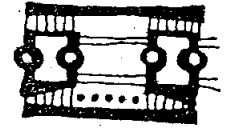


EN TORNO AL PRINCIPIO DE DIFERENCIA DE JOHN RAWLS



ALEJANDRO
QUIN
Universidad
Nacional

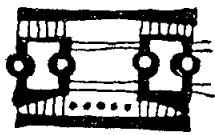
Resumen: Este ensayo trata de demostrar que la crítica comunitarista de Michael Sandel al principio de diferencia de Rawls —cuyo propósito es mostrar que este último está comprometido con una concepción de la comunidad que no puede justificarse desde su posición deontológica liberal— puede ser soslayada si es posible entender dicho principio como un principio que involucra el reconocimiento de la realidad social del individuo. Mi posición es que esta realidad no requiere de una justificación.

Abstract: This paper attempts to demonstrate Michael Sandel's Communitarian critic of Rawls' difference principle —whose purpose is to show that Rawls is committed with a conception of the community that he can't justify from his liberal deontological position— can be avoided if it is possible to understand such principle as a principle which involves the acknowledgement of the social reality of the individual. My position here is that this social reality doesn't need a justification.

En estas páginas se presentan algunas consideraciones en torno al principio de diferencia formulado por John Rawls en su *Teoría de la justicia*. El ensayo inicia haciendo una exposición general de lo que Rawls llama la posición original, mostrando cómo surgen de ahí los dos principios de la justicia; luego se detiene específicamente en la formulación del principio de diferencia y en la exposición de los presupuestos sobre los que se fundamenta. Finalmente considera las críticas de Sandel y plantea una interpretación del principio de diferencia que intenta invalidarlas. Es necesario advertir que este trabajo se basa, en buena medida, en la *Teoría de la justicia*, donde Rawls plantea detalladamente los fundamentos que dan validez al principio de diferencia; lo digo porque lo que se conoce como el «giro pragmático» en el pensamiento de Rawls no modifica en absoluto ninguna de las ideas del autor sobre este tema. Como él mismo lo afirma en su *Liberalismo político*, «todos estos elementos [de los principios de la justicia] están aún vigentes, como lo estaban en mi *Teoría de la justicia*; y también sigue siendo válida la base del argumento para estos elementos» (Rawls, 1996, p. 32, el añadido es nuestro).

1. LA POSICIÓN ORIGINAL Y LOS PRINCIPIOS DE LA JUSTICIA

Según Rawls, los principios de la justicia son el producto de un acuerdo en una hipotética situación inicial de igualdad entre diferentes partes contratantes; esta situación es conocida como la posición original. Para que el proyecto de la justicia como imparcialidad (“fairness”) pueda llegar a buen término es necesario, entonces, este punto de partida, este marco inicial; pero, ¿cómo lograr la igualdad entre partes contratantes que, intuitivamente, se presentan como esencialmente desiguales?. Es más, ¿por qué Rawls plantea la igualdad como condición de posibilidad del acuerdo



¹ Es interesante notar lo que esta restricción significa: sólo mediante el desconocimiento de lo que a mí, como individuo particular con intereses particulares, me interesa alcanzar mediante el tipo de elecciones que satisfacen mis intereses arbitrarios, es posible construir justicia. En otros términos, Rawls postula la carencia de información específica como condición de posibilidad de un acuerdo equitativo.

² Entre otras cosas porque como aún no se han elegido los principios de la justicia, entonces no existen ni la sociedad, ni los ciudadanos.

³ Por institución debe entenderse un «sistema público de reglas que define cargos y posiciones con sus derechos y deberes, poderes e inmunidades» (Rawls 1997, p.62).

mismo? En primer lugar, a la igualdad entre las partes se llega haciendo abstracción de los intereses particulares de cada una de ellas; esto se logra mediante la aplicación de un «velo de ignorancia» que elimine las contingencias (ventajas o desventajas) de los participantes. En segundo lugar, sólo situados en un nivel de igualdad pueden, quienes pretenden llevar a cabo un determinado acuerdo, elegir reglas y principios generales que sean beneficiosos para todos; no se trata, entonces, de beneficiar a la mayoría (tal como lo propone el utilitarismo clásico), ni mucho menos de satisfacer los intereses de una minoría, sino que se trata de generar un espacio público equitativo en el que todos se vean beneficiados. El hecho de que en la posición original todos los agentes participativos sean iguales quiere decir que «todos tienen los mismos derechos en el procedimiento para escoger principios; cada uno puede hacer propuestas, someter razones para su aceptación, etc.» (Rawls, 1997, p.31).

Detengámonos un momento en la figura del velo de ignorancia con el fin de delimitar un poco más el sentido en el que se dice que las partes contratantes son iguales. La eliminación de las contingencias, en las cuales se fundan las desigualdades entre las personas, responde a la necesidad moral de evitar la explotación de las circunstancias (sean naturales o sociales) en beneficio propio; por eso, la aplicación del velo de ignorancia significará que «nadie conoce su lugar en la sociedad, su posición o su clase social; tampoco sabrá cuál será su suerte en la distribución de talentos y capacidades naturales, su inteligencia y su fuerza. Igualmente nadie conoce su propia concepción del bien, ni los detalles de su plan racional de vida [...]» (ibid., p.135). Con la imposición de todas estas restricciones, las partes contratantes quedan obligadas a centrar su deliberación en aspectos generales y universales; por lo mismo, nadie está habilitado para diseñar principios en provecho propio, pues, al no saber realmente nada de sí mismo, desconoce también las elecciones particulares que lo beneficiarían. Ahora bien, esta extrema restricción de información¹ es el medio constitutivo de la igualdad, tal como Rawls la concibe. Lo que el filósofo de Baltimore quiere resaltar es que si las partes contratantes no conocen ni sus talentos, ni su posición en la sociedad, ni su propia concepción del bien², están en una situación de igualdad moral, es decir, que en la posición original los agentes son libres y autónomos en términos argumentativos. De esta forma, «la arbitrariedad del mundo tiene que ser corregida mediante el ajuste de las circunstancias de la situación contractual inicial» (ibid., p.139); por eso, la posibilidad de elaborar una teoría de la justicia depende de las restricciones de información que, mediante el velo de ignorancia, se hacen en la posición original.

Como antes lo mencionamos, los principios de la justicia son el resultado de un acuerdo en la posición original; habiendo ya señalado algunas características sobresalientes de ésta, podemos entrar a considerar cómo surgen y cuáles son las particularidades de estos principios. ¿A qué objetos habrán de aplicarse los principios de la justicia? Según Rawls, a las instituciones³ que componen la estructura básica de la sociedad, esto es, a la constitución, las reglas generales de la distribución y el mercado, etc. Así, los principios de la justicia entrarán a regular la distribución de bienes sociales primarios (libertades básicas: libertad política, de expresión, de movimiento y elección; poderes y prerrogativas de cargos y posiciones; renta y riqueza; bases sociales para el autorespeto), lo cual se hace por medio de las principales instituciones, mediante una determinación de los criterios de la distribución misma. Sobre la elección de los

principios en la posición original, Rawls arguye que dada la situación de desinformación extrema propiciada por la aplicación del velo de ignorancia, la elección de los dos principios es la única y mejor opción a la que los agentes pueden apelar. Rawls hace varias formulaciones de los dos principios a lo largo del libro⁴; esta reformulación continua tiene como objetivo lograr una mayor exactitud final, y una clarificación más precisa del criterio de distribución que manejan ambos principios. La formulación final es la siguiente:

Primer principio:

Cada persona ha de tener un derecho igual al más extenso sistema total de libertades básicas compatible con un sistema similar de libertad para todos.

Segundo principio:

Las desigualdades económicas y sociales han de ser estructuradas de manera que sean para:

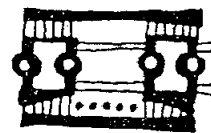
- a) mayor beneficio de los menos aventajados, y
- b) unidos a los cargos y las funciones asequibles a todos, en condiciones de justa igualdad de oportunidades. (ibid., p. 280)

Teniendo en cuenta que los principios se aplican a la estructura básica de la sociedad, según esta formulación se entiende que dicha estructura consta de dos partes: una correspondiente al sistema social de libertades básicas iguales, y la otra referida a la definición de los criterios reguladores de las desigualdades económicas y sociales. Por otro lado, los principios deben estar ordenados lexicográficamente de tal manera que el segundo esté estrictamente subordinado al primero; la razón de esto es que desde la teoría rawlsiana no es justificable ninguna violación de las libertades básicas iguales por el hecho de que con ello se consigan mayores ventajas económicas o sociales. Por eso, al establecer un criterio de distribución de la riqueza y el ingreso tal y como se hace en el segundo principio, debe asegurarse primero que todo su consistencia con las libertades básicas.

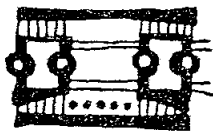
La elección de los principios de la justicia dentro de las restricciones impuestas en la posición original es la más clara expresión de la concepción de la justicia como imparcialidad en el pensamiento de Rawls. La abstracción que se hace de las contingencias particulares muestra que «las condiciones de un acuerdo justo sobre los principios de la justicia política entre personas libres e iguales deben eliminar las ventajas que para la negociación surgen inevitablemente dentro de las instituciones de cualquier sociedad [...]» (Rawls, 1996, p.46).

2. EL PRINCIPIO DE DIFERENCIA

El principio de diferencia aparece como parte del segundo principio de la justicia, aunque, para ser más exactos, como parte constitutiva. Lo esencial del segundo principio de la justicia está en que se aplica a la distribución del ingreso y la riqueza, imponiendo que una distribución desigual de estos bienes tiene que redundar en un beneficio común para todos, y, por otro lado, estableciendo que los cargos de



⁴ Cf. Rawls, 1997, pp.67, 88 y 280.



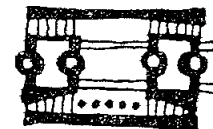
³ Véase también la formulación de este principio en: Rawls, 1996, p.32.

autoridad y mando sean alcanzados en condiciones de justa igualdad de oportunidades. De esto sale una conclusión puntual en relación con la primera parte del principio: hay una forma de desigualdad que produce perspectivas preferibles a las que se tendrían sin ella. Por eso, el principio de diferencia impone que dadas por establecidas «las instituciones requeridas por la libertad igual y la justa igualdad de oportunidades, las expectativas más elevadas de quienes están mejor situados son justas si y sólo si funcionan como parte de un esquema que mejora las expectativas de los miembros menos favorecidos de la sociedad» (Rawls, 1997, pp. 80-81).⁵ Lo que subyace al principio de diferencia es una honda preocupación por el problema de la desigualdad social. Preocupación absolutamente pertinente en un mundo que en la actualidad se caracteriza por la exuberante riqueza de algunos y las ignominiosas condiciones de miseria de otros; y esto no sólo a nivel de sociedades cerradas sino a nivel global, como suele advertirse en el constante señalamiento de las diferencias entre “norte y sur”.

Ahora bien, Rawls combina el principio de diferencia con el de la justa igualdad de oportunidades (es decir, las dos partes constituyentes del segundo principio de la justicia) para obtener su interpretación «preferida» del segundo principio, entendido como principio de «igualdad democrática». Rawls quiere oponer esta interpretación a la que hacen el sistema de libertad natural y el sistema de igualdad liberal. El problema de estos dos sistemas es que en ellos se permite, sin ningún cuestionamiento, que la distribución del ingreso y la riqueza esté determinada por la distribución previa de talentos y capacidades naturales, algo que para Rawls no es aceptable desde el punto de vista moral. Si la naturaleza, en su arbitrariedad, produce personas especialmente dotadas, con capacidades que les permiten tener mejores ingresos y, por lo tanto, mejores condiciones de vida que las de otros, una teoría de la justicia debe actuar contrarrestando la arbitrariedad natural e imponiendo un orden en el que el punto de vista moral, según el cual se tienden a disminuir las diferencias sociales, tenga predominio. Con esto se entiende por qué Rawls considera que un orden social basado en los méritos (méritocracia) de las personas es estrictamente inmoral, pues la distribución de los talentos y capacidades es algo arbitrario, o, en otras palabras, algo que nadie merece tener en mayor proporción: «nadie merece una mayor capacidad natural ni tampoco un lugar más favorable en la sociedad» (ibid., p.104). Si, por ejemplo, sólo se planteara la igualdad de oportunidades como mecanismo de justo acceso a los cargos en una sociedad, sin considerar la restricción impuesta por el principio de diferencia, con el tiempo los mejor dotados habrán ocupado los puestos de autoridad, cosa que en realidad no tiene nada de malo; lo que sí resulta negativo a los ojos de Rawls es que estas personas a quienes la fortuna ha favorecido se enriquezcan y disfruten del poder sin que de sus ventajas se beneficien, igualmente, los menos aventajados, pues lo único que esto hace es aumentar insensiblemente las diferencias sociales. Por lo tanto, sólo mediante el criterio regulador del principio de diferencia se puede hacer justo el principio de «igualdad de oportunidades».

Rawls no está buscando beneficiar a la mayoría de personas sino a toda la sociedad, y esto es algo posible en virtud de que «el principio de diferencia representa, en efecto, el acuerdo de considerar la distribución de talentos naturales, en ciertos aspectos, como un acervo común [...]». Nadie merece mayores ventajas en un orden social

justo; pero como es algo evidente que existen personas mejor dotadas que otras, la estructura básica de la sociedad se conformará de tal manera que haga de esas ventajas de algunos una ventaja para todos, una ganancia «común». Rawls considera la sociedad como un «sistema de cooperación», en el cual las personas tienen muchas más ventajas de las que tendrían si permanecieran como individuos aislados; ésta es la base que legitima la aplicación del principio de diferencia, el suelo donde adquiere validez.

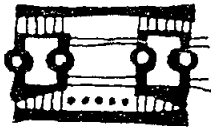


3. LA CRÍTICA DE MICHAEL SANDEL

Aunque Sandel no se define a sí mismo como un pensador «comunitarista», la crítica se ha encargado de ponerle este rótulo, no sin razón; sus objeciones al modelo rawlsiano se hacen desde presupuestos similares a los de pensadores de esta corriente como MacIntyre, Walzer y Taylor (Cf. Mulhall & Swift, pp.157-164). La crítica de Sandel al principio de diferencia se entiende en conexión con las objeciones que hace al modelo deontológico liberal utilizado por Rawls, y a la concepción contradictoria de la persona que se deriva del mismo.

Una de las cosas que las personas no pueden conocer, cuando están bajo el influjo del velo de ignorancia, es su propia concepción del bien. Según Rawls, «en la justicia como imparcialidad el concepto de derecho [entiéndase de lo justo] es prioritario respecto al del bien» (Rawls, 1997, p.359, añadido nuestro). Sandel no está de acuerdo con esta prioridad de la justicia sobre el bien tal como se predica en la teoría deontológica liberal, porque implica presuponer que la identidad de la persona no depende de sus propósitos y fines, es decir, de aquello que considera como lo «bueno». ¿Cómo es posible que yo conserve mi identidad si me son arrebatados los elementos que la componen?, o mejor, ¿soy yo ese «yo» abstracto y formal, capaz de seguir 'siendo' sin necesidad de propósitos, fines y concepciones del bien?, ¿puede existir un «yo» semejante? Lo que pretende la crítica de Sandel es simplemente resaltar la importancia de la comunidad en la formación de la identidad de las personas, pues, finalmente, es en la comunidad donde se crean sus expectativas, sus propósitos y sus concepciones del bien, y estos elementos no pueden interpretarse como ajenos, sino como constitutivos de su identidad. En cambio, lo que la idea rawlsiana de autonomía expresa es algo totalmente distinto: que el sujeto es anterior a sus fines y que su capacidad de elección es anterior a su ejercicio. (Cf. Mulhall & Swift, 1997, pp.40-47).

Ahora bien, Sandel opina que «una defensa adecuada del principio de diferencia debe presuponer una concepción de la persona que no está disponible en los supuestos deontológicos [...]» (Sandel, 1998, p.66). Para Rawls, el «yo» es diferente de sus talentos y capacidades naturales, es decir, de todos sus atributos; el hecho de que yo posea tal o cual ventaja natural no es más que un producto arbitrario de la fortuna; por eso, no puedo afirmar que yo sea el dueño de mis talentos y capacidades, sino, más bien, la vasija en la que éstos residen, siendo el conjunto de la sociedad su verdadero dueño. Es esta suposición la que le da el suelo de validez al principio de diferencia. Con ella Rawls evita que la 'independencia' del «yo» sea violada, pues el medio de cooperación social consiste sólo en los atributos inesenciales de agentes que, como «sujetos trascendentales kantianos», se mantienen intactos en su identidad



⁶ Cf. p.96; también Mulhall & Swift, 1997, pp.59-63

abstracta. Sin embargo, como afirma Sandel, una primera objeción a esta teoría es que nos deja con «un sujeto carente de características empíricamente identificables» (ibid., p.79).

Una segunda objeción es que la exigencia del principio de diferencia aparece como una violación a la máxima kantiana, según la cual las personas no deben ser utilizadas como medios para los fines de otros. Para evitar la violación de esta norma suprema de la moralidad al aplicar el principio de diferencia, Sandel considera que se debe apelar al concepto de «comunidad», donde el poseedor de los atributos sea un «nosotros» y no un «yo» individual y aislado. Esto demuestra que Rawls está comprometido con una concepción intersubjetiva del «yo» de la que no puede dar razón desde sus presupuestos deontológicos. Además, que los individuos no merezcan sus talentos y capacidades no es argumento para afirmar que la sociedad sí los merece; este es un paso que Rawls no justifica suficientemente en su teoría. ¿Por qué si los individuos no son dueños de sus ventajas, éstas, en vez de ser ventajas comunes, no son más bien ventajas de nadie?⁶ Lo que sucede con el principio de diferencia es que su formulación constituye una negación de la independencia del «yo» deontológico que delibera en la posición original.

4. UNA DEFENSA DEL PRINCIPIO DE DIFERENCIA

Las críticas de Sandel a los supuestos que sustentan el principio de diferencia engloban, en buena medida, el descontento generalizado de la corriente comunitarista contemporánea frente a la filosofía política de Rawls. Ésta es una de las razones por las que se ha querido tomar en consideración el juicio de este autor, pues si se logra esbozar una posible solución a sus objeciones, se estará con ello respondiendo, así sea sólo de paso y externamente, a las objeciones de varios integrantes de las filas comunitaristas. A continuación se enumerarán brevemente las críticas de Sandel que fueron señaladas en el numeral anterior, para luego proponer una interpretación del principio de diferencia que, por así decirlo, las invalide y constituya una defensa del mismo.

Básicamente, las críticas de Sandel se refieren a tres puntos específicos:

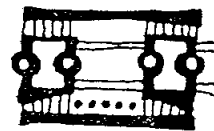
a) La prioridad que Rawls le concede a la justicia sobre el bien. Este orden le restaría importancia a la comunidad en el desarrollo de la identidad de las personas, y mantendría la hegemonía del «yo» autónomo de la posición original.

b) Rawls sostiene que desde un punto de vista moral los talentos y capacidades son atributos arbitrarios que no pertenecen a los individuos; no obstante, el principio de diferencia pretende legitimar la pertenencia de esos mismos talentos y capacidades al conjunto de la sociedad, la cual entrará a regularlos según los lineamientos de la imparcialidad. Para articular este supuesto es necesario, entonces, suponer un puente entre el individuo y la comunidad, pues ¿cómo es posible que lo que empíricamente pertenece al individuo resulte no pertenecerle, y en cambio termine siendo propiedad de la comunidad? Rawls no da una explicación de lo que este puente sería.

c) En estrecha conexión con la objeción anterior, está el hecho de que el principio de diferencia comportaría una violación del «reino de los fines» kantiano, de no apelar a un concepto de comunidad fundamentado en una concepción intersubjetiva del «yo», cosa que, según Sandel, no está a disposición de Rawls en sus presupuestos deontológicos.

A mi modo de ver, una defensa adecuada del principio de diferencia que pretenda neutralizar estas críticas debería demostrar que en éste se utiliza lícitamente la noción de comunidad. Digámoslo más escuetamente: las críticas de Sandel anteriormente enumeradas son variaciones de una misma preocupación: la comunidad como fundamento injustificado del principio de diferencia. Mi intención aquí es mostrar — no tanto con la pretensión de ser exhaustivo sino de proponer un horizonte interpretativo— que el principio de diferencia, tal y como es formulado por Rawls en su constructo teórico, contiene implícita una concepción de comunidad que no es necesario justificar. De esta manera, si se consigue hacer un rescate satisfactorio de la noción de comunidad, se estará con ello argumentando en favor de una sociedad que haga de los talentos particulares ventajas comunes, al igual que se estará esquivando la acusación de violación del «reino de los fines kantiano», en tanto la regulación en la distribución impuesta por el principio de diferencia dejará de parecer la mera instrumentalización de algunos en pos de una mayor igualdad social.

Primero que todo hay que tener en cuenta una cuestión que suele pasarse por alto, y es que quienes ingresan en el juego deliberativo de la posición original con el propósito de elegir principios de justicia que regulen la estructura básica de la sociedad, lo hacen por libre iniciativa, lo hacen porque les parece un procedimiento adecuado a sus intereses. El velo de ignorancia, por tanto, no es un recurso restrictivo impuesto desde fuera, como podría pensarse, sino un recurso autoimpuesto y voluntario. El hecho de no saber qué lugar se ocupa en la escala social, ni cuáles son los propios talentos, capacidades o concepciones del bien, significaría, en primera instancia, no tanto el que un agente en realidad desconozca todos estos atributos, sino que 'juega' a desconocerlos para situarse a un cierto nivel de igualdad deliberativa, eso es todo. Si el velo de ignorancia es un recurso autoimpuesto voluntariamente, se debe reconocer con ello que quienes se lo autoimponen saben que se trata de una ficción hipotética. Pues bien, es precisamente esto lo que subyace al planteamiento del principio de diferencia. Cuando los agentes que están tras las restricciones impuestas por el velo de ignorancia convergen en que es necesario que las desigualdades económicas y sociales sean estructuradas de manera tal que beneficien a los menos aventajados, se está haciendo con ello patente el carácter ficticio del velo de ignorancia, toda vez que dicha afirmación contiene tácita la reflexión sobre una realidad que excede las limitaciones que él mismo impone, a saber, la realidad de que en las sociedades hay desigualdades entre las personas —desigualdades que es necesario estructurar de una manera justa y benéfica para la sociedad en conjunto. No se trata, entonces, ni de enriquecer a los que tienen menos, ni de despojar a los que tienen más; se trata simplemente de regular la diferencia. Ahora bien, admitir el carácter ficticio del velo de ignorancia implica, de cierta manera, un reconocimiento implícito de la comunidad



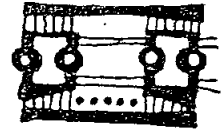


como realidad en la que el individuo cohabita con otros individuos y comparte con ellos su propia experiencia vital. Aclararé esto en seguida.

El principio de diferencia es una tesis compuesta por al menos tres nociones, cuya significación implica el reconocimiento de un espacio que desborda el cerco estrecho del individualismo deontológico. Se trata, en primer lugar, de un principio de justicia, y como tal, debe convenirse en que contiene implícita una afirmación de la realidad interpersonal de todo individuo. Quiero decir con esto que para poder hablar de justicia hay que reconocer, *a priori*, que ésta es una virtud que implica la relación con el otro. Si bien lo que le interesa a Rawls es la justicia en las instituciones, ello, a mi juicio, no debe entenderse como un polo opuesto a una concepción de la justicia en el individuo, sino como una perspectiva más pertinente para abordar dicho problema en la actualidad, pues, en últimas, las instituciones básicas de la sociedad regularán y reglamentarán en líneas generales el comportamiento de los ciudadanos entre sí. Rawls ve en la justicia la condición de posibilidad de la convivencia ciudadana; sus principios de justicia están diseñados como abono para fertilizar el terreno de la vida en comunidad, la vida en la que estamos obligados a desarrollar un mínimo de sensibilidad hacia otros individuos. A este respecto, su teoría política parecería evocar resonancias aristotélicas. Recordemos que para el Estagirita la justicia tiene como función suprema la preservación de la felicidad para la comunidad política (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1129b15-20), y ello, tal como lo entiendo, está en estrecha correspondencia con su manera de interpretar la justicia en tanto virtud que «parece referirse al bien ajeno, porque afecta a los otros; hace lo que conviene a otro, sea gobernante o compañero» (ibid., 1130a5-10). Si mi interpretación es correcta, la teoría política rawlsiana, en tanto teoría de la justicia, reposa, *mutatis mutandis*, sobre la base aristotélica de la convivencia ciudadana en la comunidad política, y sobre el reconocimiento del otro como extremo en el cual la justicia se hace efectiva. Y es precisamente en la formulación del principio de diferencia, en la cual se radicaliza la preocupación por las desventajas económicas y sociales de algunos individuos que conviven en la misma comunidad política, donde aflora el reconocimiento del otro, así se haga —y ésta es la parte débil de la visión del otro en Rawls— desde la perspectiva del «mí mismo» aparentemente desinteresado por los demás —ese «yo» desprovisto de determinaciones empíricas que tras un velo de ignorancia sólo asiente a aquello que para él sea razonable. Sin embargo, como ya lo mencioné, es en la formulación del principio de diferencia donde más se evidencia el carácter ficticio del velo de ignorancia, pues el referente de su máxima no es otro que la realidad socio-económica, donde unos tienen más y otros tienen menos, y este tipo de diferencias, como tales, sólo pueden darse en el marco de una comunidad, en un cuerpo social en el que unos individuos estén orgánicamente relacionados con otros, con lo cual Rawls excede las limitaciones del velo de ignorancia y afirma, con la sutileza que exige su posición liberal, la realidad comunitaria del individuo. Dicha realidad también se afirma en las otras dos nociones que se ven implicadas en el principio de diferencia, a saber, las nociones de igualdad y desigualdad, cuyos pormenores no pretendo abordar en este ensayo, pues considero que lo que se ha dicho sobre la justicia puede acomodarse perfectamente a ellas. Quisiera señalar, no obstante, que en el principio de diferencia la preocupación por la distribución desigual

del ingreso y la riqueza debe presuponer una comunidad en la cual estos bienes se distribuyen, de lo contrario carecería de sentido hablar de distribución, de igualdad o desigualdad. Mediante el principio de diferencia Rawls quiere reducir las desigualdades sociales al punto en que se aproximen a un tipo de igualdad que beneficie a la sociedad en conjunto.

Para simplificar todo lo precedente diré lo siguiente: el principio de diferencia de John Rawls involucra nociones como las de justicia, igualdad y desigualdad, las cuales no pueden ser entendidas si no es al interior de la comunidad; no podemos hablar de ellas sin presuponer un organismo social en el que los individuos interactúan entre sí para constituirse como ciudadanos. Como señala Ferry citando a André Berten, la posición original conduce al ciudadano a tomar en cuenta el punto de vista del prójimo, del otro, en una perspectiva universal (Ferry, 1994, p.67). Creo que, efectivamente, Rawls no está desconociendo la realidad social del individuo, ni la necesidad que éste tiene de otros individuos para constituirse él mismo como tal; su intención, simplemente, es aproximarse a las condiciones universales que permitirían establecer un acuerdo político en una sociedad democrática moderna. Si el principio de diferencia involucra las nociones de justicia, igualdad y desigualdad, resulta vacío y trivial, a mi modo de ver, tener que justificar igualmente la existencia del mundo social en el que se forman los hombres: hablar de ellas ya supone estar inmerso en un cuerpo social que, más o menos, nos es común a todos cuando intentamos llevar a cabo un contrato. La crítica de Sandel podría sortearse si caemos en la cuenta de que la comunidad, ese presunto "supuesto injustificado" del principio de diferencia, no es algo que deba ser justificado cuando hablamos de justicia, pues ésta ya la presupone y la afirma; sólo que, como parece sostenerlo Rawls, a los seres humanos también nos es posible indagar sobre las posibilidades de convivencia social desde orientaciones generales, las cuales tal vez no agoten el tema ni digan sobre éste la última palabra, pero sí pueden contribuir en algo al planteamiento de posibles soluciones.



BIBLIOGRAFÍA

Aristóteles (1985)

Ética nicomáquea, Madrid: Gredos.

Ferry, Jean-Marck (1994)

Philosophie de la communication, París: Les Éditions du Cerf.

Mulhall, Stephen & Swift, Adam (1997)

Liberals & Communitarians, Massachusetts: Blackwell.

Rawls, John

(1996) *Liberalismo político*, México: F.C.E.

(1997) *Teoría de la justicia*, México: F.C.E.

Sandel, Michael (1998)

Liberalism and the Limits of Justice, Cambridge: Cambridge University Press.