

LA EDUCACIÓN COMO BIEN SOCIAL FUNDAMENTAL.
Un argumento a partir de la Teoría de la Justicia
de John Rawls

Pablo Salvat Bologna

e-mail: psalvat@uahurtado.cl

Resumen

El artículo se inserta en el contexto del debate reciente sobre las reformas al sistema educativo y los movimientos sociales que han cuestionado la desigualdad en el acceso y calidad de la educación. El presente artículo se centra en el análisis de las orientaciones normativas y valóricas que deberían sustentar las políticas públicas que apunten a una transformación de la educación que sea coherente con una sociedad democrática y justa.

Palabras clave: *sistema educativo, Rawls, orientaciones normativas, políticas públicas*

Abstract

The article belongs in the context of the recent debate on reforms to the educational system and social movements that have questioned the inequality in the access and quality of education. This article focuses on the analysis of the normative and value orientations that should support public policies that aim at a transformation of education that is coherent with a democratic and just society.

Key words: *educational system, Rawls, normative orientations, public policies*

Zusammenfassung

Der Artikel steht im Zusammenhang mit der jüngsten Debatte über die Reform des Bildungssystems und über die sozialen Bewegungen, die die Ungleichheit beim Zugang und bezüglich der Qualität der Bildung in Frage gestellt haben. Dieser Artikel konzentriert sich auf die Analyse der normativen und valorativen Orientierungen, auf die sich jene öffentlichen Politiken stützen sollten, die zur Transformation einer mit einer demokratischen und gerechten Gesellschaft im Einklang stehenden Bildung abzielen.

Stichwörter: *Bildungssystem, Rawls, normativen Orientierungen, öffentliche Politiken*

Recibido / submitted: junio 2016

aceptado/accepted: noviembre 2016

Pablo Salvat Bologna es Académico del Departamento de Ciencia Política y Relaciones Internacionales de la Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile. Es *Director del Magíster Ética social y Desarrollo humano, de la Universidad Alberto Hurtado*. Es Doctor en Filosofía Política, Universidad Católica de Lovaina, Bélgica. Licenciado en Filosofía, P. Universidad Católica de Chile. Miembro de la Red Internacional de Ética del Discurso. Correo electrónico: psalvat@uahurtado.cl

1. Introducción

Nuestro trabajo se inserta en el contexto del debate reciente sobre las reformas al sistema educativo y los movimientos sociales que han cuestionado la desigualdad en el acceso y calidad de la educación. Nuestro foco específico son las orientaciones normativas y valóricas que deberían sustentar aquellas políticas públicas que apunten a una transformación de la educación que sea coherente con una sociedad democrática y justa.

Debemos hacer una advertencia inicial: las respuestas de tipo ético-normativo que puedan darse respecto a la definición de una buena educación y buena sociedad, están ligadas a diversos paradigmas ético-sociales y filosófico-políticos que compiten entre sí, reflejando distintas orientaciones y criterios fundamentadores plausibles para el accionar personal e institucional. Teniendo en cuenta eso, queremos realizar un examen de algunas concepciones normativas relevantes respecto a la definición de una sociedad como justa, igualitaria u orientada hacia el bien común.

Hemos escogido presentar la posición del liberalismo igualitario y su teoría de la justicia, en su principal exponente, John Rawls. Entre otras razones, porque a partir de la publicación de su texto mayor *Teoría de la Justicia* (1971), ha abierto un flanco de gran riqueza en la discusión de asuntos relacionados con igualdad, democracia, equidad, ciudadanía, rol del Estado, etc. El objetivo no es realizar aquí una exposición acabada sobre el conjunto de la obra de Rawls, sino exponer sus principios de justicia, su forma de argumentar las desigualdades inevitables y las consecuencias que ello trae para una idea de igualdad democrática en general, y educativa en particular.

La contribución del trabajo rawlsiano hay que situarla en relación a las tareas que tiene una reflexión o teorización política propiamente tal: o hace énfasis en el análisis de aquello que es, y que es viable desde lo que es; o trabaja también en el espacio de lo deseable. El tema de la viabilidad o de lo dado tiene que ver con los adecuados diagnósticos de un presente y las adecuadas medidas que se tienen que tomar realísimamente para avanzar en ello. Aquí entran a tallar los asuntos de viabilidad: qué es viable hacer aquí y ahora, con estos recursos, con estos agentes, con esta situación internacional por ejemplo, frente a la mala salud de la población o a niveles altos de miseria. Ese es un camino de la

teoría y reflexión política hasta el día de hoy. Pero al mismo tiempo nos podemos preguntar también por la deseabilidad de las medidas que se ofrecen: ¿Por qué habría que hacer x o y? ¿Se debe hacer x o y?

El trabajo desde una filosofía política normativa se mueve en la línea de lo que se da en llamar ética social, y se orienta por la pregunta por los principios normativos que deberían regir o regular las instituciones de base de una sociedad, y no tanto por aquellos que regulan o deberían regular la ética individual. En particular, nos interesa poder articular las propuestas de algunas de esas expresiones filosóficas en las cuales hay un especial destaque de los temas de igualdad, justicia social, bien común o virtud ciudadana, y su eventual impacto o consecuencias para un ideario igualitario-democrático en la educación¹. En este documento de trabajo fijamos nuestra atención en el así llamado liberalismo social, y en el máximo exponente de la idea de justicia como equidad, John Rawls.

2. El lugar de Rawls en la rehabilitación de la razón política normativa

Las dos visiones antes descritas (una más descriptiva y otra más normativa) representan los dos tipos de tareas fundamentales para la reflexión política, sin embargo, con el correr del siglo veinte se tendió a privilegiar una por sobre la otra. Por parte de científicos políticos o economistas el énfasis estará puesto en las condiciones de viabilidad de proyectos, medidas y políticas. Se pone el foco en lo que es: se interesan por los datos, por los hechos, dejando entre paréntesis el momento valórico-normativo que subyace a las decisiones. Por otro lado, en muchos casos, la pretensión de los filósofos políticos era hablar de la deseabilidad de tal o cual modelo de ciudad o sociedad, desconectada de los ingredientes de viabilidad; sólo de manera abstracta y separada, independiente, ocupada con su coherencia y su lógica interna. Era más o menos previsible que, hacia mediados del siglo pasado, los desarrollos de la teoría política se vieran poco florecientes, dedicados más bien a hacer el recuento histórico de las ideas políticas de Occidente y sus principales propuestas. Pues bien, al mismo tiempo que ello sucedía comenzaron a darse ciertos pasos cuestionadores: en el terreno de la economía las afirmaciones antiestatistas de Hayek y sus seguidores; en el terreno de las opciones

individuales o grupales los planteamientos de la elección racional y el *public choice* (por ejemplo, Buchanan, Tullock). Para volver a darle un golpe de timón a *la reflexión teórica de la política* (ocupada entre otras cosas muy *importantemente con las finalidades de organización* de la cosa pública), se hacía pertinente tanto, la aparición de un trabajo que pudiera legitimar nuevamente como viable una posición de una deseabilidad razonable², como, a su vez, la emergencia de nuevos fenómenos sociopolíticos. Ese trabajo que parecía se estaba esperando por él, sería el de John Rawls³.

Su impacto se puede relacionar también con el hecho que su trabajo vuelve a retomar una tradición: el estudio de aquello que es más deseable en el plano de las instituciones sociales, políticas y económicas es algo posible y accesible para la razón política. Por cierto, situarse en el plano de la deseabilidad y pretender construir un discurso válido requiere, como primera medida, rechazar las presunciones cientistas de que ello no era factible, porque allí estaban implicados valores y normas, y sobre ellos no es posible un discurso racional y razonable. Lo segundo, hacerlo de tal modo, en el caso de Rawls, que esa teoría pueda ser una explicitación y sistematización de lo que intuitivamente⁴ miembros de una determinada comunidad política consideran como justo⁵. Rawls pretende ofrecer *juicios reflexionados/sopesados de justicia*, es decir, aquellos a los que llegamos mediante debida y adecuada consideración, trascendiendo intereses particulares, grupales o efectos perturbadores externos no relacionados con el objetivo de producir acuerdos básicos de valor universalizable. Aquí es donde nuevamente se deja traslucir la herencia metódica kantiana: se trata de llegar a poner los principios que de algún modo, vía el intercambio en igualdad de condiciones de personas libres, iguales y racionales, harán de máximas orientadoras de las instituciones sociales y políticas. Pero para que sean máximas e imperativos tienen que ir más allá de los intereses político/personales de cada participante, tienen que poder ser aceptadas por otros ciudadanos que realicen el mismo proceso reflexivo; además, esos juicios para ser adecuados tienen que darse mediante *equilibrio reflexivo*, es decir, en un proceso comunicativo capaz de considerar las intuiciones primarias de cada razón expuesta, sopesarla y dado el caso, corregirla. Todo ello en aras de la obtención de un consenso racional y razonable en torno a los principios que tendrían que orientar una sociedad

justa. O, puesto de otra manera, los resultados a los que se llega – es decir, los principios básicos-, cuando cada persona participante ha considerado con prudencia las principales concepciones de justicia política que se encuentran en su tradición filosófica y cultural (incluidas versiones críticas), y ha ponderado la fuerza de las diferentes razones, filosóficas y no filosóficas a su favor. Se supone que este es el espíritu que estará presente en ciudadanos y ciudadanas colocados bajo la triple restricción de posición original, velo de ignorancia y equilibrio reflexivo. Esta es la tripleta imaginada como método por Rawls para certificar unos principios de justicia que sean a la vez continuación y consolidación de las instituciones políticas ya obrantes en su propia sociedad.

En las páginas que siguen realizamos una argumentación en dos momentos: en el primero, presentamos los principales aspectos de la conocida teoría de la justicia propuesta por John Rawls y, en el segundo, ensayamos una discusión en torno al alcance y proyección de su forma de reflexionar la justicia para la educación, y la igualdad en una sociedad que se pretende democrática.

3. El carácter neoilustrado de la teoría de la justicia de John Rawls

En el marco de la filosofía política contemporánea, la obra de John Rawls representa un camino distinto para fundamentar racionalmente la convivencia social y política de nuestras sociedades. Frente al comunitarismo y su prioridad del bien sobre lo justo, al anarcoliberalismo y a la “filosofía de la sospecha” de los postmodernos, que conciben el ideario universalista de la razón como un intento fallido de legitimación, Rawls, al igual que un Habermas, se adscribe a una perspectiva neoilustrada. Esto significa reconsiderar críticamente el proyecto moderno de una razón todopoderosa, pero sin llegar a liquidar las posibilidades de su ideario pro libertad, igualdad y emancipación. Este ideario aun puede ser repotenciado, pero desde una visión más matizada de la razón y sus posibilidades legitimadoras. Los trabajos de Rawls se insertan en el proyecto ilustrado, asumiendo sus debilidades y límites. Expresan una posición crítica respecto de algunas manifestaciones de la filosofía moral moderna, sin embargo, no confluye en las aguas del escepticismo moral completo. Se trata, pues, de proporcionar nuevos argumentos y materiales en pos de una justificación racional de la teoría política.

La obra rawlsiana aspira a ofrecernos una teoría de la justicia como equidad (*justice as fairness*) que supere los problemas de los planteamientos modernos -desde Hume hasta Bentham y Mill- a través de la relectura de las tesis de Locke, Rousseau y Kant. Para Rawls, los problemas morales surgen inevitablemente debido a la escasez de recursos y a los conflictos de intereses propios a nuestras sociedades. El reconocimiento de estos fenómenos alienta desde ya la pertinencia de la discusión sobre cuáles pueden ser los fundamentos más sólidos para una teoría de la justicia congruente con su perspectiva⁶.

Esto es, una discusión acerca del tipo de convivencia social y política que se tiene y el mejor modo de sostenerla desde la opción por el liberalismo político⁷. Pero no solo eso. Su teoría de la justicia ha surgido, también, como un trabajo que quiere considerar y aspira a superar (en una suerte de *Aufhebung*⁸) la que para él ha sido la tradición moderna predominante en el ámbito liberal anglosajón, el utilitarismo⁹. Principalmente, porque éste se revelaría incapaz de explicar y responder a nuestras propias intuiciones morales existentes en cuanto a que debe haber algo así como decisiones apelables como justas, actitudes calificables como correctas o incorrectas, instituciones más o menos justas, y que sobre ello es factible dar un juicio que vaya más allá de la conveniencia individual o grupal. Recordemos que, en general, el utilitarismo representa una posición teleológica y consecuencialista en filosofía moral: presupone que cada quien actúa/decide y elige por sí mismo de acuerdo a cierta finalidad -éxito, bienestar, búsqueda de placer, exención del dolor y el sufrimiento-. Presupone, por consiguiente, que cada cual actúa, normalmente, en función de maximizar ese bienestar/éxito/felicidad; un éxito y un bienestar, claro está, que cada cual no inventa desde la nada, sino que encuentra ya de algún modo preestablecido en el orden societal en el que está inserto.

El liberalismo adoptará una expresión o, mejor dicho, la forma de un utilitarismo moral y político: el único o mejor criterio racionalmente defendible en orden al bien o la utilidad pública será el de la mayor felicidad y/o bienestar del mayor número posible de individuos. La búsqueda maximizadora de la utilidad o el bienestar para cada uno y/o para el mayor número. La justicia queda limitada a sus aspectos de eficacia y eficiencia, es decir, de relación y cálculo de medios y fines, donde los fines quedan presupuestos y no discutidos

públicamente. Es decir, donde la razón política y la racionalidad de la política quedan recluidas en la reflexión sobre medios adecuados para fines presupuestos, y eso de manera supuestamente científica. Para Rawls, en cambio, siendo pertinente ese ingrediente de racionalidad, es necesario recoger también lo razonable presente en la conducta de los ciudadanos y ciudadanas, como expresión de ciertos poderes morales, reflejados en la posesión -para cada sujeto-ciudadano-, de un sentido de la justicia y, al mismo tiempo, del poder de diseñar 'planes de vida' en función de alguna idea de bien deseable.

Sobre la base de ese enfoque cuestionador del liberalismo utilitarista y su idea de justicia como expresión de un cálculo racional, surge una cuestión principal en su trabajo, que se repite bajo distintos conceptos y respectos en distintos momentos de su obra: ¿cómo es posible que la reunión de un conjunto de ciudadanos libres, racionales, razonablemente informados, con principios morales y motivados por un egoísmo más bien moderado, puedan levantar una sociedad inspirada en principios imparciales de justicia?

4. La prioridad de lo justo sobre lo bueno

El estadounidense elabora su teoría estableciendo la 'prioridad absoluta' de la 'justicia' por sobre cualquier concepción particular del bien¹⁰. Ella representa la primera virtud de las instituciones sociales y ha de prevalecer sobre otros criterios existentes, como el de eficacia, eficiencia, crecimiento o estabilidad. Una vez asegurada esta prioridad, una teoría de la justicia será más completa y preferible cuanto mejor sea capaz de satisfacer esas otras virtudes del orden social.

Ciertamente, no se trata en primer término de la justicia en el ámbito de las relaciones interpersonales, sino de la 'justicia como imparcialidad', esto es, de los principios rectores que pueden compartir un conjunto de personas libres y racionales como soporte deseable del orden social, y de cuál es el procedimiento requerido para establecer esos principios. Tampoco se trata, en principio, de la justicia internacional¹¹. Un rasgo singular de la propuesta rawlsiana -identificable en su *Teoría de la justicia*- y a juicio nuestro, de gran valor, es que establece puentes entre filosofía política y filosofía moral, lo cual

no dejará de tener consecuencias¹². Ello puede verse en el hecho de que la justicia, tratada como justicia social, tiene como objeto primario *la estructura básica de la sociedad*. Detrás de esta valoración subyacen, de manera general, algunas ideas básicas en las que se apoya, y que funcionan como una suerte de nociones previamente evidentes.

Entre ellas, tienen particular relevancia las nociones de *libertad* y de *cooperación social*. Por la primera, se reconoce su pertenencia a la tradición liberal; por la segunda, su visión de la sociedad como un 'sistema de cooperación social' orientado a la satisfacción óptima de los intereses de todos y cada uno de sus miembros. Justamente, en la medida en que el concepto de cooperación social deviene clave en su teoría, su idea de libertad podría ser compatible también por ejemplo con formas de propiedad pública de los medios de producción. Frente al desafío de una escasez de recursos, surge la necesidad de fundar el sistema social sobre unos principios que configuren y potencien las ventajas de la colaboración social y logren mitigar, a la vez, los conflictos derivados de la distribución de los beneficios y cargas sociales. Según sea la configuración de estos principios, estaremos ante una u otra concepción de la justicia. En consecuencia, el mayor problema de toda concepción de la justicia consiste en definir cuáles son esos principios, darles forma como 'ideal social', y a la vez, los procedimientos para establecerlos.

En Rawls, el problema central de una teoría de la justicia apunta hacia la búsqueda de aquellos principios que mejor puedan realizar la libertad y la igualdad, una vez que la sociedad es concebida como un sistema de cooperación entre personas libres e iguales. Y, como subraya en sus textos de los años 80, se trataría de una teoría política, no metafísica, esto es, una teoría que tiene una pretensión práctica y no epistemológica (no aspira a establecer una verdad sobre su objeto). No busca, por lo tanto, aplicar al orden político alguna teoría moral 'general y comprensiva', sino desarrollar una teoría moral que sea congruente con 'una comprensión más profunda de nosotros mismos y de nuestras aspiraciones', y que determine su legitimidad en la medida en que, 'dada nuestra historia y tradiciones arraigadas en nuestra vida pública, es la doctrina más razonable para nosotros'. Rawls pretende, entonces, elaborar una concepción de la justicia en función de las sociedades democráticas existentes

y a partir de las intuiciones comúnmente compartidas por los miembros de estas sociedades.

Los principios de la justicia buscados -que encarnan su idea de justicia como equidad-, pretenden una validez universalizable y reposan en la consideración primaria de la persona/ciudadano como sujeto de iguales derechos y libertades y como persona moral. El objeto de los principios de justicia es *la estructura básica* de la sociedad es decir, la manera en la cual *las instituciones de una sociedad* -constitución, formas y estatutos de propiedad, sistema jurídico y económico-, se funden en un sistema y reparten los derechos, deberes e ingresos entre los individuos.

Animado por este propósito, enuncia su idea central del modo siguiente: "(...) la idea directriz es que los principios de la justicia para la estructura básica de la sociedad, son el objeto del acuerdo original. Son los principios que las personas libres y racionales interesadas en promover sus propios intereses aceptarían en una posición inicial de igualdad"¹³. Esta ficción llamada *posición original* o *situación inicial*, distingue su noción del 'contrato social' de las versiones clásicas, porque es meramente hipotética y no se corresponde con realidades dadas históricamente. Pero esto no es suficiente. A renglón seguido, Rawls trata de garantizar las condiciones procedimentales que concurren al acuerdo justo en torno a esos principios. Para ello supone que esos principios de justicia "se escogen tras un *velo de ignorancia*" que les impide el acceso a informaciones sobre ventajas naturales o sociales que cada cual tendría en la realidad¹⁴. Al interior de esta ficción, los sujetos esgrimirían dos tipos de conducta: una, guiada por criterios de racionalidad — de cálculo —, y otra — que va más allá de los planteamientos del utilitarismo— a la que denomina *acción razonable*, orientada por consideraciones morales y un sentido de la justicia presente en la sociedad como sistema de cooperación social. Su estrategia metódica se enmarca en lo que Rawls designa como "constructivismo kantiano" (Rawls, 1986), en cuanto utiliza una noción de persona moral, libre, autónoma e igual.

Desde la *posición original* y el *velo de ignorancia*, los participantes sociales estarán en condiciones de acometer el ejercicio de un 'equilibrio reflexivo' entre lo racional y lo razonable. Pues bien, ¿qué principios de ordenación de las instituciones sociales (la estructura básica de la sociedad como objeto)

elegirían personas racionales y razonables colocadas en situación de incertidumbre y bajo el velo de ignorancia? Sometidos a estas condiciones, los agentes aplicarían la regla del *maximin*, que pide que la situación del menos aventajado corresponda al máximo posible.

5. El principio de libertad y el principio de diferencia

Este planteamiento rawlsiano constituye un artificio (ideal) para explicar que las personas/ciudadanos racionales y razonables escogen principios que regulan de manera legítima la distribución de los bienes sociales primarios: derechos, libertades, oportunidades, renta y riqueza, y las bases sociales de la autoestima.

En este cuadro metódico, la idea de justicia como imparcialidad implicará: un principio de igual libertad, de mayor jerarquía e inalienable, y un principio que regula las desigualdades, supeditado a él; ambos principios son un caso especial de una *idea más general de justicia* que reza como sigue: “Todos los bienes sociales primarios -la libertad y la oportunidad, la renta y la riqueza, y las bases de respeto mutuo-, deben distribuirse por igual a no ser que una distribución desigual de uno cualquiera de todos estos bienes beneficie a los menos favorecidos”¹⁵.

Así entonces, los principios escogidos por los ciudadanos colocados bajo esas restricciones, puestos como base para guiar la construcción de las principales instituciones de una sociedad que se pretende justa, serán los siguientes:

a) Toda persona debe tener un igual derecho al más extenso sistema total de libertades básicas iguales, compatibles con un sistema similar de libertad para todos (*principio de iguales libertades*);

b) Las desigualdades sociales y económicas deben ordenarse de tal forma que ambas estén: a) dirigidas hacia el mayor beneficio de los menos aventajados (*principio de diferencia*); b) vinculadas a cargos y posiciones abiertos a todos bajo las condiciones de una equitativa igualdad de oportunidades (*principio de justa igualdad de oportunidades*).

Estos principios se organizan de acuerdo con lo que llama *orden lexical de prioridades* (que resulta una suerte de tercer cuasi principio): ninguno de ellos

puede anteponerse sin que antes se haya cumplido el precedente, considerado más importante. Entre ambos principios, el aseguramiento de las libertades civiles y políticas fundamentales tiene prioridad por sobre el principio de la desigualdad. Con ello Rawls quiere prevenirnos de aquellas empresas sociales o económicas sometidas al principio de cálculo costo-beneficio en función del mayor número, las que pueden considerar de manera insuficiente o las libertades básicas de los ciudadanos, o sus condiciones de existencia igualitaria.

Mayores cuotas de igualdad no pueden lograrse mediante el rebajamiento de las cuotas de libertades conquistadas. Pero no sólo eso: el *subprincipio b* del segundo principio tiene prioridad sobre el *subprincipio a*; es decir, la justa igualdad de oportunidades prima sobre la asistencia o compensación a los menos favorecidos o aventajados. Se trata en esto de no permitir por ejemplo que, la lucha contra las desigualdades traiga implicada una liquidación de una política democrática (y la consideración entonces del punto de vista de los propios ciudadanos o afectados), ni que tampoco se convierta o trasvasije en mera caridad o compasión.

Este punto no deja de ser interesante. Rawls califica su idea como una *concepción especial de la justicia*, que sería valedera en un orden societal que garantizara a cada miembro un nivel de vida mínimo aceptable. Donde esto suceda, es poco probable que los individuos estén dispuestos a modificar sus libertades en función de mejorar su bienestar. Sin embargo, pueden darse situaciones en las cuales esos mínimos aún no han sido garantizados para todos, y en tal caso debería primar una 'concepción general de la justicia', mediante la cual podrían sacrificarse una o más libertades básicas si con ello se asegurase un mínimo aceptable, por debajo del cual no se está en condiciones de poder ejercer esas mismas libertades¹⁶.

De este modo, una sociedad bien ordenada es una en la cual sus instituciones básicas pueden encarnar estos principios de justicia, y en la cual sus miembros son capaces de adherir a esos principios y sostener estas instituciones.

De esta manera, Rawls lleva a cabo la tarea de reconstruir las intuiciones y juicios morales que están en la base de las democracias constitucionales -la estadounidense en primer lugar-, a fin de obtener principios de justicia que

servirían de organizadores de la cooperación social de personas libres e iguales; ciertamente, en el contexto de la marcha histórica del capitalismo de mercado. El suyo, entonces, aparece como el esfuerzo para resolver el permanente conflicto que han tenido las sociedades liberales modernas para complementar los valores de la libertad y la igualdad en sus instituciones sociales. Quedaría por ver, por ejemplo, si y de qué manera se da esa articulación en el actual modelo histórico de democracias más o menos liberales y globalizadas.

6. La educación como bien social fundamental

A partir de los rasgos que caracterizan una posición como la rawlsiana que esquemáticamente hemos descrito más arriba, ¿qué puede avanzarse sobre las búsquedas para superar las asimetrías que afectan a la educación nacional? No es fácil responder esta cuestión. Hay que decir, primero, que Rawls no incluye de manera directa a la educación como formando parte de los bienes sociales primarios. Sin embargo, al mismo tiempo hay que señalar que la lista de esos bienes no es algo cerrado de antemano de una vez y para siempre. Por tanto, cabe la posibilidad de incorporar a ese listado bienes sociales tan centrales como salud y la misma educación. Y eso es algo que podría justificarse a partir de nuestro propio contexto de país latinoamericano.

¿Por qué Rawls se restringe sin embargo en esa incorporación? No aparece claro en sus propios escritos. Pero podría suponerse que ello se debe a su propia filosofía política de corte liberal, es decir, una en la cual el Estado o grupos de poder no deberían tener incidencia muy directa en los asuntos educativos de su sociedad. Por un lado, por el peligro de un intervencionismo que puede pasar a llevar el pluralismo; por el otro, porque podría romperse el supuesto de base que apunta a la neutralidad estatal en la formación de los individuos y ciudadanos, supuesto muy acentuado en el liberalismo político, al menos teóricamente. Sin embargo, nuevamente, podemos encontrar, entre los propios bienes sociales que deben distribuirse de forma igualitaria – a menos que una repartición des-igualitaria redunde en beneficio de los menos favorecidos-, uno que favorece justamente la inclusión de la educación como bien social fundamental. Nos referimos en particular, a la distribución igualitaria

de las bases sociales de la autoestima. El mismo Rawls subrayara al respecto que “En varias ocasiones he señalado que tal vez el bien primario más importante sea el del respeto propio” (Rawls, 1995: 398).

En esta misma dirección cabe la promoción entonces de una justa igualdad de oportunidades, alentada desde los dos principios de justicia rawlsianos, y en particular desde el principio de diferencia, extensible al campo educacional. Ahora, hay que considerar que una justa igualdad de oportunidades difiere de la mera igualdad de oportunidades, adoptable desde una opción liberal-utilitarista en filosofía moral y política. Y Rawls, como lo hemos dicho ya, considera especialmente las limitantes de esa posición a la hora de articular de una nueva forma libertad e igualdad. Para el utilitarismo en general¹⁷, lo que puede preferirse por cada individuo no debiera en principio verse limitado por algún ideal de justicia o de bien común, sino por las consecuencias reales o previsibles de las acciones y decisiones tomadas para el bienestar individual o grupal. Esto se supone funciona tanto para el individuo como para los colectivos vistos como un individuo. Es el ejercicio del cálculo de posibilidades y maximización presidiendo los cursos de acción y decisión.

El problema es que en este diseño lo que pueda resultar más o menos justo, viene a ser una especie de resultante del conjunto de opciones y preferencias que se ponen en juego y compiten entre sí, tanto a nivel individual como grupal. Con lo cual el eventual ideal de justicia queda puesto como algo fácticamente dado. Pero no solo eso. Además, es una resultante que no puede asegurar la génesis de puntos de vistas más o menos compartidos sobre si la justicia -existente-, es legítima o no. Incide entonces sobre el ideal de justicia e igualdad que se pueda compartir en una sociedad dada.

Por esa vía, desde un planteo rawlsiano, una posición como esa no solo afecta a ese ideal, sino también a todos aquellos que –sea por causa del azar, la suerte u otro tipo de situaciones previas-, no les va bien en el concurso por la realización de sus preferencias, es decir, los menos aventajados o favorecidos en capital social y cultural. En esta dirección tendríamos un impulso hacia una igualdad de oportunidades “capacitaire”- como le llama Savidan (2007)-, es decir, una igualdad educativa que promueve que los logros están en función del uso que cada cual hace de sus potencialidades y recursos propios. Cada cual, en función de sus opciones y talentos, sostendrá que sus éxitos –

educacionales en este caso-se deben – principalmente- o a su propio esfuerzo, o a un correcto uso de sus recursos. Como lo expresa Rawls, de manera crítica: “la igualdad de oportunidades significa tener la misma oportunidad de dejar atrás a los menos afortunados en la lucha personal por alcanzar influencia y posición social” (Rawls, 1995: 108). Desde el punto de vista utilitario, importará aquella igualdad de oportunidades en el campo educacional orientada a desarrollar, para cada quien, sus propias posibilidades para descollar. Podemos presumir que una buena educación será aquella que permita a todos el mejor empleo de sus competencias y/o talentos individuales.

El principal defecto aquí es que desde esta idea de igualdad (como igualdad de oportunidades), no puede concebirse una sociedad bien ordenada. Y el ideal de sociedad bien ordenada es importante por cuanto posibilita “una unión social de uniones sociales”. Uniones las cuales tienen como norte “el bien primario esencial del respeto por sí mismo” (Rawls, 1995: 109). Pues bien, para la implementación de ese bien social basado en la autoestima o autorrespeto, hay que considerar un trato específico hacia los menos favorecidos, de un modo tal que se limiten las formas de jerarquía y los grados de desigualdad permitidos por la justicia realmente existente. (Rawls, 1995: 109) Esto implicará entonces promover e ir más allá de un tipo de sociedad y educación que sólo se propone igualar en la capacidad de cálculo medio-fin en función de preferencias individuales, o, en la creación de espacios para que cada cual descuelle según sus méritos o talentos.

Un primer aspecto entonces en el tema de este segmento, tiene que ver con la posibilidad abierta de incluir entre los bienes sociales fundamentales o primarios a la educación. Uno segundo, dice relación con la orientación y opción rawlsiana por una justa igualdad de oportunidades, y no solamente, por una mera igualdad de oportunidades. Porque esta última, a final de cuentas, está para proporcionar espacios y condiciones en las que cada cual pueda hacer lucir sus atributos naturales por sobre los demás. Rawls señalará al respecto que “los recursos para la educación no se asignaran única ni necesariamente, de acuerdo con lo que previsiblemente pueden rendir como capacidades productivas, sino de acuerdo también al valor que tengan como medios que enriquecen la vida personal y social de los ciudadanos, incluyendo aquí a los menos favorecidos” (Rawls, 1995: 109). Su interpretación de la

justicia que aporta desde el principio de diferencia modifica esta visión de las cosas, en cuanto su ideal normativo de sociedad justa se orienta hacia una sociedad bien ordenada, una en la cual ocupan un lugar muy importante las “bases sociales del autorrespeto”; claro, a partir del autointerés de cada cual¹⁸. Pero de un autointerés capaz de salir de sí y comprender que no hay sociedad estable ni planes de vida realizables, sin cooperación social y acuerdos normativos básicos.

Más en general nos dirá Rawls que el principio de diferencia se orienta a concebir las desigualdades dadas como legítimas si y solo si contribuyen al beneficio de los menos aventajados (en capital social, capital cultural o medios económicos). Por tanto, ni la herencia, el mérito o las dotaciones naturales se muestran justificaciones suficientes para legitimar como válidas y pertinentes las desigualdades existentes respecto a la repartición de los bienes sociales primarios¹⁹, los principios de justicia y la misma educación.

Sin embargo, como hemos dicho más arriba, Rawls es consciente que -de facto-, existen desigualdades y que es muy probable que sigan existiendo en dosis diversas, como una situación ligada a las *circunstancias de la justicia* (condiciones objetivas y subjetivas de la existencia social). (Rawls, 1995: 126ss.) Puede compartir este punto de vista con la evaluación del utilitarismo, así como del libertarismo y de otras posturas filosófico políticas y éticas que señalan la pertinencia de una consideración de la sociedad y las políticas desde algún ideario de justicia (más estrecho o más amplio), toda vez que no están resueltos ni los problemas de disposición de recursos, ni de su producción ni de su distribución en el presente. Dicho de otra forma, si se diera un escenario de plena abundancia la virtud de la justicia saldría sobrando; al mismo tiempo, si se da un escenario de extrema privación, también.

Con todo, para una *igualdad democrática* como la que pretenden promover sus principios de justicia, esas circunstancias deben ser enfrentadas, criticadas, sobrepasadas, y no ser aceptadas como un producto de la evolución natural de la sociedad, del mejor manejo y destino de la propiedad de sí, o del éxito en la competencia de mercado. No podrán ser validadas en función sea de los méritos personales, de las herencias recibidas o del lugar social de nacimiento. No solo eso. Como hemos visto se trata que esas desigualdades producto de las circunstancias de la justicia no podrán justificarse si no contribuyen o van en

beneficio de los menos aventajados (en capital social, capital cultural o ingresos). Con todo, esas circunstancias no son algo inmodificable, ni tampoco algo ajeno al control y/o dirección de nosotros mismos. Y esto, claro está, tiene importantes consecuencias para la idea de política democrática e igualdad que se tenga. Todo ello en consonancia con su *concepción general de la justicia* que reza como hemos dicho: “Todos los bienes sociales primarios -libertades, igualdad de oportunidades, renta, riqueza, y las bases sociales de la autoestima-, han de ser distribuidos de un modo igual, a menos que una distribución desigual de uno o de todos estos bienes redunden en beneficio de los menos aventajados” (Rawls, 1995: 281). Donde un elemento clave aquí reside en concebirlos, como se ha dicho, con un carácter cívico-constitutivo.

Esto es, los ciudadanos de una sociedad justa pueden tener diferencias entre sí, distintas creencias, o diversos niveles de ingreso y bienestar, pero todos comparten los mismos bienes sociales primarios. Y resultan importantes, porque allí se incluyen no sólo las libertades básicas²⁰, sino también ingresos, riqueza, y lo que llama las *bases sociales del autorrespeto*. Y esta noción es valiosa para el ideal democrático y educacional. Porque refiere al hecho de que todo aquel que no posee suficientes ingresos y riqueza, o no posee libertad (porque depende de otros al no tener acceso a suficientes ingresos y riqueza) o no posee suficientes conocimientos y formación, ese sujeto tendrá dificultades en su autoimagen y al mismo tiempo no podrá compartir el status de ciudadano en igualdad de condiciones.

Una sociedad democrática entonces -como la que tiene en mente Rawls-, pone en su centro la posibilidad de edificar sus instituciones políticas y sociales al amparo de su idea de justicia como equidad, pensada ésta como una concepción eminentemente igualitarista. ¿Por qué tiene su concepción esa dirección? A nuestro juicio ello tiene que ver con las razones que esgrime Rawls para que -si deseamos construir una sociedad bien ordenada y equitativa- *regulemos las desigualdades*. Y estos motivos resultan de la mayor importancia para países como los nuestros en la forma de repartir sus bienes sociales fundamentales. Revisémoslos rápidamente. La primera de esas razones es, según Rawls, que le parece erróneo que haya alguna o mucha gente que no pueda acceder a los medios suficientes para satisfacer sus necesidades básicas, mientras que otros -los menos-, sí pueden hacerlo. En

segundo término, le parece importante controlar las desigualdades económicas y sociales porque de esa forma se puede impedir que una parte de la sociedad domine al resto²¹. Ahora bien, cuando esas dos clases de desigualdades son grandes, entonces abren paso a la desigualdad política, esto es, a un poder político concentrado. Con lo cual se asegura a unos pocos una posición dominante en el conjunto de la economía²². Un tercer motivo para tener en cuenta tiene que ver con lo que califica como “intrínsecamente malo” en la desigualdad. Esto es, aquellas desigualdades provenientes de la pertenencia a un status social distinto. ¿Por qué ameritan especial atención? Porque, nos dice, pueden –por una parte-, suscitar “actitudes generalizadas de deferencia y servilismo” y, por la otra, promover una “voluntad de dominio y una actitud arrogante”. Entre esas desigualdades provenientes de la pertenencia a un status social distinto le parece particularmente odioso “el status fijado por adscripción al nacimiento, al género o a la raza”²³.

Su propuesta de justicia como equidad, tiene entonces en el centro la idea que el status fundamental en la sociedad política es el de *una ciudadanía parigual*. Sólo desde el punto de vista de los ciudadanos iguales puede entenderse la justificación de otras desigualdades.²⁴

7. Conclusiones

Con el recorrido anterior hemos establecido algunos rasgos salientes de la forma en que Rawls aborda la articulación de libertad e igualdad pensando en sociedades democráticas, y orientada a regular la marcha de las principales instituciones sociales. Si esos son algunos de los argumentos principales que esgrime nuestro autor para apoyar su idea de justicia como equidad en distintos ámbitos, a un nivel general, ¿qué pasa entonces con la educación? ¿Deben los servicios educativos entregarse o ponerse a disposición del conjunto de la población, sin consideración especial por su edad, status socioeconómico, lenguaje, geografía, relación con la escuela, o nivel de habilidades? ¿O, más bien, la educación tiene que entregarse a los grupos en los cuales se vea que esa inversión tiene posibles retornos? ¿La política educativa tiene que basarse en un derecho universal de acceso, o en función de las diferencias que pueden mostrar los educandos? Lo que salta a la vista

es que no hay en el trabajo de Rawls una reflexión precisa y más específica sobre la educación como objeto temático y sus diferentes aspectos. Por tanto, no hay una respuesta unívoca a esas cuestiones. Quizá ello se deba (además de lo que hemos señalado antes) a las propias virtudes y defectos en que se mueve su oferta normativa: virtudes, en cuanto pretende entregarnos un conjunto de argumentos que den sustento a ciertos principios de justicia que podrían orientar el diseño y evaluación de las instituciones sociales, incluida la misma educación. Defectos, en cuanto a que su excesiva abstracción e idealidad en que se mueve, deja de lado los contextos específicos, los conflictos históricos y las diversas tradiciones desde las cuales podrían adoptarse los mismos principios que ofrece.

Sin embargo, a pesar de su grado de abstracción, los principios de justicia propuestos y su apuesta por un adecuado aseguramiento para todos de los bienes sociales primarios tienen consecuencias para el tipo de distribución e incidencia de una institución y bien social como la educación. Resulta más o menos claro que la realización adecuada de los tres principios de justicia (iguales libertades; principio de diferencia y principio de justa igualdad de oportunidades), como la promoción de lo que llama las bases sociales del autorrespeto, demandarían un determinado acceso y carácter de la educación en una sociedad que se pretende democrática. O, dicho de otra forma, el tipo de acceso y educación proporcionado en una sociedad no puede ser ajeno a la obtención, implementación y estabilidad de los principios de justicia acordados de manera colectiva. Obviamente, siempre y cuando a esa sociedad le interesare discutir y orientarse más o menos mancomunadamente acorde a ciertos principios de justicia.

Pues bien, a pesar de no haber una posición directa de Rawls respecto a si, por ejemplo, la educación tiene que estar en manos públicas o privadas, su concepción general de la justicia, los principios de justicia que se acuerdan, así como también, la necesidad de garantizar el acceso a bienes sociales primarios para el conjunto de los ciudadanos, señalan una cierta dirección. La educación tendría que ser más o menos coherente con su afirmación de que el estatus fundamental en la sociedad política, tiene que ser *la ciudadanía parigual*; un estatus que poseen todos en cuanto personas libres e iguales.

Quizá entonces por eso Rawls mismo, en las páginas dedicadas a explicar sus principios de justicia, sostiene que “las probabilidades de adquirir los conocimientos y técnicas culturales no deberían depender de la posición de clase; asimismo, el sistema escolar sea público o privado, debería ser diseñado para destruir las barreras de clase”²⁵. Y esta afirmación se revela muy importante porque señala un camino para orientaciones más igualitarias y democráticas de un sistema de educación. Si, por ejemplo, el actual sistema educativo reproduce la segmentación socio-clasista que viene de atrás (que no es opcional), entonces debería ser modificado para impedir que se repita esa situación. Aquí podríamos hacer funcionar no solo el principio de justa igualdad de oportunidades, el cual, a pesar de no inscribirse en la óptica meritocrático-utilitarista, tomado en sí mismo es relativamente ciego frente a unas circunstancias de la justicia en las cuales los menos favorecidos o aventajados (en capital social, capital cultural o ingresos) no tienen posibilidades de mejorar sus posiciones y/o accesos a bienes básicos importantes, sino también, el principio de diferencia.

Si tomamos en cuenta el principio de diferencia tenemos que subsanar las desigualdades inmerecidas en el campo educacional. En el caso de darse una situación así entonces “el principio de diferencia asignaría recursos digamos en educación, de modo de mejorar las expectativas a largo plazo de los menos favorecidos” (Rawls, 1995: 103). Pero no solo eso: Rawls nos señala que de tomarse una decisión en pos de una educación que favorezca de manera especial a los menos favorecidos, el valor de la educación no puede medirse únicamente en función de la eficiencia económica o del bienestar social. No puede ser concebida solamente como un medio o un instrumento para una mejor adecuación al mercado por ejemplo. Ella juega también un rol muy importante en relación a promover las adecuadas bases sociales del autorrespeto de cada ciudadano y ciudadana.

Por eso es que si, por ejemplo, en el caso nuestro, las asimetrías en el sistema educacional que hemos señalado en el segundo punto de este documento se ligan a una “adscripción al nacimiento, al género o la raza”, o, a diferenciales ligadas a una pertenencia a distinto status social, las consecuencias son “graves males y grandes vicios” para la sociedad, según Rawls. Desde este punto de vista, la educación tiene una tarea importante para

fortalecer la cultura política pública de una sociedad democrática, y ello pasa también, por ofrecer a todos sus miembros el capacitarlos para “disfrutar la cultura de una sociedad y para tomar parte en sus asuntos” (Rawls, 1995: 103s.). Es decir, tiene también un rol que jugar en lo que podría llamarse una educación para la ciudadanía, y no sólo, una en la cual se obtienen algunos recursos y medios para desenvolverse después adecuadamente en el espacio de la competencia mercantil. Desigualdades injustificadas en el campo educacional público marcarán la formación de sujetos con una débil base social de autorrespeto; y sujetos con una débil autoestima social no estarán demasiado interesados probablemente en el fortalecimiento o participación en la cosa pública, con las consecuencias previsibles para la convivencia, el lazo social y la marcha de las instituciones.²⁶ Es decir, con probables consecuencias negativas para el adecuado impulso formativo de virtudes cívico-ciudadanas y por ende, para la instalación de una auténtica democracia en Chile.²⁷ Se trata de que una política educacional si puede ser más igualitaria, formativa y justa pudiera -con ello-, promover ciudadanos más virtuosos, y por ese camino una mejor democracia.²⁸

Dicho de otra forma, una adecuada consideración del principio de diferencia nos pediría mirar también las circunstancias de la justicia en las que se desenvuelve el acceso, calidad, gobierno y sentido de la educación público-privada ofrecida hasta el momento. O, cuando menos, llevar a preguntarnos si acaso las desigualdades existentes -así como las ambigüedades en la fijación de límites para la incidencia de lo privado- en el sistema educativo, están diseñadas, como dice nuestro autor, “para destruir las barreras de clase” y contribuir efectivamente al beneficio de los menos aventajados.²⁹ Por el otro, ensayamos exponer -tanto algunos elementos que marcan el debate en filosofía política y ética en la actualidad, como, dentro de él, de manera particular, la posición del liberalismo igualitario según su principal mentor, John Rawls. Como puede verse en estas páginas, no resulta una tarea simple y evidente delimitar las desigualdades justificables y el umbral de aquellas intolerables, en función de una mayor cohesión social y una sociedad democrática. Pero, al mismo tiempo, abordar de manera decidida las conexiones entre libertades y desigualdad, *desnaturalizando* su actual lectura, resultan una tarea crucial de todo punto de vista si queremos asentar una

cultura política pública basada, al menos, en algunos mínimos ético-sociales compartibles, que impulsen un desarrollo nacional más armonioso y estable en el tiempo.

Es importante una mirada de este tipo porque la indebida naturalización de las situaciones de hecho respecto al acceso y estado de los bienes sociales y públicos, terminan atribuyendo al azar, la evolución, el mérito o los talentos de cada cual la distribución y acceso fáctico de cada cual a esos bienes. Es decir, justificando *ad hominem* las situaciones de hecho de cada uno, y por esa vía, pasando bajo silencio el rol que juegan estructuras sociales y económicas, relaciones de poder históricamente configuradas.

Quizá sea este uno de los aportes más importantes realizados por John Rawls: volver a colocar la virtud de la justicia como baremo normativo último y superior para evaluar la marcha de las instituciones y de las políticas. Repone con esto los fueros legítimos de una ética social; una que se había visto subsumida sea bajo el accionar de estructuras impersonales, o reclusa en la conducta individual e interpersonal: “La justicia es la primera virtud de las instituciones sociales, como la verdad lo es de los sistemas de pensamiento. Una teoría por muy atractiva y esclarecedora que sea, tiene que ser rechazada o revisada si no es verdadera, de igual modo, no importa que las leyes e instituciones estén ordenadas y sean eficientes: si son injustas han de ser reformadas o abolidas” (Rawls, 1995: 17).

Lo importante en Rawls es la consideración de los sujetos como miembros de una ciudadanía parigual. Lo cual nos lleva a considerar la educación no solo en función de proveer individuos informados para un adecuado desempeño en el mercado, sino también, como un espacio por medio del cual hacemos factible el afianzamiento del sistema democrático y la cultura política pública que demanda. Es decir, sin sujetos/ciudadanos socializados en un ethos democratizador no se ve cómo el impulso y compromiso democrático pueda mantenerse y acrecentarse en el tiempo.

Por lo mismo es que la educación como bien social y como tema de interés público no podría dejarse solamente en manos de las familias o del sector privado y sus criterios de rentabilidad y eficiencia. Ahora, si se afirma que no existe la sociedad -o creyéramos que podemos prescindir de ella-, y sólo sujetos que individuos privatizados en función del mercado, entonces bastaría

con lo que pueda hacerse desde lo privado, para que cada cual compita con otros en función de obtener un resultado exitoso en su propia inserción. Un enfoque desde los individuos y su libre preferencia competitiva podría terminar disolviendo la posibilidad misma de tener algo así como una sociedad y una comunidad política compartible. Combatir las desigualdades injustificables resulta entonces importante no solo para concebir un sistema educacional que capacite de manera adecuada a cada uno de sus miembros en información y conocimientos, sino también, para asegurar al menos una mínima formación ciudadana a todos los educandos. Por lo mismo creemos señalará Rawls que “las probabilidades de adquirir los conocimientos y técnicas culturales no deberían depender de la posición de clase; asimismo, el sistema escolar sea público o privado debería ser diseñado para destruir las barreras de clase” (Rawls, 1995: 79). Tendríamos que preguntarnos entonces si nuestro actual sistema educacional, que debe mucho aún a las reformas económicas del período autoritario, está diseñado para marchar en esta dirección; o, si por el contrario, a pesar de la misma LGE, sigue haciendo depender finalmente de la posición de clase que ostenta cada cual, sus probabilidades de adquirir los conocimientos y técnicas culturales necesarios.³⁰

Una idea de sociedad justa tendría que tener como uno de sus ejes una política igualitarista fuerte, orientada a posibilitar un futuro -para nuestras instituciones y ciudadanos en su conjunto-. Pero, bien puede preguntarse: ¿qué significaría una “política igualitarista fuerte”? Intuitivamente al menos, el ejercicio de una política democrática que tanto en lo institucional como en las relaciones sociales, culturales o económicas, pueda trabajar en beneficio actual y futuro de una disminución de las desigualdades evitables (en relación al poder, tener y saber; en el acceso a salud, educación, o pensiones por ejemplo) y, por su intermedio, recuperar un bien tanpreciado como es la autoestima social; y que, a su vez, incida en la creación de condiciones para el ejercicio de una libertad real para todos. La garantía de los derechos cívico-políticos tendría que ir de la mano -entonces-, con aquella de los derechos sociales, económicos y culturales, de forma tal que la única razón que pueda justificar el que los bienes sociales sean distribuidos de manera desigual, es que esa desigualdad vaya en beneficio de los ciudadanos menos favorecidos (en capital social, capital cultural o ingresos). Rawls reconoce, para estos

efectos, que la pobreza o las desigualdades no son únicamente el eventual efecto perverso del mercado, sino también una resultante de la negación del carácter universal, integral e indivisible de los derechos humanos.

Notas

1. Nuestras lecturas tienen que ver en un primer momento con un análisis y articulación entre liberalismo, republicanismo e igualitarismo como horizonte de preguntas para un ideario normativo renovado. A sabiendas que al interior de estas posiciones hay cercanías y distancias entre autores y no una muralla china. Para un segundo momento nos interesa indagar por el aporte deliberativo-comunicativo, en autores como J. Habermas y A. Cortina. Para un tercer momento, si cabe, revisaremos algunos exponentes del filosofar latinoamericano (Fornet-Betancourt; Dussel-Michelini); y algunos de lo que podríamos rotular como socialismo solidarista. (Van Parijs, E. Olin Von Righ; G. A. Cohen; J. Roemer, R. Gargarella)
2. Bien lo explica el mismo Rawls respecto a lo que concibe como las tareas propias de una filosofía política. (Rawls, 2002: 23-27)
3. Por cierto no todos los entendidos en estos temas están de acuerdo con ello. Hay quienes piensan que, como hemos dicho, la popularidad del trabajo rawlsiano se relacionó con una combinación de dosis de fortuna y virtud.
4. El *intuicionismo* ético representa la tesis de que podemos conocer (percibir, captar) que determinadas acciones o conjunto de acciones son buenas o malas, justas o injustas, correctas o incorrectas, vía una intuición de su bondad o maldad, sin necesidad de considerar el valor de sus consecuencias. En este sentido el intuicionismo se opone al utilitarismo y a la ética teleológica. En sentido más amplio y actual, el intuicionismo en este ámbito incluye todas las opiniones que sostienen la ética en intuiciones particulares o generales de la justicia, la obligatoriedad, la bondad o el valor de acciones u objetos. El intuicionismo tiene mucha fuerza en la ética británica; en el lado continental lo reflejan M. Scheler y N. Hartmann. Cuando se dice, por ejemplo, que las proposiciones generales de la ética (teoría de la obligación, teoría del valor) son intuitivas, los intuicionistas quieren decir que son últimas y no derivadas, primitivas y no inferibles, sintéticas; algunas veces sostienen que son además autoevidentes y a priori. Esto implica que alguna de sus ideas base (justicia, bondad, simpatía, etc.), son indefinibles, es decir, simples, o inanalizables y únicas, y que la ética es autónoma. Algunos intuicionistas afirman también que la justicia y la bondad son objetivas y no-naturales.
5. Todos los individuos, sin necesidad de pasar por cursos de ética tienen ya, por su *propia experiencia social y moral* inserta en un contexto mayor, nociones de lo bueno y lo malo, lo adecuado e inadecuado, correcto e incorrecto, justo o injusto. Poseen un *cierto sentido de la justicia* previo al desarrollo de una determinada reflexión al respecto. Se trata de poder reconectar reflexivamente con esas nociones y esos sentidos intuitivamente presentes ya en la vida ciudadana de cada sujeto (y que cada sujeto no se ha tomado el tiempo de explicitar o explayar para indagar por sus bases fundacionales, por ejemplo, las asume como dadas y válidas al mismo tiempo para su propia cultura política pública). No tanto entonces inventar

nuevas nociones o crear otras, sino restablecer los puentes hacia aquellas ya en obra en la misma cultura política pública de la que se es parte para, desde allí, generar una nueva definición con la participación de todos en igualdad de condiciones.

6. Quizá resulta útil señalar aquí que Rawls -en cuanto seguidor de la vertiente liberal en filosofía política -es señalado como adalid de un neocontractualismo, frente a las teorías contractualistas más típicas. En estas parece funcionar el presupuesto de individuos pre-asociados que -por distintas razones- deciden pasar de un estado inexistente de vínculo a otro en el cual, garantizándose prerrogativas individuales, cada uno realice sus intereses propios. El neocontractualismo rawlsiano al parecer no presupone ningún estado de individuos pre-existiendo por su cuenta antes de su ingreso en sociedad (lo cual permitiría al menos analíticamente colocar al individuo como centro, alfa y omega). Tanto su idea de sociedad, como producto de una asociación de personas mas o menos autónomas que cooperan mutuamente en función de seguir sus planes de vida e intereses, como su idea de sociedad bien ordenada en la cual una asociación de personas se reúne y mediante consenso racional y razonable establece criterios para convivir bajo instituciones justas, lo diferenciaría del "individualismo posesivo" presente en el libertarismo y neo-liberalismo.

7. Una de las familias importantes en los tiempos actuales es precisamente, la familia liberal. Más que no sea porque en buena medida lo que tenemos hoy en occidente son democracias mas o menos dichas liberales, en las cuales se intenta conjugar de manera importante el peso y la presencia de una economía de mercado. Sin embargo, bueno es tener en cuenta que uno de los grandes problemas para los liberalismos en general es la ausencia de una crítica mayor respecto a la conexión de sus postulados con la existencia del capitalismo mismo y, a veces, la desconexión que mantienen entre los órdenes económico-productivo, social y político-cultural. Quizá la presencia del "individualismo posesivo", -en la base de las concepciones liberales del individuo y de la sociedad- termina jugándoles una mala pasada.

8. En el sentido hegeliano de una superación que "supera" -valga la redundancia-, conservando algunos elementos de la posición filosófica de la que se parte y critica.

9. Bien podría preguntarse si acaso esa tradición -quizá no en su directa expresión filosófica-, pero sí en su asunción desde el ethos medio y en buena parte de los discursos justificatorios en el plano ético/moral, no ha estado presente también en nuestra América.

10. Lo cual obviamente no implica que a Rawls no le parezca importantísimo la presencia y opción personal por alguna concepción de bien. Incluso más, presupone la capacidad en cada cual de forjarse por sí mismo su propio ideal de bien, pero, en sociedades modernas y bajo el "hecho del pluralismo", no puede ya imponerse una única concepción de bien, ni es evidente, tampoco, consensuar un ideal de bien mínimo. Véase su discusión al respecto expuesta en las Tanner Lectures on Human Values, el año 1982, y publicadas en *Sobre las Libertades* (1990), Paidós, Barcelona. Este será uno de los puntos controversiales que harán ver los así llamados comunitaristas, como debilidad de su reflexión sobre la justicia. No que sean ambos excluyentes, sino que la justicia y lo justo requiere también la presencia y asunción colectiva de una cierta idea de lo bueno (o, también, que la adhesión hacia una idea de justicia presupone su valoración como algo bueno por los sujetos-ciudadanos). Entre otros harán ver este punto C. Taylor, M. Sandel, A. MacIntyre y a su manera, M. Walzer.

11. Algo que Rawls intentó subsanar en uno de sus últimos trabajos. (Rawls, 2001)

12. A este aspecto se dirigieron algunos de los críticos del trabajo rawlsiano, viendo allí una confusión. Rawls recogerá el guante y especificará muchos años después, que la suya es una concepción eminentemente *política* de la justicia. Véase su *Liberalismo Político* (1993). Comparto el punto de vista de filósofos como Brian Barry, para el cual en LB, la búsqueda predominante de estabilidad ociopolítica vía overlapping consensus le hace perder los contenidos más igualitarios de teoría de la justicia. (Barry, 1995)

13. J. Rawls, *Teoría de la Justicia* (1995: 24). Nos guiaremos por esta versión y la mencionaremos también mediante la abreviatura *TdJ*.

14. Rawls (1995: 25ss.). Para el tema del “velo de ignorancia” (Rawls, 1995: 135ss.).

15. Rawls (1995: 281. El subrayado es nuestro).

16. Para examinar más en detalle estos principios, puede verse Rawls (1995, primera parte, capítulos I, II, III y V). A su vez, estos principios sufren algunas modificaciones, pero en lo esencial, el autor los mantiene a lo largo de sus trabajos. Puede verse también Rawls (2002: 69ss.; 1993; 30ss.)

17. Al respecto: Rawls (1995: 109).

18. Rawls es crítico de las limitaciones del utilitarismo, pero no por eso deja de considerar como algo correcto en general la base antropológica que lo sostiene. Y en ella los individuos son sujetos autointeresados.

19. Esos bienes básicos son: libertades básicas; libertad de movimiento y trabajo; posibilidad de ocupar posiciones de responsabilidad; ingresos y riqueza; y las bases sociales del autorrespeto.

20. Esas libertades básicas protegidas por el primer principio de justicia son: libertad política, libertad de expresión, libertad de conciencia y pensamiento, libertad personal, que incluye la libertad frente a la opresión psicológica, la agresión física y el desmembramiento, el derecho a la propiedad personal y la libertad respecto al arresto y detención arbitrarios. Importante es notar en este punto que Rawls no incluye entre las libertades básicas a garantizar, ni el derecho de propiedad privada de medios de producción, ni la libertad contractual preconizada por el *laissez-faire*. (Rawls, 1995: 68s.)

21. Este es precisamente el argumento republicano esgrimido para favorecer sociedades más igualitarias y democráticas como expresión de sociedades más libres. A contrario sensu de aquellos que ven ese argumento y modelo político como reflejo de una interferencia externa indebida en el ejercicio de la libertad y propiedad individual. (Pettit, 1999)

22. Al respecto, no deja de resultar notable este diagnóstico rawlsiano, toda vez que – lamentablemente-, es todavía una realidad en la mayoría de nuestra América. (Informe del PNUD, 2004)

23. Estas desigualdades son complicadas porque atentan precisamente contra las bases sociales del autorrespeto. (Rawls, 2002: 177ss.)

24. El trabajo de Rawls ha sido fundamental para reivindicar la posibilidad de un discurso válido sobre la justicia en las sociedades contemporáneas, sea desde la filosofía política o desde la ética social. La reflexión rawlsiana ha servido entonces de inspiradora a otros pensadores ocupados también con los temas de la igualdad y la justicia. Comparten con Rawls la importancia -para las libertades y una democracia estable-, de abordar las inequidades y

desigualdades evitables. Pero difieren en su definición del rasgo primordial de la igualdad deseable. Podemos destacar aquí a R. Dworkin y su idea de igualdad de recursos. (Dworkin, 2000; Sen, 1998, 1995: 200; Van Parijs, 2000, 1991)

25. Rawls (1995: 79. El subrayado es nuestro)

26. Sobre las conexiones entre educación y lazo social en nuestra América puede verse el interesante trabajo de Cox (2008: 275-321).

27. Por cierto, con el adjetivo de “auténtica” señalo que una democracia propiamente tal reclama la adecuada participación, compromiso y soberanía ciudadana para decidir y evaluar los asuntos comunes de la mayor importancia para una vida en común más justa e igualitaria. Claramente, no hay en esto unanimidad. La comprensión de lo que se entienda por democracia forma parte del mismo debate de ideas políticas y de la evaluación que se hace de la marcha de las instituciones y sus políticas.

28. Como se deja ver, una afirmación de ese tipo la podría suscribir un republicanista democrático también.

29. Los menos aventajados o favorecidos se determinan en función de: su clase social, es decir, la clase en la que nacen y se desarrollan antes de tener uso de razón; sus dotaciones innatas y las oportunidades de desarrollarlas que se ven afectadas por su clase social; su buena o mala fortuna, o buena o mala suerte en el transcurso de sus vidas (enfermedades, accidentes, desempleo involuntario, declive económico regional). (Rawls, 1995: 87s.)

30. Quizá podría verse esto siguiendo los resultados de la Casen 2009, y los de la prueba Simce dados a conocer este año.

Referencias

- Barry, B. (1995), “John Rawls and the search for stability”, en *Ethics*, Vol. 105, Number 4, July, Chicago: University of Chicago Press
- Cox, C. (2008), “Las reformas educativas y su impacto sobre la cohesión social en América latina”, en E. Tironi (ed.), *Redes, Estado y Mercados*, Santiago de Chile: Uqbar editores
- Dworkin, R. (2000), *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*, Harvard: Harvard University Press
- Informe del PNUD Regional sobre *La Democracia en América latina y el Caribe* (2004), Buenos Aires / Lima
- Pettit, P. (1999), *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Barcelona: Paidós
- Rawls, J. (1986), *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*, Madrid: Tecnos
- Rawls, J. (1993), *Liberalismo Político*, México: FCE
- Rawls, J. (1995), *Teoría de la Justicia*, 2ª ed., México: FCE
- Rawls, J. (2001), *Derecho de Gentes y una revisión de la idea de razón pública*, Barcelona: Paidós
- Rawls, J. (2002), *La justicia como equidad*, Paidós: Barcelona

- Sen, A. (1995), *Nuevo examen de la desigualdad*, Madrid: Alianza
- Sen, A. (1998), *Bienestar, justicia y mercado*, Barcelona: Paidós
- Sen, A. (2009), *La idea de la Justicia*, Madrid: Taurus
- Ssavidan, P. (2007), *Repensar l'égalité des chances*, Paris: Grasset
- Van Parijs, P. (1991), *Qu'est-ce qu'une société juste?*, Paris: Seuil
- Van Parijs, P. (2000), *Libertad real para todos*, Barcelona: Paidós