidad, porque el principio de diferencia indica que hay que favorecer a los menos dotados o menos calificados? ¿A qué clase de sociedad se estaría aspirando con este concepto operativo de justicia social y económica? ¿Semejante mediocridad —alentada por los mecanismos legales y económicos que rigen la supuesta “sociedad bien ordenada”— no irá reproduciendo paulatinamente sociedades cada vez más degradadas en términos de conocimiento, capacidad para resolver problemas, inteligencia operativa, desinterés por la búsqueda de la verdad, tanto cognoscitiva como ética, y hasta incluso corrupción moral debido al desaliento de una voluntad perfectiva en materia ética y jurídica? Otorgarles a estas personas ciertas ventajas adicionales por el mero hecho de que dispongan de menos capacidades que los otros, constituye un acto de injusticia para con los restantes.¹³

Además queda la permanente duda, a los fines de poder aplicar el criterio del principio de diferencia, sobre cómo es posible saber quiénes son los más desfavorecidos. ¿Cómo se logra medir el grado y la calificación del tipo de desfavorecimiento natural con que viene cada ser al mundo, cuando se han borrado (debido al establecimiento por Rawls del “velo de ignorancia”) del ámbito de la justicia -y de la teoría ética- otras variables que permitirían medir estos hechos, por

¹³ Cf. Michael Walzer, *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad* (Buenos Aires: F.C.E., 1997), "El merecimiento", pp. 36-37; "El cargo", pp. 140-159; "El reconocimiento: Una sociología de los títulos", pp. 260-269; "Honor público y merecimiento individual", pp. 269-278.

comparación, ya sea transversal y longitudinal, pero que requieren una aceptación de las virtudes como constituyentes esenciales de la vida moral y elementos modificadores de la puesta en ejercicio de la virtud de la justicia? ¿Así mismo, qué papel jugarán la historia vital y la tradición a la que los seres más desfavorecidos pertenecen a la hora de distinguir el grado de desfavorecimiento de que cada uno ha venido dotado, ya sea natural o artificialmente?

Una tercera cuestión se refiere a la naturaleza de los bienes a distribuir. Esto, como bien lo expresa Walzer,¹⁴ no puede ser dejado a un lado cuando se decide establecer un criterio de distribución. Algunos, entre los bienes existentes, como por ejemplo el bien de la salubridad, deberán ser distribuidos según el criterio de necesidad y no de acuerdo con los criterios que prevalecen en el ámbito económico, y así ocurre con bienes tales como el honor individual o colectivo, la santidad personal, la educación, etc. Esta diversidad de bienes no es tomada en cuenta por los criterios, puramente procedimentales, de la justicia rawlsiana.

Ciertos autores han denominado al principio de la diferencia como “una obra maestra del conformismo liberal”, porque plantea 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. Este mismo tipo de objeción, ya fue hecha por el propio Hegel, hacia 1821, en el párrafo 244 de su *Filosofía del Derecho*, por entonces expresando una crítica a la sociedad capitalista liberal de su época. Algo semejante hizo Herbert Hart¹⁵, aunque ya directamente dirigiéndose a los principios de Rawls, cuando criticó duramente la primacía del principio de la igualdad liberal, por acarrear resultados del tipo que estamos mencionando. El principio puede conducir a resultados injustos porque, bajo el pretexto de que se actúa en beneficio de los menos aventajados, pueden ser introducidas -o al menos tolerados- hasta las grandes desigualdades sociales. Así, Alain Boyer, dirá que se trata de “una maquinaria ideológica compleja ordenada a legitimar las desigualdades sociales en el marco de la sociedad capitalista contemporánea”.¹⁶

Otro aspecto a resaltar es el divorcio tajante que existe entre las reglas de la justicia procedimental con las concepciones que los seres humanos sostienen sobre el bien. Esto es lo que MacIntyre ha llamado “la privatización del bien”, hecho que está implícito en la teoría rawlsiana de la justicia como imparcialidad. Rawls no acepta dentro de su concepción de la justicia a las nociones del bien humano, las cuales son juzgadas por él como falsas, más aún aquellas que expresan un bien humano común.¹⁷

John Rawls es un caso emblemático de la privatización del bien que denuncia aquí MacIntyre y que aparece en general en las doctrinas liberales. Según Rawls, todo bien es subjetivo y por tanto ha de ser privativo de un individuo particular. Por ello, de acuerdo con la interpretación de Rawls, no puede existir un bien para la

¹⁴ Véase Walzer, "Una teoría de los bienes", en *Las esferas de la justicia*, pp. 19-24.

¹⁵ H. L. A. Hart, "Rawls on liberty and its Priority", *University of Chicago Law Review* 40, 3 (Spring 1973): pp. 534-555, publicado también, posteriormente, en Norman Daniels, *Reading Rawls. Critical Studies on Rawls' 'A Theory of Justice* (Stanford: Stanford University Press, 1997), pp. 230-252. Véase también Aranda Fraga, *Interpretación crítica de la ética contractualista...*, pp. 308-311; 419-421.

¹⁶ Alain Boyer, "La théorie de la justice de John Rawls", en *Lectures Philosophiques-1-Ethique et Philosophie Politique* (Paris: Ed. Odile Jacob, 1988), p. 52.

¹⁷ "[...] los compromisos respecto de la elaboración, defensa y vivencia de las concepciones particulares del bien humano son, desde este punto de vista liberal, asignados y restringidos a la esfera de la vida privada de los individuos, en tanto lo concerniente a aquello que se considera como reglas morales requeridas por cualquier persona moral, pueden ser legítimamente buscadas sólo en el terreno público (...); el bien ha sido privatizado". MacIntyre, "The Privatization of Good. An Inaugural Lecture", *The Review of Politics* 42, 3 (Summer 1990), p. 346.

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 es que la moralidad, sin posibilidades de anclarse en una idea del bien, deberá reducirse, entonces, a los principios -rawlsianos- de la justicia. El liberalismo deontológico rawlsiano se define como tal, precisamente por no aceptar ninguna idea del bien que no esté subordinada a la idea de justicia. De todos modos, el liberalismo deontológico de Rawls termina negándose a sí mismo, puesto que a pesar de todas sus negativas de aceptar con prelación 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, como presupuestos que existen implícitamente y con preterición en su teoría.¹⁸

Otra de las dificultades que presenta la teoría de Rawls consiste en la ausencia que hay en Rawls de una consideración del sentido y la finalidad del obrar humano, lo cual dificulta la posibilidad de que la ordenación normativa de la acción quede racionalmente justificada. No hay en Rawls una respuesta coherente sobre el para qué debe actuarse de determinada manera. Al faltar ésta y su consecuente respuesta, Rawls hecha mano de un artificio, mediante el cual se producirá el acuerdo voluntario entre las partes, ficticio, que aparece, entonces, exento de justificación racional.

Se observa en Rawls un reduccionismo de la vida ética, ya que las virtudes quedan relegadas al solo principio de la justicia, que tampoco es en Rawls una virtud, sino un artificio sin vida, alcanzado imperfectamente por una serie de meros procedimientos y sin el apoyo de ninguna de las restantes virtudes que han de regir la vida moral. Además, en relación con tal reduccionismo de la moral al ámbito exclusivo de la justicia, hace de la convivencia algo opaca, empobrecido. Esto ha sido un efecto de la acción de la filosofía postilustrada, la cual abandonó paulatinamente las virtudes éticas personales que apuntaban al logro de la perfección humana y social, para dejar a la ética relegada a mera garantía de la convivencia interesada, convivencia que era capaz de mantenerse por una regulación de su accionar mediante principios normativos. Con Rawls, más claramente que en cualquier otro filósofo contractualista¹⁹, se ha producido un reduccionismo de toda la ética al ámbito de la justicia estricta, donde unos sujetos, que poco y nada se conocen entre sí, basan sus interrelaciones en un marco estrictamente jurídico-político. Con ello, Rawls terminará cargando a la justicia con una serie de tareas que clásicamente no le correspondían, como por ejemplo la igualación de las personas mediante el otorgamiento de bienes y beneficios donde se desconocen los méritos o títulos. Esta nueva tarea de la justicia resulta excesiva, además de extremadamente difícil de lograr dentro de un contexto como el que presentan las sociedades liberales actuales,

¹⁸ Cf. Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993, 1996), Lecture V, pp. 173-211.

¹⁹ En relación con la concepción de la justicia de los filósofos contractualistas, y la influencia de los precursores sobre John Rawls, puede verse mi trabajo: "La justicia según Ockham, Hobbes, Hume y Rawls, en el marco de una teoría convencional-contractualista de la sociedad política", *Estudios Filosóficos* LII, 149 (Enero-Abril 2003), 43-86.

donde el individualismo extremo está a]a orden del día y ha sido sistemáticamente excluida la creencia en la existencia del bien de la comunidad.²⁰

La teoría de la justicia de Rawls, al pretender justificar ante las conciencias individuales el ideario que constituye la esencia o núcleo central del liberalismo, asume, así, un carácter marcadamente ideológico. Esto ha sido acatado por el propio Rawls, al limitar su teoría al ámbito de las democracias liberales, pretendiendo de este modo zanjar, con criterio absolutamente exclusivista, las controversias que perviven en sociedades que poseen este signo y que persisten en, y a partir de, tales condiciones. Por esta razón Chaim Perelman concluirá en relación con la teoría de Rawls que ésta no es más que una “elaboración filosófica de la ideología del liberalismo progresista de la sociedad americana de nuestros días”.²¹

Epílogo

En definidas cuentas, la teoría de la justicia como imparcialidad, de John Rawls, sólo termina sirviendo a un grupo sesgado de la totalidad de seres humanos que conforman la sociedad: los sujetos liberales.

Para finalizar, queremos consignar una última evaluación acerca de la idea rawlsiana de imparcialidad, foco neurálgico de su teoría liberal de la justicia.

En relación con el supuesto de la imparcialidad, atributo pretendido por Rawls para sus dos principios de justicia, como así también para la posición original, velo de la ignorancia mediante, cabe señalar que se trata de una condición utópica por demás, ya que existe escasa probabilidad, por no decir ninguna, de ser alcanzada, y por tanto el hecho de que se diga que se trata aquí de una situación pura y absolutamente hipotética, no basta, pues de qué serviría armar toda una teoría y una doctrina a su servicio si se sabe de antemano que la situación -dado el carácter esencial y ontológico que posee la persona, como ser tanto racional, como afectivo, sentimental y espiritual- no podría jamás darse, y como consecuencia quedan socavados, entonces, los más profundos cimientos de una teoría que, de movida, se presenta anclada en la idealidad pura de la imaginación. Al respecto dice Iris Marion Young:

El pensador imparcial debe, además, ser desapasionado, abstraerse de sus sentimientos, deseos, intereses y obligaciones que él o ella pueden haber estimado en la situación, o que otros puedan tener. El pensador imparcial es, finalmente, un pensador universal. El punto de vista moral se abstrae de cualquier situación de parcialidad provocada por afiliaciones, de sociedades o de perspectivas grupales, que constituyan objetos concretos.²²

Filósofos como Adorno y Derrida —señala Iris Young- han expuesto las fallas a las que se exponen argumentos semejantes al de Rawls sobre la posición imparcial de los sujetos, especialmente en relación con los reclamos de la razón misma que rechaza la reducción de las diferencias a una unidad. El deseo de construir una razón moral imparcial no resulta en la obtención de una unidad, sino de una dicotomía, puesto que las situaciones cotidianas en que estamos inmersos en nuestra vida, antes que orientamos hacia la búsqueda de una razón universal, totalizando así nuestra

²⁰ MacIntyre, “Justice as a virtue: changing Conceptions”, en Avineri & de-Shalit (Eds.), *Communitarianism and Individualism* (Oxford: O.U.P., 1992), pp. 51-64. Cf. Eugene Rice, “Combating Ethical Relativism: MacIntyre's Use of Coherence and progress”, *American Catholic Philosophical Quarterly* LXXV, 1 (Winter 2001), pp. 61-82.

²¹ Chaim Perelman, “Les conceptions concrete et abstraite de la raison et de la justice. A propos de la theorie de la justice de John Rawls”, en Jean Ladrierey Philip Van Partjs (Comps.), *Fondements d'une theorie de la justice. Essais critiques sur la philosophie politique de John Rawls* (Louvain-la-Neuve: Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1984), p. 211.

²² Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1990), p. 100.

existencia, nos conduce a apreciar y evaluar cada situación de acuerdo con su contexto de acción, en el cual juegan un papel primordial las particularidades de la historia particular, nuestras filiaciones, y los valores que hemos preconcebido. El ideal de imparcialidad reconstruye este contexto moral dentro de la oposición entre sus aspectos formalmente imparciales y aquellos otros aspectos que son meramente parciales y particulares. Como puede ser percibido, la razón imparcial también genera una dicotomía entre razón y sentimientos; pero esta dirección encaminada hacia la unidad fracasa, porque los sentimientos, los deseos y los compromisos y obligaciones no cesan de existir ni de motivarnos debido a que hayan sido excluidos de una definición de la razón moral. “Estos lucen como sombras inarticuladas aguardando bajo el reclamo de una comprensión de la razón universal. (...) El ideal de imparcialidad expresa el hecho de una imposibilidad, una ficción”.²³

Nadie puede adoptar un punto de vista que sea completamente impersonal y desapasionado, completamente separado del contexto particular y de los compromisos y obligaciones adquiridas. Buscar algo semejante a una noción de razón moral en filosofía es utópico; como afirma Nagel, la posición imparcial es el punto de vista de nadie.

[...] El ideal de la imparcialidad es una ficción idealista. Resulta imposible adoptar un punto de vista moral no situado, y si un punto de vista está situado, entonces éste no puede ser universal, éste no puede permanecer apartado de los asuntos morales sustantivos sin alcanzar la comprensión de la sustancia, en tomo a la cual siempre es presupuesto algún contexto particular, social o histórico [...].²⁴

Publicado originalmente en *América y la idea de la nueva humanidad*, pp. 295-304, Sociedad Argentina de Filosofía, Colección Perspectivas, Tomo IX, Córdoba, 2003. Se reproduce aquí con las debidas autorizaciones.

Fernando Aranda Fraga es argentino, doctor en filosofía por la Universidad Católica de Santa Fe, Argentina. Profesor e la Universidad Adventista del Plata (UAP) de Libertador General San Martín, Entre Ríos. Director de la Secretaria de Ciencia y Técnica de la misma universidad. Director de la Revista *Enfoques*. Ha publicado artículos sobre filosofía política y ética jurídica en revistas de America Latina y Europa.

comentarios@teologos.com.ar

²³ Ibid., p. 103.

²⁴ Ibid., pp. 103, 104.