

Oscar Vallés

[ovalles@unimet.edu.ve](mailto:ovalles@unimet.edu.ve)

Profesor Asociado

Jefe del Dpto. de Estudios Políticos

Universidad Metropolitana de Caracas

## **Alcances y limitaciones de las teorías ideales de justicia**

Una de las confusiones más usuales en la literatura iberoamericana sobre *justicia como equidad* de John Rawls, es la persistente declaración de que las consideraciones rawlsianas no tienen ninguna “posibilidad” de ser “ciertas” o “aceptables”, por su “imposibilidad” de ser realizadas o adoptadas en la “práctica”. Así, por ejemplo, se denuncia que los componentes de la *posición original*, como el *velo de ignorancia*, son condiciones “inaceptables” para cualquiera, o peor aún, imposibles que “sucedan”. Algo semejante ocurre cuando se examina su muy debatido *principio de diferencia*, el *overlapping consensus* o sus últimas consideraciones sobre el *uso público de la razón*. El propósito de la ponencia es mostrar cómo tales confusiones se disipan desde la perspectiva rawlsiana del *Equilibrio Reflexivo*, y el papel meta-ético que juega en la “natural” tensión entre las teorías ideales y no ideales de justicia. La ponencia tratará de estimular la discusión –un nuevo punto de equilibrio- sobre las funciones de la Filosofía Política indicadas por Rawls en su *Restatement*, como un ejercicio de *autoclarificación* sobre algunos alcances y limitaciones de las teorías ideales de justicia. Estamos convencidos que el *Equilibrio Reflexivo* muestra una estrategia ética sumamente fértil para la reflexión sobre los problemas de la teorías de obediencia parcial y no ideales de justicia, y hacia ahí se dirigen las conclusiones de la ponencia.

# Alcances y limitaciones de las teorías ideales de justicia

Oscar Vallés  
Universidad Metropolitana  
Caracas, Venezuela.

Una de las declaraciones más persistentes en la literatura iberoamericana *sobre Justicia como Equidad* de John Rawls, es que las consideraciones rawlsianas no tienen ninguna “probabilidad” de ser “ciertas” o “aceptables”, por su “imposibilidad” de ser realizadas o adoptadas en la “práctica”. Imagino que en América Latina, donde el sentido de lo importante se conjuga con la urgencia, las teorías ideales de la justicia carecen de ese sentido “práctico” que Glaucón le reclamaba a Sócrates en *República* 472a: “Cuántas más cosas de esa índole digas –replicó Glaucón–, menos te librarás de exponernos de qué modo es posible que aquella organización política exista. Habla, pues, y no pierdas tiempo”.<sup>1</sup>

Sin embargo, sobre esa urgente apelación, hay una complicidad muy difícil de negar en John Rawls. En su *A Theory of Justice*<sup>2</sup> son numerosos los párrafos, para no decir páginas y hasta capítulos enteros, donde diserta como si de un programa moral o político se tratara, en la medida que nos invita adoptar puntos de vista sólo posibles desde la ciudadanía o desde las partes, como gustaba llamar a los representantes, para que podamos examinar y evaluar sus consideraciones. No era de extrañar que un joven doctor de Oxford, Michael Sandel, hiciera una acusación tan firme en las primeras páginas de su disertación, cuando señala que el “propósito de Rawls no alcanza el éxito”, como si de ganar un premio se tratara, para concluir que “la justicia no puede ser primaria en el sentido deontológico, porque no nos podemos considerar de manera coherente como el tipo de seres que la ética deontológica (ya sea kantiana o rawlsiana) exige que seamos”.<sup>3</sup>

Pregunto, ¿el tipo de seres qué exige que seamos? Cuando uno lee la descripción de la posición original de Rawls, hay muchos incentivos psicológicos para considerar que el autor nos invita a que “seamos” como las partes y a que deliberemos como ellas. Algo semejante puede ocurrir cuando tenemos entre nuestras manos el capítulo intitulado “Último paso de la metafísica de las costumbres a la crítica de la razón pura práctica” del texto a mi juicio más controversial de Immanuel Kant<sup>4</sup>. Luego, que el joven de Oxford denuncie al de Königsberg y al de Harvard como proponentes de que “seamos” los seres que contienen sus deontologías, se me presenta casi natural. Sin embargo, y esto no

---

<sup>1</sup> *República*, Gredos: Madrid, 1992, p. 280.

<sup>2</sup> *A Theory of Justice*, The Belknap Press: Harvard, 1999.

<sup>3</sup> “Justice cannot be primary in the deontological sense, because we cannot regard ourselves as the kind of beings the deontological ethic –whether Kantian or Rawlsian– requires us to be”, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press: Cambridge, 1984, p. 14.

<sup>4</sup> *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, Espasa Calpe: Madrid, 2003, 89-112.

puede seguir desapercibido, o peor aún, desestimado, tanto Kant como Rawls hicieron sendas advertencias sobre el asunto de asumir la perspectiva desde dónde se hablan esas cosas y sobre quién se habla en esas cosas.

En el caso de Kant, su advertencia es puesta en un lenguaje de nostalgia, claro está, pero que reconoce, no obstante, que jamás veremos en este mundo un acto que podamos identificar como realizado por un “ser racional que actúa *por* deber”: “Es, en realidad, imposible determinar por experiencia y con absoluta certeza un solo caso en que la máxima de una acción, *conforme* por lo demás con el deber, haya tenido su asiento exclusivamente en fundamentos morales y en la representación del deber”<sup>5</sup>

Las acciones en la experiencia son lo que son. Actos motivados por imperativos hipotéticos, esto es, sólo *conformes* al deber, indistintamente que hayan producido el mayor de los bienes para la humanidad, o quienes los realicen juren que lo hayan realizado con las más nobles y hermosas motivaciones jamás pensadas. El acto es quien debe hablar, y él no podrá decirnos con certeza cuál es su valor moral, si por ello entendemos sobre cuáles principios se realiza el acto. Si bien esto último nunca dejará de ser discutible en Kant, lo que importa por ahora es destacar que la advertencia siempre estuvo presente, y no sólo por razones gnoseológicas, esto es, por la imposibilidad de descifrar en los actos, los principios que los alientan. También la admisión es de carácter práctico:

Voy a admitir por amor a los hombres, que la mayor parte de nuestras acciones son conformes al deber; pero si se miran de cerca los pensamientos y los esfuerzos se tropieza por doquiera con el amado yo, que de continuo se destaca, sobre el cual se fundan los propósitos, y no sobre el estrecho mandamiento del deber, que muchas veces exigía la renuncia y el sacrificio. No se necesita ser un enemigo de la virtud; basta con observar el mundo con sangre fría, sin tomar enseguida por realidades los vivísimos deseos en pro del bien, para dudar en ciertos momentos –sobre todo cuando el observador es ya de edad avanzada y posee un juicio que la experiencia ha afinado y agudizado para la observación– de si realmente en el mundo se encuentra una virtud verdadera.<sup>6</sup>

Hasta aquí vemos a un Kant que no sólo acepta las limitaciones cognoscitivas sobre su objeto de investigación –el acto moral–, sino que acepta, por otra parte, que las inclinaciones humanas están presentes en todos los actos –el amado yo–, haciendo también imposible que alguno de nosotros actúe *por* deber. Como sabemos, de acuerdo con Kant, lo único bueno sin restricción en el mundo es una “buena voluntad”. Los talentos del espíritu como la inteligencia, y las cualidades del temperamento como la perseverancia, sólo pueden ser buenos con restricciones. Una aguda inteligencia puede usarse para la mayor de las maldades, así como alguien puede ser muy perseverante para conferir una atrocidad. Por consiguiente, todo lo que existe en el mundo, incluso “fuera de este mundo” no puede ser bueno sin restricción, “a no ser tan solo una buena voluntad”. Kant estaba convencido que la mejor manera de graficar la idea de buena voluntad era mediante la idea de deber. Decía que una cosa era actuar *por* deber y otra muy distinta actuar *conforme* al deber. Conforme al deber es el acto que coincide con lo que se valora como moralmente plausible, pero que el agente realiza porque lo mueve alguna inclinación, como el afán de gloria, el propio provecho y cosas por el estilo. De acuerdo con Kant, el acto con valor propiamente moral es el acto que se realiza por

---

<sup>5</sup> *Ibíd.*, p. 38.

<sup>6</sup> *Ibíd.*, p. 38-39.

deber: un acto donde al agente no lo mueve ninguna inclinación, más que cumplir con la obligación que le impone el respeto de la ley moral. Pues bien, la advertencia de nuestro filósofo de que no hay en el mundo de la experiencia un acto que podamos reconocer “por deber”, por más nostalgia que notemos en su expresión, es sencillamente el reconocimiento de que es imposible deliberar en la práctica “como el sujeto abstracto, no corporeizado” del “tipo de ser que exige que seamos”, como denuncia Sandel.

Pero hay que detenernos en un punto más en la advertencia de Kant. La cuestión no sólo es incognoscible en la experiencia ni tampoco realizable en la práctica. El problema de la teoría ideal aquí es también claramente advertido, al menos para un espíritu despierto, cuando señala que el gran problema a discernir es cómo la razón se impone tales leyes:

Y en esta coyuntura, para impedir que caigamos de las alturas de nuestras ideas del deber, para conservar en nuestra alma el fundado respeto a su ley, nada como la convicción clara de que no importa que no haya habido nunca acciones emanadas de esas puras fuentes, *que no se trata aquí de si sucede esto o aquello*, sino que la razón por sí misma e independientemente de todo fenómeno, ordena lo que debe suceder, y que algunas acciones, de las que el mundo quizá no ha dado ningún ejemplo y hasta de cuya realizabilidad puede dudar mucho quien todo lo funde en la experiencia, son ineludiblemente mandadas por la razón.<sup>7</sup>

Este es un párrafo memorable para el asunto que estamos considerando aquí. Una cosa es que jamás podremos conocer con certeza cuáles son los motivos morales, si los hay, que generan una acción; o que en la práctica, además, nadie actúa desde el purísimo y categórico imperativo del deber. La investigación de la moralidad nos remite a un plano de idealización exento de todo compromiso con la experiencia. ¿Por qué la gente hace reclamaciones morales, como la fidelidad o la lealtad, si nunca nadie podrá juzgar si lo somos por conveniencia o por deber? ¿Por qué hay gente que nos exige moralmente ser fieles o leales, si nunca podremos serlo con la prístina obligación del deber? Hasta ahora nos hemos preguntado desde Kant ¿qué debemos hacer?, cuando y según esas advertencias, mejor sería preguntarnos ¿por qué se nos exige el deber de hacer? Ninguno de nosotros, como señala Kant, en el amor de pareja o en la amistad, dejaríamos de exigir fidelidad o lealtad, aunque éstas sean imposibles de realizar en su forma pura y categórica, por cualquier humano común.

Ahora bien, sean incognoscibles o irrealizables, nada niega la posibilidad que exploremos por qué, a pesar de eso, la gente sigue haciendo reclamaciones “como si” fueran efectivamente realizables. Más aún, que exploremos la naturaleza que encierra el sentido de obligación moral que contienen y que se imponen como imperativos, por definición, previos a toda experiencia, y por ende mandados por la razón. Pero una cosa es examinar los imperativos categóricos bajo esas advertencias, y otra es analizarlos como si fuera posible realizarlos en la práctica. Lo segundo, lo que denomino en otro lugar la visión programática de las lecturas de Kant, es la más predominante entre nosotros, e insisto, el mismo Kant tiene mucho que ver con semenaje interpretación. Basta con leer sus tres formulaciones del imperativo categórico en la *Fundamentación*, para no referirnos a la *Crítica de la Razón Práctica*<sup>8</sup>, y cerciorarnos que el filósofo parece olvidarse de sus propias advertencias, disertando desde la tribuna de una razón que legisla el presente y el devenir de toda la humanidad. Aunque no puedo estar de acuerdo con las denuncias a

---

<sup>7</sup> *Ibíd*, p. 39 (cursivas mías).

<sup>8</sup> Alianza: Madrid, 2000, especialmente la Segunda Parte: Metodología de la razón pura práctica.

la manera de Michael Sandel, cuando dice que la ética de Kant nos exige que “seamos un sujeto no situado”, reconozco, sin embargo, que es muy fácil y hasta natural decía, alcanzar tales conclusiones. El temperamento literario de Kant lo permite.

Pero indistintamente de los desvanos nostálgicos y de ese tono tribunalicio que a veces presenta en sus textos morales, lo cierto es que en Kant hay una invitación a examinar los preceptos morales, desde un punto de vista muy distinto de quienes escrutamos la moralidad de un acto, o incluso como agentes morales a quienes se nos exige el deber de hacer. Ese punto de vista muy especial implícito en las advertencias kantianas fue desarrollado por John Rawls, quien insistía desde sus textos y desde sus seminarios, que hay un punto de vista desde el cual, advertencias como esas, podían ser atendidas. Ese punto de vista es éste que tenemos ahora, cuando hay interés de examinar estas cosas. El centrar la discusión sobre la naturaleza de los valores y de los principios, al margen de su realizabilidad en la práctica, no es un asunto de interés para quienes diariamente están inmersos en las prácticas de la moralidad ni tampoco para quienes les corresponde deliberar y tomar decisiones públicas todos los días. Nos interesa a nosotros quienes examinamos esas teorías ideales, y cuyos postulados ponen en tensión nuestras convicciones más firmes y nuestros principios mejor elaborados. Un punto de vista que surge también con alguna naturalidad, desde la perspectiva del equilibrio reflexivo.

Sin embargo, y tal vez como buen kantiano, Rawls tiene esa dualidad intelectual de hablarnos desde una obediencia total, con ese tono programático de las teorías no ideales de justicia. Seguro que esa dualidad produjo una reacción semejante, a la manera de Kant, en el joven Sandel. Después leer *A Theory of Justice*, ¿cómo evitar “sentirnos” invitados a situarnos en la “posición original” tras un “velo de ignorancia” a deliberar principios de justicia? Con todo respeto a Will Kymlicka, su capítulo 4 de *Liberalism, Community and Culture*<sup>9</sup>, no responde a las expectativas denunciadas por Michael Sandel, aunque el mismo John Rawls lo haya recomendado abiertamente en *Political Liberalism*<sup>10</sup>.

Uno podría decir que la “mala interpretación” de Sandel, como la llamó el filósofo de Harvard en esa oportunidad, no sea producto de un intento de “interpretación”. Encontramos sí un buen esfuerzo para llevar al terreno de un agente moral concreto, que delibera y actúa en la práctica, las idealizaciones que Kant y que Rawls expresan en su estilo programático, si me permiten seguir usando el término. Por eso, no sería justo decir que las conclusiones de Sandel son malas interpretaciones, como tampoco sería justo decir que Kant y Rawls esperan que nos consideremos “de manera coherente como el tipo de seres que la ética deontológica exigen que seamos”. La tensión sobre las convicciones más firmes y los principios mejor elaborados hizo crisis tanto en Sandel, como posteriormente en el mismo Rawls, porque se leyeron desde puntos de vista muy

---

<sup>9</sup> Clarendon Press: Oxford, 1989, pp. 47-73.

<sup>10</sup> “Como recurso de representación, el hecho de su mencionada abstracción puede suscitar malas interpretaciones. En especial ésta: la descripción de las partes puede parecer que presupone una concepción metafísica particular de persona; por ejemplo, que la naturaleza esencial de las personas es independiente de sus atributos contingentes, y previa a ellos, incluyendo sus metas finales y sus vinculaciones y, ciertamente, su concepción del bien y su carácter en conjunto”, *Liberalismo Político*, F.C.E.: México, 1996, p. 49. A continuación, nos remite a la nota 29 para indicar a Sandel como un ejemplo clásico de esa “mala interpretación”.

distantes entre sí. El asunto del equilibrio reflexivo nos otorga una perspectiva desde la cual comprender la naturaleza de esas distancias y una manera más juiciosa de superarlas.

El equilibrio reflexivo es quizás una de las concepciones más seminales de la concepción política de Rawls y la que menos páginas ocupa en su obra. Aunque algunos de sus discípulos han dedicado toda su labor a esta perspectiva, como Norman Daniels quien prácticamente ha fundado desde ella toda una escuela bioética, los pasajes donde Rawls presenta sus consideraciones sobre el equilibrio reflexivo no superan las 12 páginas<sup>11</sup>. Pero en las breves páginas de Rawls, como en la colección de artículos y libros de Daniels<sup>12</sup>, encontramos dos tipos de equilibrio reflexivo que nos pueden mostrar la crisis entre esos dos puntos de vista. Los denominados restringido (*narrow*) y amplio (*wide*) equilibrios reflexivos. De acuerdo con la última elaboración de Rawls,

El equilibrio es restringido porque, a pesar de que concuerdan entre sí las convicciones generales, los primeros principios y los juicios particulares, buscábamos la concepción de la justicia que *exigía el menor número de revisiones para conseguir consistencia*, y la persona en cuestión no tomó en consideración ninguna concepción alternativa de la justicia ni la fortaleza de los diversos argumentos a favor de las concepciones alternativas.

Esto sugiere que entenderemos como equilibrio reflexivo amplio (todavía en el caso de una persona) aquel equilibrio reflexivo que es alcanzado cuando la persona ha considerado cuidadosamente las concepciones alternativas de la justicia y la fortaleza de los distintos argumentos en su favor. Dicho con mayor precisión, esa persona ha considerado las principales concepciones de la justicia política que se encuentran en nuestra tradición filosófica (...) y ha ponderado la fuerza de las diferentes razones filosóficas y no filosóficas a su favor.<sup>13</sup>

Esto nos sugiere dos cosas. La primera, que el joven Sandel seguramente procedió a examinar lo que denomina la primacía de la ética deontológica en Rawls, desde la perspectiva muy estrecha del equilibrio reflexivo restringido. Ante esa concepción, es natural que Sandel tuviera que objetarla y hasta denunciarla como lo hizo. No estaríamos ante una “mala interpretación”, porque Sandel en su texto no tratar de discernir lo que Rawls tal vez trató de decir, en el marco de las tradiciones filosóficas que le anteceden como deudor, ni en el contexto de sus actuales preocupaciones intelectuales. Antes que una mala interpretación, Sandel examina desde sus convicciones más firmes y sus principios mejor elaborados, qué juicios considerados se derivan de la concepción de la justicia de Rawls. Aunque nos brinde la sensación de estar ante una disputa entre dos lenguajes filosóficos distantes, desde la perspectiva del equilibrio reflexivo podemos ver el rechazo permanente desde la visión restringida de Sandel, a los juicios considerados que se desprenden desde los principios de *justicia como equidad*, “a todos los niveles de generalidad desde juicios particulares sobre las acciones particulares de los individuos

---

<sup>11</sup> Hay una visión muy preliminar en su «Outline of a Decision Procedure for Ethics», *The Philosophical Review*, Ithaca: New York, LX (1951), pp. 177-197.

<sup>12</sup> *Justice and Justification: Reflective Equilibrium in Theory and Practice*, Cambridge University Press: Cambridge, 1996, sigue siendo su texto más importante.

<sup>13</sup> *Justicia como Equidad. Una Reformulación*, Paidós: Barcelona, p. 57 (cursivas mías). En la misma página, señala un tercer tipo, denominado Equilibrio Reflexivo Pleno: cuando “los ciudadanos reconocen que defienden una misma concepción pública de la justicia política, el equilibrio reflexivo es también general: se defiende a misma concepción en los juicios razonados de cada uno. Los ciudadanos alcanzan entonces un equilibrio amplio y general, o lo que podemos llamar un equilibrio reflexivo pleno (reservemos el adjetivo pleno para aquellos rasgos realizados en una sociedad bien ordenada)”.

hasta juicios sobre la justicia e injusticia de las instituciones...”<sup>14</sup>, como el mismo Rawls describe.

Pero la segunda cosa es más sugerente. El equilibrio reflexivo amplio parece ser el punto de vista que nunca abandonó a Rawls, como él mismo no se cansará de advertir. Esto nos sugiere que los aspectos más controversiales de Rawls, como por ejemplo, la posición original y su velo de ignorancia, no pueden ser abordados desde la perspectiva del equilibrio reflexivo *restringido*, porque son un marco de justificación de una estrategia reflexiva *amplia*. Si aspiramos ser rigurosos al menos en el espíritu rawlsiano de análisis y crítica que exige su teoría, esto es, desde un equilibrio reflexivo amplio, deberíamos formular entonces un nuevo marco de justificación, al más alto nivel de abstracción, que permita considerar a su teoría y a otras alternativas, incluyendo sus particulares recursos justificadores. La posición original se nos presenta como un mecanismo deliberativo cuyas condiciones aspiran justificar a *justicia como equidad*, como una concepción más plausible que la ofrecida por el utilitarismo y el intuicionismo, pero sólo desde ese mismo y único marco de justificación. Pero desde la perspectiva de un equilibrio reflexivo amplio que incluya también a *justicia como equidad* como alternativa a considerar, deberíamos examinar no sólo a sus principios, como describe Rawls en sus textos, sino también al marco de justificación incluido en su teoría, esto es, a la posición original, en contraste con otros principios y marcos de justificación alternativos.

La abstracción de la posición original desde el equilibrio reflexivo amplio es lo que a veces permite a la teoría de Rawls esa deslumbrante fuerza argumental. Dentro de sus estrategias justificadoras, ninguna teoría ideal alternativa puede presentarse con mayor robustez, a menos que la nueva alternativa se acompañe de un marco justificatorio de mayor abstracción aún, que permita a *justicia como equidad* quedar bien situada para su consideración apropiada, junto a la rival. Ese sería, a mi manera de entender, una estrategia fértil para aumentar el paradigma rawlsiano hasta sus límites filosóficos, éticos y políticos. Porque al día de hoy, proseguir con la reiterada denuncia de que las consideraciones de Rawls, como vimos en Kant, “no son posibles, realizables o personificables”, y demás cosas por el estilo, son, digo al día de hoy, irrelevantes para el avance de los problemas que se presentan en la teoría como en la práctica política. Tan irrelevantes como también es decir que Sandel tiene una “mala interpretación, no se leyó a Rawls, o si lo leyó no lo entendió”, y cosas como esas. Nadie puede negar el enorme valor de esas tensiones, que logran resultados que permiten nuevas innovaciones tal vez nunca pensadas sin esas distancias entre puntos de vista. Propicias son las palabras de Michael Walzer en su agradecimiento de *Spheres of Justice*: “Nadie podría escribir sobre la justicia estos días sin reconocer y admirar el logro de John Rawls. En el texto tengo muchos desacuerdos con *A Theory of Justice*. Mi empresa es muy diferente a la de Rawls y se basa en diferentes disciplinas académicas. Pero nunca hubiera tenido la forma que finalmente adquirió, incluso nunca hubiera tomado forma alguna, sin su trabajo”.<sup>15</sup>

Luego, de lo que se trata aquí es prevenir esos desencuentros o al menos advertir la naturaleza de ellos. No para que nunca más sucedan, porque las líneas precedentes dejan claro lo fértil que a veces resultan. Mi pretensión es más modesta. Es tratar de proseguir

---

<sup>14</sup> *Ibíd*, p. 56

<sup>15</sup> *Spheres of Justice*, Basic Books: New York, p. xviii

un ideal de John Rawls que el mismo dejó de lado, por la impetuosidad de sus convicciones o por la inmensa tarea que se propuso, o tal vez por ambas. Se trata de introducir al seno de la filosofía política la torelancia entre concepciones distintas, haciendo al menos más visibles sus divisiones más profundas y acortando sus distancias menos justificables. Es asumir la perspectiva del equilibrio reflexivo no sólo como “un método de justificación de decisiones” que al parecer ha tenido un enorme éxito con Daniels en el campo de la medicina. Es asumirlo en su papel más modesto, pero a mi juicio sumamente provechoso para esas controversias, como una estrategia de “autoclarificación” filosófica.

Muchas teorías no ideales de justicia, o teorías de obediencia parcial como gustaba denominarlas Rawls, se alejan y se acercan a las teorías ideales desde perspectivas que generan tensiones entre ellas, a veces porque las primeras exigen de las segundas respuestas para los cuales no fueron pensadas, o incluso juicios sobre problemas que ni siquiera fueron considerados. Por eso creo conveniente repensar esas relaciones, entre las teorías ideales y no ideales de justicia, a la luz del equilibrio reflexivo que suponen, sea restringido o amplio, como he mostrado aquí. Una buena pista para repensar esas tensiones son las funciones de la filosofía política que Rawls sugirió a la posteridad, que bien vistas las 3 primeras, son estimulantes para las teorías no ideales de justicia<sup>16</sup>. A ellas les corresponden llevar a cabo su papel primordialmente práctico, y el marco sugerido en esta ponencia permite el inicio de una amplia reflexión sobre la manera cómo habitualmente abordamos esos problemas. Pero la cuarta función, la que Rawls denominó con el apurado nombre de “realísticamente utópica”, ha sido desde siempre el horizonte de problemas y tareas de las teorías ideales de justicia. El mismo filósofo nos dejó algunas preguntas guías para orientarnos en su significado:

¿Cómo sería posible una sociedad democrática bajo condiciones históricas razonablemente favorables, pero con todo posibles, esto es, bajo condiciones permitidas por las leyes y tendencias del mundo social? ¿Qué ideales y principios intentaría realizar dicha sociedad, dadas las circunstancias de la justicia que sabemos existen en una cultura democrática?<sup>17</sup>

Responder a esas preguntas, *mutatis mutandis*, siempre ha sido la función de las teorías ideales de justicia, y desde el equilibrio reflexivo amplio se pueden ponderar con moderación. Ante ellas, las teorías no ideales presentan en cada momento histórico, esa reiterada urgencia del Glaucón de *República* 472a, por saber cómo es posible que tal organización política pueda existir. La respuesta de Sócrates, pienso, es suficiente para comprender la naturaleza de las teorías ideales de la justicia:

Con miras a un paradigma, pues, buscábamos la justicia misma, y el hombre perfectamente justo, y lo mismo con la injusticia y el hombre completamente injusto, para que, dirigiendo la mirada hacia

---

<sup>16</sup> Las tareas son: 1) Fijar la atención en las cuestiones profundamente disputadas y descubrir alguna base para el acuerdo filosófico y moral. Si no hay base, limitar la divergencia que está en la raíz del desacuerdo de modo que pueda mantenerse la cooperación social; 2) Orietar el modo en que un pueblo considera globalmente sus instituciones políticas y sociales y sus objetivos y propósitos básicos; 3) Reconciliación: tratar de llamar nuestra frustración contra nuestra sociedad, mostrándonos como sus instituciones expresan una historicidad con sentido positivo de afirmación; y 4) Realísticamente utópica: la filosofía explora los límites de la posibilidad política practicable: “La esperanza que tenemos puesta en el futuro de nuestra sociedad descanza en la creencia de que el mundo social permite por lo menos un orden político decente, tanto que resulta posible un régimen democrático, aunque no perfecto, razonablemente justo”. Cfr. *Justicia como equidad*, pp. 24-27.

<sup>17</sup> *Ibíd*, p. 27

éstos, se nos revelara en lo que hace a la felicidad y a la desgracia, y nos viéramos constreñidos a convenir, respecto de nosotros mismos, que quien sea más semejante a ellos tendrá un destino semejante al suyo. *No con miras a demostrar que es posible que lleguen a existir.*<sup>18</sup>

Una naturaleza, como podemos ver, advertida desde su nacimiento.

---

<sup>18</sup> *Op. Cit.*, p.281.