

HEGEL EN LA OBRA Y EL PENSAMIENTO DE JOHN RAWLS

HEGEL'S INFLUENCE ON THE WORK
AND THINKING OF JOHN RAWLS

HEGEL NA OBRA E NO PENSAMENTO
DE JOHN RAWLS

RODRIGO SOTO-MORALES*

* Universidad Panamericana (México). rodsoto@up.edu.mx

RECIBIDO 29 DE ABRIL DE 2013. ENVÍO A PARES 3 DE MAYO DE 2013.

APROBADO POR PARES 2 DE AGOSTO DE 2013. ACEPTADO 4 DE AGOSTO DE 2013.

PARA CITAR ESTE ARTÍCULO / TO REFERENCE THIS ARTICLE / PARA CITAR ESTE ARTIGO
SOTO-MORALES, RODRIGO, "HEGEL EN LA OBRA Y EL PENSAMIENTO DE JOHN RAWLS", EN
DÍKAION 22-2 (2013), PP. 247-271.



Universidad de
La Sabana

RESUMEN

En el presente trabajo se intenta mostrar cómo el filósofo de Berlín ha influido en la elaboración teórica de la justicia política de RAWLS. Después de *Una teoría de la justicia* (1971), debido a la atención que el profesor de Harvard presta a las críticas y a su revisión, hay casi unanimidad entre los estudiosos de su obra en que se da un cambio en la forma de enfocar su doctrina de la justicia como equidad, por lo que a partir de *Kantian Constructivism in Moral Theory* (1980) se empieza a notar un giro más pragmático y menos universalista que quedará más sólidamente demostrado en *Political Liberalism* (1993), razón por la que se habla de un “segundo RAWLS”. En su obra póstuma *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*, RAWLS hace comentarios principalmente a la *Filosofía del Derecho* (*Grundlinien der Philosophie des Rechts. Naturrecht und Staatswissenschaft*) de HEGEL que dejan entrever la sintonía de ambos pensadores en lo referente al estudio de la realidad social, su tendencia antidualista y su visión del liberalismo clásico, aunque RAWLS no abandone por ello el contractualismo. Por otra parte, se hace una breve referencia a la influencia de HUME y DEWEY que sirve para terminar de situar el conjunto de pensadores modernos que marcan la teoría rawlsiana tanto en su forma como en su fondo.

PALABRAS CLAVE:

Filosofía, política, filosofía del derecho, pluralismo, razón pública, espíritu absoluto, Hegel, Rawls.

ABSTRACT

The intention of this paper is to demonstrate how the Berlin philosopher influenced the development of Rawls' theory of political justice. Following *A Theory of Justice* (1971), given the attention the Harvard professor paid to what the critics had to say and to his revision of the book, scholars of his work are practically unanimous in that there is a change in the approach to his doctrine of justice as fairness. With *Kantian Constructivism in Moral Theory* (1980), a more pragmatic and less universalistic twist begins to emerge, one that is demonstrated more solidly in *Political Liberalism* (1993), sparking talk of a "second Rawls". In *Lectures on the History of Moral Philosophy*, published posthumously, Rawls comments primarily on Hegel's *Philosophy of Law (Philosophie des Rechts der Grundlinien Naturrecht und Staatswissenschaft)*, revealing a concurrence or harmony between both these thinkers with respect to the study of social reality, their anti-dualist tendency and their vision of classical liberalism, although Rawls did not abandon contractualism. Brief reference also is made to the influence of Hume and Dewey, which serves to round out the group of modern thinkers who influenced Rawlsian theory, both in form and substance.

KEY WORDS:

Political philosophy, philosophy of law, pluralism, public reason, Hegel, Rawls.

RESUMO

No presente trabalho, pretende-se mostrar como o filósofo de Berlim influenciou na elaboração teórica da justiça política de Rawls. Depois de *Uma teoria da justiça* (1971), devido à atenção que o professor da Harvard presta às críticas e a sua revisão, há quase unanimidade entre os estudiosos de sua obra em que se dá uma mudança na forma de enfocar sua doutrina da justiça como equidade, razão pela qual, a partir de *Kantian Constructivism in Moral Theory* (1980), começa-se a notar um giro mais pragmático e menos universalista que ficará mais solidamente demonstrado em *Political Liberalism* (1993), o que leva a se falar de um “segundo Rawls”. Em sua obra póstuma *Histórias da filosofia moral*, Rawls faz comentários principalmente à *Filosofia do Direito* (*Grundlinien der Philosophie des Rechts. Naturrecht und Staatswissenschaft*) de Hegel que deixam perceber a sintonia de ambos os pensadores no que se refere ao estudo da realidade social, sua tendência antidualista e sua visão do liberalismo clássico, embora Rawls não abandone por isso o contratualismo. Por outro lado, faz-se uma breve referência à influência de Hume e Dewey que serve para terminar de situar o conjunto de pensadores modernos que marcam a teoria rawlsiana tanto em sua forma quanto em seu fundo.

PALAVRAS-CHAVE:

A filosofia política, filosofia de direito, o pluralismo, a razão pública, Hegel, Rawls.

SUMARIO: 1. MIRAR LA HISTORIA ¿EL “SEGUNDO RAWLS” MÁS CERCA DE HEGEL?; 2. MÁS SUSTANTIVISMO FÁCTICO, MENOS IDEALISMO; 3. MÁS DE HEGEL SIN RENUNCIAR A KANT; 4. LA ETICIDAD Y LOS PRINCIPIOS PRIMARIOS DE RAWLS; 5. HEGEL Y EL LIBERALISMO; 6. HEGEL: UN LIBERAL ANTICONTRACTUALISTA; 7. EL CONTRATO SOCIAL COMO UNA TERCERA ALTERNATIVA ANTE EL PLANTEAMIENTO DE HEGEL; 8. BIEN Y LIBERTAD EN HEGEL SEGÚN RAWLS; 9. EL HISTORICISMO HEGELIANO; 10. SOBRE LA INTERPRETACIÓN RAWLSIANA DE HEGEL; 11. LIBERTAD EN RAWLS, LIBERTAD EN HEGEL; 12. INFLUENCIA DE HUME Y DEWEY; BIBLIOGRAFÍA.

1. MIRAR LA HISTORIA: ¿EL “SEGUNDO RAWLS” MÁS CERCA DE HEGEL?

Según dice Samuel FREEMAN, al principio HEGEL no ejerció mucha influencia en la obra rawlsiana¹. De hecho, en *Una teoría de la justicia (TJ)*, cuando el profesor de Berlín es mencionado, es para rechazar alguno de sus planteamientos. Pero con los textos disponibles hoy en día, es evidente que después de *TJ* RAWLS comienza a ver muchos paralelismos entre su postura y el pensamiento hegeliano. Primero, como HEGEL, RAWLS rechaza el dualismo implícito en la filosofía trascendental de KANT². Esto se vuelve más evidente en cuanto que para RAWLS, los hechos naturales y las regularidades son muy relevantes para justificar los principios de justicia. Por consiguiente, vemos en el profesor de Harvard un rechazo al idealismo y una cierta apertura al intuicionismo moral y al realismo clásico, como se dice en otra parte de este trabajo. A continuación veremos cómo se va dando en el profesor de Harvard un progresivo acercamiento al profesor de Berlín.

Al leer *Political Liberalism (PL)* uno cae en cuenta del cambio que desde la introducción RAWLS dice haber dado. Efectivamente, en ciertos aspectos el profesor de Harvard se deja guiar por HEGEL en lo que se refiere a la génesis del Estado moderno al mismo tiempo que intenta dar respuesta al criticismo hegeliano contra el liberalismo³. En el así llamado “segundo RAWLS”, se aprecia una consideración de la historia como objeto de reflexión que sirva como herramienta para analizar el Estado en el que se vive y sus instituciones, para a partir de allí sugerir mejoras, lo cual resulta un método de rasgos hegelianos⁴. A diferencia de *TJ*, en este segundo libro RAWLS afirma que lo que hace no es filosofía sino teoría política, pues insiste más en el carácter político de sus conceptos, de matiz práctico, rehuyendo a todo aquello que refleje “comprehensividad”.

Para Victoria CAMPS, el intento de RAWLS no es del todo exitoso pues utilizar conceptos como el de justicia o equidad y pensar que la ética está en otra parte, no es acertado⁵. RAWLS opta por la vía difícil, pero también la más propia de un filó-

1 Samuel FREEMAN, *Rawls*, New York, Routledge, 2008, p. 25.

2 Entre lo analítico y lo sintético, entre lo *a priori* y lo *a posteriori*, entre razón “pura” e “impura”, etc.

3 Cfr. John RAWLS, *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993, p. 321.

4 Cfr. Robert B. PIPPIN, *Hegel's Practical Philosophy, Rational Agency as Ethical Life*, Cambridge, Cambridge University Press, UK, 2008, pp. 277-278.

5 Cfr. Victoria CAMPS, “El segundo Rawls, más cerca de Hegel”, en *Daimo* 15 (1997), p. 64.

sofo. Intenta establecer los parámetros de una buena política. La opción lo obliga a quedarse en generalidades, en criterios básicos. Seguramente no se puede concretar mucho más cuando se trata de construir y no de destruir lo que existe.

“... La aparición del *Liberalismo político* es algo más que un conjunto de precisiones sobre el primer libro [*Teoría de la Justicia*]. También es eso, pero en él apunta lo que, para seguir una costumbre filosófica establecida, podemos llamar un ‘segundo RAWLS’: un RAWLS, en este caso, algo más timorato y precavido, más preocupado por lidiar con la pluralidad social. La realidad —o, más bien, la moda— multiculturalista y las doctrinas y críticas comunitaristas han hecho su efecto y RAWLS no se muestra indiferente a ellas. Al contrario, las tiene en cuenta, que el extremo a mi juicio más novedoso e interesante de la *Teoría de la justicia*, el ‘principio de la diferencia’, queda, en el nuevo libro no solo muy desdibujado, sino claramente preterido. RAWLS aparece más hegeliano y menos KANTIANO. Quizá también porque ha comprendido que si la ética tiene que hacerse política y quiere realmente incidir en la práctica hay que determinar, aunque nos duela, quién decide y quién se hace garante de las divisiones públicas”⁶.

CAMPS es muy contundente al valorar la segunda obra de RAWLS. Efectivamente, al desarrollar más los conceptos del “consenso entrecruzado” y la “razón pública”, RAWLS, dice CAMPS, se inclina más a HEGEL, pues deja de dar tanto énfasis al principio de diferencia y se centra en una política más práctica, cuyo criterio para la toma de decisiones es la “razonabilidad”⁷.

2. MÁS SUSTANTIVISMO FÁCTICO, MENOS IDEALISMO

Así,

“aceptados unos principios mínimos y, por lo tanto, innegociables —que son el resultado de un pacto contrafáctico, la mayoría de las decisiones que debe hacer una sociedad plural y de derecho es algo mucho más contingente. Deberá intentar consensos, pero no contrafácticos, sino empíricos, reales. Para lo cual es imprescindible que los agentes del consenso sean razonables”⁸.

Así pues, el giro hegeliano de RAWLS está en que mientras en *TJ* no se detenía tanto a considerar el pluralismo social, en *PL* es este pluralismo el que lleva, a través de un contrato contrafáctico, a suscribir esos principios mínimos, que son las “esencias constitucionales”, siendo la razonabilidad la que conduce al consenso, una razonabilidad inspirada por la historia, la cultura y la tradición, como apunta el caso de Estados Unidos, al que RAWLS parece referirse constantemente. Con el concepto de “razón pública” RAWLS abre paso a la necesidad no solo de su conformación y difusión, sino también de su interpretación, por lo que es necesario contar con una instancia competente y legítima para ello. El Tribunal Supremo,

6 Ibid.

7 Cfr. Ibid., p. 66.

8 Ibid., p. 67.

o los tribunales constitucionales, según sea el caso, serán las instancias competentes en cada país para llevar a cabo tal función.

No olvidemos que, en su conjunto, la propuesta rawlsiana es deontológica, es decir, la razonabilidad, como criterio de legitimidad del “consenso entrecruzado”, no elimina ese tender al “deber ser”. Que HEGEL aparezca en escena no implica que KANT desaparezca del todo, pues esa razonabilidad es la “buena voluntad” que debe prevalecer, tanto que en PL uno de los epígrafes más sonados es: “la bondad como racionalidad”⁹.

Así pues, el momento ético no es demostrable, es decir, se asume o se acepta, sin más; actuar de manera justa es hacerlo razonablemente. Si la realidad política demuestra que no es razonable, esto es un problema práctico, no teórico y, por tanto, no podemos eliminar el deber ser: primero, ontológicamente es el “deber”, no el “ser”. Una forma interesante de concretar todo esto es la obligación cívica de votar, que para RAWLS es un deber de civilidad, donde se pone en juego la razonabilidad¹⁰, pues es la forma en que los ciudadanos se aproximan entre sí y ayudan a emerger el interés común.

3. MÁS DE HEGEL SIN RENUNCIAR A KANT

Por tanto, para ver la razonabilidad cristalizada en la razón pública, debe plantearse “¿qué nos parecería nuestro argumento si nos fuera presentado en forma de una opinión del tribunal supremo?”¹¹. Ahí, según CAMPS, están presentes, de manera conjunta, KANT y HEGEL, pues no se trata de alcanzar la razón materializada en el derecho positivo, sino de pensar a través de esa razonabilidad un uso de la razón guiada por el deber de civilidad para la construcción de la razón pública. Ese deber de civilidad es una dimensión moral de la vida política que implica una disposición del ciudadano a participar más activa y más responsablemente en el quehacer político, tomando en cuenta las opiniones de los demás, al tiempo que se argumenta y justifican las opiniones propias, así hasta llegar a un consenso entrecruzado. Pero esto no sería posible sin virtudes, las virtudes públicas¹².

Pero es el mismo profesor de Harvard, a través de su propia pluma, quien nos va desvelando la influencia que Hegel ha supuesto en su pensamiento. En *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral (LHMP)* RAWLS dedica un capítulo a analizar el pensamiento del profesor de la Universidad de Berlín en el que se centra en su obra *Principios de la filosofía del derecho* donde, según el mismo RAWLS, se contiene su filosofía moral y “su idea característicamente institucional de la vida ética (*Sittlichkeit*) y explica cómo se enlaza esa idea con su visión de las personas como enraizadas en, y modeladas por el sistema de las instituciones políticas y sociales

9 Cfr. Conferencia V, § 2.

10 Cfr. John RAWLS, *Political Liberalism*, ob. cit., p. 321.

11 Ibid., pp. 276-278.

12 Cfr. Ibid., p. 228.

en el que viven”¹³. RAWLS interpreta a HEGEL como un liberal “de mente reformista moderadamente progresista”, y considera el liberalismo hegeliano como un importante ejemplar en la historia de la filosofía moral y política del liberalismo de la libertad, donde inscribe a su obra *TJ* reconociendo que toma mucho de HEGEL, junto con KANT y J. S. MILL¹⁴.

A continuación haré un comentario sucinto a lo que RAWLS desarrolla en *LHMP* realizando una interpretación que, a mi juicio, resulta válidamente inteligible y muestra hasta qué grado pudo verse influenciado por HEGEL.

Obviamente, no se pueden forzar las coincidencias. RAWLS piensa que no obstante que la filosofía moral y política de HEGEL se basta a sí misma —y de ahí mi tendencia a sugerir que la prefiere a la kantiana—, el profesor de Berlín resulta ser un gran metafísico. Es decir, HEGEL, como buen metafísico, cree que la realidad es plenamente inteligible, lo cual, según RAWLS, es la tesis del idealismo absoluto y, por tanto, “debe responder a las ideas y los conceptos de un sistema categorial razonable y coherente”¹⁵.

Para el profesor de Harvard, el que HEGEL haya dicho que “la voluntad libre es la voluntad que se requiere a sí misma como voluntad libre”¹⁶ se debe considerar como una de las más importantes contribuciones a la filosofía moral y política¹⁷. RAWLS interpreta que HEGEL habla de la “filosofía de la reconciliación”, y así lo explica a sus alumnos, pues la verdad sobre el derecho, la eticidad y el Estado son tan antiguas como su conocimiento y exposición en las leyes públicas, la moral y la religión. El espíritu pensante busca no solo poseer la verdad sino concebirla, entenderla de forma reflexiva y racional, de modo que el pensamiento libre parte de sí hacia la unión íntima con la verdad, no depende por ello de que la verdad le sea dada. Así —de acuerdo con RAWLS— para HEGEL la expresión de la libertad existe previamente a su posesión racional, la tenemos ante nosotros y, por tanto, debemos reconciliarnos con esa realidad elaborando una concepción esquemática de ella en el pensamiento. Así, se podrá alcanzar la reconciliación con el mundo social:

“No es que el mundo social existente sea el mejor de entre una serie de alternativas desdichadas. Antes bien, reconciliación significa que hemos llegado a ver nuestro mundo social como una forma de vida en las instituciones políticas y sociales, una forma de vida que realiza nuestra esencia, esto es, la base de nuestra dignidad como personas que son libres. Por eso, su contenido ‘aparecerá justificado ante el pensamiento libre’”¹⁸.

13 John RAWLS, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Cambridge, Harvard University Press, ed. Barbara HERMAN, 2000, p. 346.

14 Cfr. Idem. Cuando RAWLS habla del liberalismo de la libertad se está refiriendo a que sus primeros principios son los principios de las libertades política y cívica, y que estos tienen primacía sobre otros que también son apelables.

15 Idem.

16 G. W. F. HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho*, Barcelona, Edhasa, 2 ed., 2005, pp. 89 y 106.

17 Cfr. John RAWLS, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, op. cit., p. 347.

18 John RAWLS, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, op. cit., p. 348.

De modo mucho más claro se expresa el profesor de Harvard en su obra *Justice as Fairness (JAFR)* cuando, al explicar los papeles de la filosofía política, asume la idea de Hegel de la reconciliación:

“... la filosofía política puede tratar de calmar nuestra frustración y nuestra ira contra nuestra sociedad y su historia mostrándonos cómo sus instituciones, cuando se las entiende adecuadamente desde un punto de vista filosófico, son racionales y se han desarrollado a lo largo del tiempo de ese preciso modo a fin de alcanzar su fin racional presente. Esto encuentra acomodo en el célebre dicho de Hegel: ‘Cuando miramos al mundo racionalmente, el mundo nos devuelve una mirada racional’. He-gel busca la reconciliación para nosotros —*Versöhnung*—, lo que significa que debemos aceptar y afirmar nuestro mundo social positivamente, y no solo resignarnos a él”.

Nos interesaremos por varios aspectos de este papel de la filosofía política:

“... El hecho del pluralismo razonable limita lo que es prácticamente posible bajo las condiciones de nuestro mundo social [...]. A su debido tiempo, tendremos que preguntar si el hecho del pluralismo razonable es un destino histórico que deberíamos lamentar. Mostrar que no lo es, o que tiene sus muy considerables ventajas, significaría que en parte nos reconciamos con nuestra condición”¹⁹.

Así pues, el papel de la filosofía política, tal y como la ve el profesor de Berlín, consiste en concebir el mundo social en el pensamiento y expresarlo en una forma en la que podamos verlo como racional. “[...] la forma del Estado moderno, que expresa en sus instituciones políticas y sociales la libertad de las personas, no es plenamente efectiva hasta que sus ciudadanos entienden cómo y por qué son libres en él”²⁰.

Según RAWLS, para HEGEL, solo dentro de un mundo social razonable, un mundo que garantice mediante la estructura de sus instituciones nuestra libertad, podemos llevar una plena felicidad. Esta última idea coincide felizmente con el planteamiento de *TJ* y de *PL*. Según RAWLS, HEGEL sitúa el entramado moral en las instituciones y costumbres que rigen la vida social, eso es la *Sittlichkeit*, la eticidad, que a diferencia del pensamiento kantiano, no se coloca en imperativos categóricos que especifican las máximas de actuación individual en momentos y circunstancias concretas. HEGEL pone la cuestión de moralidad en las instituciones, pues con la racionalización de ellas las hacemos parte de nosotros, conforme se ha ido creciendo en el seno de la sociedad y desarrollando los correspondientes hábitos de conducta y pensamiento.

Al igual que HEGEL, RAWLS asume que el liberalismo político comienza cuando empieza a vivirse la concepción de tolerancia pues el contenido y tono de una concepción de justicia, política o no,

19 John RAWLS, *Justice as Fairness*, Cambridge, Harvard University Press, ed. E. KELLY, 2001, pp. 25-27.

20 John RAWLS, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, op. cit., p. 349.

“dependen mucho, indudablemente, del hincapié que hagamos en ciertos hechos de la experiencia histórica [...] El liberalismo político nace de la división de la cristiandad tras la Reforma. [...] Según creía Hegel, que la Reforma tuviera lugar no fue una desgracia, sino algo que benefició tanto a la Iglesia como al Estado”²¹.

4. LA ETICIDAD Y LOS PRINCIPIOS PRIMARIOS DE RAWLS

La *Sittlichkeit* viene a ser la ubicación de lo ético en el entero conjunto de las instituciones sociales y políticas, racionales, que hacen posible la libertad (la familia, la sociedad civil y el Estado). Según explica el profesor de Harvard, HEGEL afirma que para llegar a una autonomía real debemos pertenecer a un mundo social racional (razonable en términos rawlsianos), así los individuos, después de reflexionar, pueden aceptar ese mundo, reconciliándose con él, de tal modo que actuar siguiendo el hábito y la costumbre, a final de cuentas, si son considerados como razonables, trae consigo una actuación libre, lo cual se consume en las instituciones modernas ya que estas promueven o deben promover la subjetividad, la individualidad y la particularidad, o lo que HEGEL denomina “sustancialidad”, que comprende estas últimas tres notas²². Esto, según RAWLS, está en consonancia con la concepción hegeliana de los individuos como accidentes de una sustancia social racional. Es decir, los individuos no son libres por sí solos, sino que forman parte accidental de un mundo social racional, y es a través de esa sustancia como alcanzan su libertad: “Así, si bien las instituciones sociales y racionales constituyen el trasfondo necesario para la libertad y para la autonomía real de los individuos, la reflexión, el juicio y la conducta racional (razonable) de los individuos son asimismo necesarios para producir la sustancialidad y la libertad de su mundo social”²³. RAWLS subraya que, para HEGEL, un mundo social racional no es de ningún modo un mundo perfecto (citando a HEGEL desde el libro de RAWLS): “Reconocer la razón como la rosa en la cruz del presente y con ello gozar de este, esta visión racional es la reconciliación con la realidad, que concede la filosofía a aquellos que alguna vez han sentido la exigencia de comprender”²⁴. Reconciliarse con nuestro mundo social no significa resignarse a él. *Versöhnung* no es *Entsagung* (resignación). “No es que el mundo social existente sea el mejor de entre una serie de alternativas desdichadas”²⁵. Se trata entonces de reconocer que en las instituciones políticas y sociales se realiza nuestra esencia de acuerdo con un proceso histórico racional y esto es lo que sería el fundamento de la dignidad humana en su dimensión libre. De modo que ver el mundo y ser capaces de expresarlo de un modo racional (lo que denomina *Vernünftig*), sería el papel de la filosofía. Lo que se persigue es hacer las cosas de modo autoconsciente.

El poder contar con las desgracias y las contingencias como elementos del mundo es algo que no es corregible, de acuerdo con la interpretación que RAWLS hace de

21 John RAWLS, *Justice as Fairness*, op. cit., p. 61.

22 Cfr. John RAWLS, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, op. cit., p. 349.

23 *Ibid.*, p. 350.

24 *Ibid.*, p. 352.

25 *Ibid.*, p. 348.

HEGEL. Sin embargo, un orden social racional puede facilitar la libertad, haciendo posible que los ciudadanos realicen sus libertades. Para el profesor de Berlín, la libertad es el mayor bien, lo que es otra feliz convivencia con RAWLS, y aunque la felicidad no puede estar garantizada, la libertad la favorece, pues nos capacita para alcanzarla, siempre que haya fortuna y la vida se conduzca sabiamente²⁶.

Siguiendo el desarrollo que RAWLS hace en *Lectures on History of Moral Philosophy*, se subraya la importancia que tiene para HEGEL la idea de que “la voluntad libre es la voluntad que se quiere a sí misma como voluntad libre”. Se trata de un querer que es entendido como ser capaz de obrar por un fin con el cual se está identificado. Como KANT, HEGEL hace hincapié en que pensar y querer no son cuestiones separadas sino dos aspectos de una misma cosa. Se trata de un querer que está en tránsito desde la pura indeterminación hacia la determinación; el yo se identifica a sí mismo como contenido de determinación. Contenido y objeto se identifican convirtiéndose la indeterminación en determinación de algo particular. Así, vemos que la voluntad será la unidad de dos elementos previos; el contenido y el objeto, reflejados en ella misma, se individualizan, siendo un yo —pues pensamiento y querer son lo mismo— al identificarse con sus fines, y necesita de fines para no permanecer vacía. Una libertad libre es aquella que se determina a sí misma, no por algo externo, teniendo su libertad como objeto. Ella es verdadera o la verdad misma porque su determinarse consiste en su existencia, es decir, como opuesta a sí, lo que es su concepto²⁷.

Todo esto, aunque de primera impresión parece demasiado abstracto e inaplicable a la vida real y concreta, es lo que fundamenta que la voluntad de los individuos quiera un sistema de instituciones políticas y sociales en el vivir cotidiano en comunidad. La voluntad libre, al querer los fines de las instituciones, las convierte en fines propios, lo cual es posible gracias a que es libre, a que es consciente de esa libertad, lo cual es posible solo porque ha sido educada en un contexto que le permite ser autoconsciente. Es decir, las instituciones transluce esa autoconsciencia de libertad.

Ahora bien, no se debe perder de vista que HEGEL no habla de voluntades individuales en cuanto tales, sino del concepto de voluntad libre, los individuos son “momentos”, accidentes, en ese proceso de determinación. Es el *Geist* el que se va actualizando en el mundo. Así los ciudadanos de un Estado son ya objetivamente libres, no alienados objetivamente (aunque sí subjetivamente), pues el sistema de instituciones hegeliano es el más adecuado —según el momento de desarrollo histórico del espíritu— “para la expresión y actualización de la voluntad libre”²⁸, dándose así la justificación o legitimidad de un sistema de instituciones.

26 Ibid., p. 352.

27 John RAWLS, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, op. cit., pp. 353-354; cfr. G. W. F. HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho*, op. cit., §§ 55 y 57.

28 John RAWLS, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, op. cit., p. 355.

De este modo, un sistema de instituciones de derecho —el orden legal mismo— se justificará siempre y cuando sea un sistema que permita la expresión de la libre voluntad. Tal y como RAWLS entiende a HEGEL, “para entender la vida ética debemos partir del sistema históricamente dado de las propias instituciones, de la vida ética en su sustancialidad tal como la vemos delante de nuestros ojos”²⁹. Así, las instituciones no son un medio para llegar a la vida ética, sino que constituyen la vida ética, y así, el profesor de Harvard afirma sus afinidades con el profesor de Berlín en un párrafo que nos arroja claras luces:

“Pero ¿qué fuerza tiene aquí la palabra “constituyen”? ROUSSEAU y MILL pensaban que las instituciones de la libertad eran buenas por sí mismas, y no solo como medio para la felicidad o el bienestar. Y yo creo que KANT pensaba que los principios del derecho constituyen el esquema de los derechos humanos: un sistema de libertad en el que la libertad de cada uno pueda coexistir con la libertad de todos los demás. La justificación de estos principios tiene su fundamento en la ley moral como ley de la libertad y es enteramente independiente del principio de la felicidad (“Teoría y práctica”, 279 y ss.). Pero creo que es infructuoso seguir discutiendo de este modo el significado de Hegel. Tenemos que volver al significado del texto de HEGEL”³⁰.

Este apunte me lleva a pensar que después de todo no fue tan infructuosa esta interpretación, pues coincide en gran parte con lo que RAWLS sostiene en *TJ* con referencia al asunto de la felicidad y de forma más apreciable en *PL* con referencia a la estructura básica y el consenso entrecruzado.

5. HEGEL Y EL LIBERALISMO

Un aspecto que RAWLS se detiene a comentar sobre las instituciones sociales y políticas que HEGEL considera detentadoras de la eticidad es la propiedad privada. La propiedad privada, de acuerdo con RAWLS, ha de basarse en consideraciones sobre la libertad, porque la libertad es el fundamento de la dignidad y del derecho. En esto —de acuerdo con RAWLS—, HEGEL sigue a KANT al concebir que la ley moral es una ley de libertad, y que tener la capacidad de obrar según esa ley es fundamento de la dignidad, haciendo a los individuos miembros en un “reino de fines”, como gustaba decir al regiomontano³¹.

Así, al hablar de “voluntad libre” con referencia a lo social, RAWLS explica que para HEGEL, como tesis principal de su filosofía del derecho, se requiere un sistema de instituciones en cuyo seno la voluntad libre pueda ser realmente libre. Esas instituciones son, pues, formas de vida que viven los seres humanos. De esta manera, la voluntad libre querrá los fines de este sistema de instituciones como propios. Así, la voluntad libre va siendo educada como tal gracias a los rasgos del sistema, pues son ellos los que expresan plenamente el concepto de voluntad

29 Ibid., p. 356.

30 Idem.

31 Cfr. Ibid., p 357.

libre. Este último aspecto es vital, pues solo así se vuelven posibles instituciones como la propiedad privada y la existencia de la sociedad civil³². Así se entiende que

“la eticidad es la idea de la libertad como bien viviente que tiene en la autoconciencia su saber, su querer y, por medio de su actuar, su realidad; actuar que tiene a su vez en el ser ético su fundamento en y por sí y su fin motor. Es el concepto de la libertad que ha devenido mundo existente y naturaleza de la conciencia”³³.

6. HEGEL: UN LIBERAL ANTICONTRACTUALISTA

Para RAWLS, HEGEL debe ocupar un lugar en la tradición liberal por expresar lo que él denomina “liberalismo de la libertad”. Tal denominación encuentra su razón en lo antes descrito. La libertad se entiende en el sistema hegeliano como un sistema de instituciones sociales y políticas que garantizan y hacen posibles las libertades básicas de los ciudadanos.

De acuerdo con el profesor de Harvard, no hay que caer en el error de ver la doctrina de HEGEL como un intento de justificación del Estado prusiano de 1820, sino como defensora del Estado moderno constitucional³⁴. Para HEGEL, el Estado no se basa en un contrato, como sucede en las transacciones comerciales; no existió un contrato original con los ciudadanos, sea real o heurístico³⁵. El Estado no es una institución que fuera constituida para satisfacer necesidades de individuos previamente independientes al marco de las instituciones básicas sino que, al contrario, lo que hace a las personas es el hecho de ser ciudadanos en un Estado racional³⁶.

Conforme explica a HEGEL, RAWLS va dando luces acerca de cómo ha ido inspirándose su pensamiento al momento de construir su justicia como equidad, o al menos, en mi opinión, recibiendo influjo de esta teoría del Estado. De acuerdo con RAWLS, cuando HEGEL habla de “la realidad efectiva de la libertad concreta”, está refiriéndose a que esta libertad concreta permite a los individuos satisfacer sus intereses dentro de los límites permitidos por la estructura institucional. La sociedad se mantiene unida, entonces, no en virtud de los intereses particulares, sino en virtud de un sentido de orden razonable nutrido de una concepción de justicia basada en el concepto del bien común, de respeto a las pretensiones legítimas de todos y su derecho a participar. De este modo los ciudadanos, sabiendo y queriendo este orden, reconocen este interés de todos haciéndolo propio, concediéndole máxima prioridad, de forma que tienen la disposición “natural” o “espontánea” —parece sugerir RAWLS— de tomarlo como fin último de su acción y, por tanto, alcanzando la meta de la reconciliación³⁷. En palabras de RAWLS: “HEGEL creía que el hecho de que la constitución moderna permitiera la plena libertad en la sociedad civil daba una fuerza enorme al Estado, siempre que el interés universal (colectivo) de los

32 Cfr. *Ibid.* p. 368.

33 Cfr. G. W. F. HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho*, op. cit., §142, p. 265.

34 John RAWLS, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, op. cit., p. 370.

35 G. W. F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, op. cit., §75, p. 258.

36 *Ibid.*

37 John RAWLS, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, op. cit., pp. 373-374.

ciudadanos fuera reconocido por ellos y ellos mismos le otorgaran prioridad en su vida política”³⁸. ¿No es este acaso un pensamiento que funciona como semilla ideal para el desarrollo de los conceptos de consenso entrecruzado y razón pública?

Para HEGEL, el interés universal, o mejor dicho, en las cosas comunes, en el bien común, no se cumple ni tiene validez sin el interés, el saber y la aceptación de los individuos, pues según la interpretación de RAWLS “No viven simplemente como personas absorbidas y preocupadas solo por sus intereses particulares. Porque al mismo tiempo los ciudadanos se preocupan por lo universal —un universal orientado por una concepción de la justicia basada en el bien común— y su voluntad en cuanto ciudadanos es dirigida hacia ese fin (*in und für das Allgemeine wollen*) y actúan siendo conscientes del mismo.

Se trata de un planteamiento de tipo descendente; es decir, desde el gobierno se van procurando las condiciones de ennoblecimiento de los ciudadanos, algo que no se logra a través de la coerción violenta desde abajo o externamente, sino a base de la sabiduría del gobierno. En esto se aprecia cierto influjo de la filosofía griega antigua en HEGEL, al menos se observa un tono que no se aleja mucho del perfeccionismo griego; y RAWLS, aunque dice que no expresamente, parece permearse un poco de esto, pues al proponer su teoría de la justicia como equidad, los dos principios y la estructura básica quedan enmarcados por la guía de la razón pública que debe llevar a los individuos a aceptar y vivir conforme a los principios en ella contenidos. Pero a diferencia del pensamiento griego clásico, RAWLS y HEGEL apuestan por una participación más activa del ciudadano en las instituciones representativas y en la vida cotidiana en comunidad³⁹.

En contraste con el enfoque dado en el liberalismo, HEGEL supo darse cuenta de que existe un profundo enraizamiento social de los individuos dentro del marco establecido de sus instituciones políticas y sociales. RAWLS afirma que *A Theory of Justice* sigue a HEGEL en esta idea, pues una estructura básica de la sociedad es el primer sujeto de la justicia, este es el punto de partida, aquí hay esa actividad descendente del Estado hacia los individuos; los primeros principios de justicia seleccionados deben aplicarse a la estructura básica. Aquí, los conceptos de persona y sociedad juegan ese papel preponderante al estar relacionados, pues se requieren mutuamente ya que ninguno es capaz de sostenerse por sí solo⁴⁰.

7. EL CONTRATO SOCIAL COMO UNA TERCERA ALTERNATIVA ANTE EL PLANTEAMIENTO DE HEGEL

Pero como se dijo, no todo son paralelismos, semejanzas e influencias entre el profesor de Harvard y el profesor de Berlín. RAWLS hace ver en sus lecciones que el liberalismo de la libertad no coincide con el de HEGEL en sus planteamientos referentes al derecho internacional. Según HEGEL, existen dos puntos de vista respecto a la concepción del Estado en relación con los individuos o viceversa: o

38 Ibid., p. 374.

39 Con respecto a esto, véase: John RAWLS, *Political Liberalism*, op. cit., pp. 201, 215, 219, 236 y 240.

40 Cfr. John RAWLS, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, op. cit., p. 384.

se parte de la sustancialidad o se procede de modo atomístico elevándose de la particularidad como fundamento. Las concepciones de HEGEL, que en este terreno se pronuncian más a favor del aparato del Estado, en vez de los individuos y agrupaciones civiles, resultan a RAWLS exageradas, pues los liberales no pueden considerar al Estado una “sustancia espiritual” como sí lo hace HEGEL⁴¹. RAWLS ve también más diferencias relacionadas con las diversas concepciones hegelianas y el liberalismo concernientes a la soberanía y el derecho a la guerra. En HEGEL hay una clara prevalencia del Estado sobre el individuo. RAWLS discute la idea del Estado como sustancia y no acepta que el Estado sea por encima del individuo.

“Un Estado no es más que un pueblo que vive dentro de un marco establecido de instituciones políticas y sociales y que toma sus decisiones políticas mediante los órganos de su libre gobierno constitucional. Un Estado, en tanto que actor político, es un cuerpo de ciudadanos, un electorado, organizado mediante sus instituciones políticas y que actúa a través de ellas [...] HEGEL quiere que veamos al Estado como una totalidad concreta, una totalidad articulada en sus grupos particulares. El miembro de un Estado es un miembro de dichos grupos; y cuando hablamos del Estado, los miembros del mismo solo se consideran bajo esta definición”⁴².

Ante esta concepción del Estado, RAWLS propone una tercera alternativa acudiendo a ROUSSEAU y KANT. Como se ha dicho, la figura que RAWLS viene a respaldar frente al planteamiento hegeliano es la del contrato social. Esta institución goza de dos características que la llevan a asegurar la autonomía individual en la consecución de los propios fines y, al mismo tiempo, asegura la solidez del Estado como estructura social que hace viable esa misma consecución de fines. El contrato social tiene una naturaleza especial al ser una herramienta de constricción conjunta y, al mismo tiempo, un facilitador de la consecución del fin común. Al final se comparte entre los individuos el mismo objetivo: “que cada uno pueda alcanzar su fin”. Así, cada uno abandona un estado de naturaleza y se une a otros para que exista una influencia en las acciones propias, sometiéndose a un sistema común de derecho público, que hace posible una convivencia consecutora del fin propio y, como consecuencia, del fin común. La segunda característica de raigambre kantiana es que debe siempre dilucidarse en el contrato la razón de esta; es decir, que sea siempre el criterio rector aquel que muestra la legitimidad de una ley o disposición de Estado que sería razonable para los individuos de cualquier tiempo y lugar. Por tanto, se trata de una razonabilidad ahistórica y de validez atemporal y no espacial⁴³.

Estos dos rasgos distintivos del contrato social significan que el contrato formula el supremo principio en cuestiones políticas, y al observar ese principio queda cumplido el deber que todos tenemos como personas razonables y racionales de participar en una unión social con todos los demás, unión en la que los derechos de todos los ciudadanos queden garantizados por los principios del derecho. Todos tienen ese

41 Cfr. *Ibid.*, p. 379.

42 Cfr. *Ibid.*, pp. 379-380.

43 Cfr. *Ibid.*, pp. 381-382.

deber. De esta forma, al entrar en el contrato social, todos los participantes logran exactamente el mismo fin, que es compartido por todos. La segunda característica —que según RAWLS es el criterio supremo del derecho fundamental— se desprende de aquello que personas razonables y racionales podrían aceptar como prueba del derecho fundamental. El Estado es, pues, “la arena en la que los individuos pueden perseguir sus fines de acuerdo con los principios que cada cual puede considerar razonables y equitativos”⁴⁴.

HEGEL critica la teoría de HOBBS sobre el contrato y la soberanía porque —a su juicio— solo propone una simple agregación y no una unidad verdadera. Los individuos que pactan en la propuesta hobbesiana lo hacen únicamente por asegurarse la sobrevivencia propia y, por tanto, de sus fines y deseos, pero nunca como un fin universal común e idéntico al de los otros, sino como un equilibrio mínimo que permite que la cadena de deseos de cada uno se mantenga a raya, impidiendo la devoración mutua. Se trata más de un *modus vivendi* —utilizando términos rawlsianos— que de una armonía social unitaria auténtica. De acuerdo con el profesor de Harvard, esta crítica no se le puede hacer a KANT, pues en su doctrina el regiomontano propone que los individuos tienen exactamente el mismo fin de garantizar a los demás sus mismos derechos y libertades fundamentales, y ese fin es lo que se define a través de los principios del derecho y la justicia, en forma de vida política razonable y equitativa, y es el mismo RAWLS quien afirma que eso, y no otra cosa, implica el “liberalismo de la libertad” que perseguía en *TJ*⁴⁵.

8. BIEN Y LIBERTAD EN HEGEL SEGÚN RAWLS

En la interpretación de RAWLS, HEGEL sostiene que los bienes colectivos tienen un valor no reducible al bien de los individuos. El Estado racional es un fin en sí mismo pues existe una identificación sistemática de las instituciones con la actualización de la libertad subjetiva y el bien privado de los individuos⁴⁶.

Según el profesor de Harvard, no existe conflicto entre el planteamiento hegeliano y la tradición liberal con respecto a la posibilidad de armonía entre la consecución de los bienes públicos y los bienes privados individuales. “HEGEL no niega la tautología según la cual los bienes colectivos también tienen valor para los individuos”⁴⁷.

44 Ibid., p. 383.

45 Cfr. Idem.

46 Para entender esta afirmación de RAWLS es necesario hacer notar que de acuerdo con su interpretación Hegel entiende que: 1) el bien de los individuos consiste, al menos en parte, en el logro de los objetivos o fines últimos de los propios individuos, lo que incluye los objetivos sociales y públicos. 2) El bien privado de los individuos consiste también en el logro de objetivos no públicos, es decir, aquellos que se trazan como miembros de una familia, como esposos, hijos, amigos, etc., por tanto, en un ámbito más íntimo o personal, pero con todo, no exento de constricciones morales y legales, pues de alguna manera no dejan de tener repercusión aunque no de modo inmediato en la esfera pública o social. 3) Una última concepción del bien privado de los individuos implicaría una concepción individualista o particularista; se trata de buscar el bien como felicidad global de un individuo, en un sentido que podría incluir el hedonista; Cfr. John RAWLS, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, op. cit., p. 386.

47 Idem.

Esto es, el liberalismo reconoce que los individuos, en su calidad de ciudadanos que participan activamente en los aspectos políticos de su comunidad, pueden procurar establecer, teniendo en cuenta sus objetivos últimos, un esquema de instituciones libres que gocen de un valor intrínseco, satisfaciendo su deseo de justicia⁴⁸. Sin embargo, HEGEL hace más hincapié en que los individuos actualizarán su libertad más completamente con el logro de un fin universal colectivo, que con el logro de sus fines privados particulares. De ahí que algunos adjudiquen a HEGEL el ser promotor de doctrinas totalitarias. El liberalismo, por su parte, hace más hincapié en el ámbito privado que en el ámbito político-participativo, en cuanto a lo que a realización de fines se refiere.

9. EL HISTORICISMO HEGELIANO

Resulta paradójico que cuando RAWLS declara más firmemente ser kantiano, resulta —en mi opinión— más claramente hegeliano, alejándose del idealismo, como sucedió en 1980 en las *Dewey Lectures*:

"Lo que justifica a una concepción de la justicia no es que sea verdadera en relación con un orden antecedente a nosotros y que nos viene dado, sino su congruencia con la más profunda comprensión de nosotros mismos y de nuestras aspiraciones, y el percatarnos, de que, dada nuestra historia y las tradiciones inscritas en nuestra vida pública, es la doctrina más razonable para nosotros"⁴⁹.

Esta afirmación trasluce como RAWLS no solo no rechaza sino que acepta de forma implícita el concepto de racionalidad histórica, pero no me atrevería a defender que lo hace con el mismo sentido y profundidad que HEGEL. Más bien, creo, lo hace desde un pretendido enfoque más pragmático, no metafísico y sin anhelos universalistas.

En cambio, cuando RAWLS explica el pensamiento hegeliano intenta llegar a la raíz de su planteamiento, y para ello centra su atención en la teoría del *Geist*⁵⁰, y en el papel de la razón en la reflexión filosófica. Así, al calibrar a los grandes personajes de la historia, HEGEL ve en su contribución el progresivo desarrollo de las instituciones de la vida humana. Las acciones de estos agentes históricos realizan, sin saberlo, las grandes transformaciones sociales donde, a través de la mirada retrospectiva, la filosofía descubre una clara racionalidad histórica. Los grandes personajes históricos con sus acciones sirven, sin saberlo, a la realización del *Geist*. Dicha realización implica el pasar de ser sustancia a ser sujeto plenamente consciente de sí mismo, conforme se van actualizando todas sus potencialidades latentes. Esto vendrá a ser un punto de importancia máxima no exento de concepciones religiosas.

48 Cfr. *Ibid.*, p. 387.

49 John RAWLS, "Kantian Constructivism in Moral Theory" en, *The Journal of Philosophy* 9 (1980), p. 519.

50 Recordemos que para el profesor de Berlín, el *Geist* es el Espíritu o Mente que solo se realiza a sí mismo plenamente en el pensamiento humano o la autoconciencia.

Para HEGEL, el *Geist* logra su plena expresión en instituciones sociales y razonables. Solo a través de la cultura, el arte y la filosofía, el *Geist* alcanza su plena autoconciencia; este también es el máximo objetivo de los seres humanos, lo sepan o no. Esta es la máxima meta de la vida humana y de la cultura. La autoconciencia del *Geist* es la autoconciencia humana colectiva en el tiempo, expresada en las diferentes formas de la vida humana, en la cultura, y especialmente en el arte, la religión y la filosofía, cuyo culmen de realización es el conocimiento absoluto. De este modo, a través de una mirada y reflexión retrospectiva de la historia y la cultura, se debe inteligir que el desarrollo de las instituciones históricas y culturales son el bien supremo en sí mismo, incluidos los sufrimientos y avatares de los individuos en este proceso, que cobran sentido y significado a la luz de la reflexión religiosa y filosófica que también se manifiesta en la cultura. Para HEGEL, el bien de los individuos es claramente un bien, pero no el bien supremo, sino que este será aquel bien por mor del cual existe el mundo tal como lo vemos extendido en el tiempo y en el espacio a través del proceso de autorrealización⁵¹. No se debe olvidar que para el profesor de Berlín, el mundo es plenamente inteligible, de principio a fin. Y a juicio de RAWLS, para dar respuesta a la pregunta “¿cuál es la razón de que el *Geist* dé por bueno el mundo en sí, con este proceso?”, hay que atender a los criterios aristotélicos sobre el bien supremo: que sea completo, deseable por él mismo, autosuficiente y de tal índole que ningún bien añadido lo hiciera mejor. Lo cual hace que solo sea alcanzable por el *Geist* no por un individuo humano:

"Este bien del curso de la historia como un todo es completo porque todas las potencialidades del *Geist* han sido realizadas y expresan una concepción razonable y racional de todo, cuyas líneas maestras se encuentran en la exposición hegeliana de la lógica. La actualización de la potencialidad es deseada por sí misma, el curso de la historia como un todo autosuficiente, y no hay ningún bien añadido que pudiera hacerlo mejor: se han expresado todas las potencialidades, se ha hecho todo lo razonable y racional y bueno. Por la verdad y el bien están armoniosamente en paz"⁵².

A mi modo de ver, RAWLS profesa una admiración grande a HEGEL —quizá no tan grande como a KANT—. Y aunque realiza algunas críticas con su característica honestidad intelectual, al final de la lectura de su obra me parece que no es desafortunado decir que el profesor de Berlín ha influido en su pensamiento tanto como el profesor de Königsberg. Si la obra de RAWLS ha tenido tanta repercusión en el mundo anglófono de su tiempo, es precisamente porque, no obstante declararse un liberal de cuna, y un kantiano de pensamiento, RAWLS presenta e insiste sobre matices ajenos a estas tradiciones, que le hacen sospechoso de sincretismo intelectual. Su crítica al utilitarismo y su alejamiento del idealismo al propugnar atender la realidad histórica y fáctica de la tradición democrática occidental lo convierten no tanto en un innovador, sino más bien en un intérprete genial que, sin querer alejarse de la rigurosidad del texto y su sentido genuino, logra servirse de los contenidos de los grandes autores de la historia de la filosofía moral para

51 John RAWLS, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, op. cit., pp. 388-389.

52 *Ibid.*, p. 389.

dar consistencia y fundamento a su teoría de la justicia como equidad y a su liberalismo político. Es probable que HEGEL haya inspirado a RAWLS en su esfuerzo por concentrar su teoría en la justicia social o de las instituciones en *TJ* y lo haya reafirmado en su esfuerzo por politizar aún más la justicia como equidad en *PL*. Pues esa prioridad de las instituciones (o lo que él denomina la “estructura básica” de la sociedad) y su papel en el bien colectivo y luego en el individual se ve reflejada en la delimitación de la teoría rawlsiana, al tiempo que rechaza la metafísica, del tipo que sea, por lo que no acepta los planteamientos metafísicos del profesor de Berlín, siendo coherente con su intento de hablar siempre de una concepción “política, no metafísica”⁵³.

Esto se explica entendiéndolo que, para RAWLS, todas las grandes figuras del pensamiento filosófico debían ser honradas y respetadas, lo cual no les evitaba una crítica justa. Todos los grandes autores de la filosofía, pensaba, estaban hasta cierto punto fuera de alcance, por mucho que se intentara dominar su pensamiento. Y por ello afirmaba:

“Al dar clases es vital intentar transmitir esto a los estudiantes a través de nuestro propio discurso y nuestra conducta, y explicarles porqué es así. La única manera de conseguirlo es tomándose en serio el texto, como algo digno de ser honrado y respetado. A veces esto puede parecer una forma de reverencia, pero es muy distinto de la adulación o la aceptación desprovista de crítica del texto o del autor como si fueran definitivos. Toda verdadera filosofía aspira a la crítica justa y depende de la continuidad del juicio público reflexivo”⁵⁴.

10. SOBRE LA INTERPRETACIÓN RAWLSIANA DE HEGEL

Para Margaret MEEK, la interpretación que RAWLS hace de HEGEL, si bien en ocasiones puede resultar controvertida, la mayoría de las veces es de tipo convencional⁵⁵.

Cuando se trata de explicar las instituciones sociales en la sociedad moderna, HEGEL señala que mientras los individuos no entiendan cómo las instituciones realizan su libertad, son unos “alienados”, y es allí donde RAWLS explica la solución al problema señalando que la tarea de la filosofía, especialmente de la filosofía política, es concebir en el pensamiento el esquema que implica descubrir en retrospectiva el sentido y la justificación de las instituciones. Pareciera que RAWLS acepta la descripción hegeliana del devenir histórico pero sin determinismos. Al citar el ejemplo de Lutero como hombre intolerante que, paradójicamente se ha convertido en agente de la libertad, interpreta que el filósofo de Stuttgart construye un sistema ideal-típico de instituciones que piensa que constituye efectivamente la libertad moderna. Es un mundo político y social de libertad real pero no de un

53 John RAWLS, *Political Liberalism*, op. cit., pp. 40 y 128; John RAWLS, *Collected Papers*, Cambridge, Harvard University Press, ed. S. R. FREEMAN, 1999, p. 388.

54 John RAWLS según la reminiscencia de su amigo y colega Burton DREBEN, citado por Barbara HERMAN en John RAWLS, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, op. cit., p. 17.

55 Cfr. M. MEEK LANGE, “Exploring the Theme of Reflective Stability: John Rawls Hegelian Reading of David Hume”, en *Public Reason* 1 (2009), p. 76.

mundo de placer y felicidad, que ya será asunto nuestro procurar⁵⁶. Al actuar un súperagente, más allá de los individuos, estos, de manera inconsciente, en su actuar histórico van modificando el mundo, las instituciones sociales, sin proponérselo. Las acciones individuales que reproducen la estructura del mundo social moderno con frecuencia son realizadas por la costumbre o el hábito.

Tenemos así que en la teoría hegeliana existen dos tipos de agente, el suprahumano, que dirige la dinámica histórica en su conjunto, y el agente humano-individual que de forma inconsciente, con sus acciones, va configurando el mundo y su historia. Ambos agentes carecen de una racionalidad práctica que pueda ser formulada de manera completa debido a que el verdadero significado de sus acciones no es accesible para ellos. Como se dijo, para Margaret MEEK RAWLS asume la sugerencia hegeliana de que en el mundo moderno ya existen las instituciones apropiadas para la libertad, las tres mayores instituciones de la *Sittlichkeit*, de modo que la esencia de los individuos humanos es ser libres, lo que hace que el mundo moderno sea asumible por ellos⁵⁷.

El desentrañar el esquema existente de instituciones y libertad, entendiéndolo, logrará la reconciliación de los individuos y el mundo social. Lo anterior no será un ejercicio filosófico meramente académico, sino de ambiciones prácticas que nos permita “cambiar” o “reconciliar” el mundo de manera activa⁵⁸.

Tanto para HEGEL como para RAWLS, es necesario contar con el ejercicio reflexivo que lleve a desentrañar y entender la totalidad de la realidad para lograr nuestra reconciliación con el mundo:

“En las Lecciones (*LHMP*), RAWLS reconoce el punto que, para Hegel, es básico, la reflexión lo que últimamente facilita es la reconciliación. Escribe: ‘Cuando en nuestras reflexiones entendemos nuestro mundo social como una expresión de nuestra libertad y que nos permite alcanzarlo según vivimos nuestra vida diaria, nos reconciamos con él’ [...] En otro lugar dice que HEGEL piensa que los individuos deberían ‘pertenecer a un mundo social racional [razonable en término rawlsianos], que puedan, a través de la reflexión, aceptar y reconciliarse con él como una realización de sus necesidades fundamentales’. [...] En otros pasajes RAWLS reconoce que la reflexión puede producir alienación en los individuos así como reconciliación”⁵⁹.

Al comentar las distintas interpretaciones posibles sobre la comprensión y reconciliación del agente racional con el mundo social, Margaret MEEK señala que RAWLS nota en los textos de HEGEL que el individuo no logra tener un entendimiento completo de las leyes y normas, aunque HEGEL busque mostrarle a la gente que actúa libremente cuando lo hace siguiendo los hábitos y las costumbres, mientras no

56 Cfr. John RAWLS, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, ob. cit., pp. 364-365.

57 Cfr. M. MEEK LANGE, “Exploring the Theme of Reflective Stability: John Rawls Hegelian Reading of David Hume”, ob. cit., p. 78.

58 “As Rawls emphasizes, as Hegel uses the German word, ‘reconciliation’ does not imply resigned acceptance, but rather full affirmation”; cfr. Idem.

59 Cfr. *Ibid.*, p. 80.

esté alienado, pues en tal caso no afirmará tales costumbres ni será libre. La reconciliación a través de la filosofía muestra al individuo por qué las instituciones son racionales de modo que pueda reafirmarlas. La razón teórica restaura la completa libertad práctica del individuo restituyendo la dimensión subjetiva esencial de la libertad⁶⁰. ¿Qué es *TJ* sino un intento de brindar argumentos teóricos para esta reconciliación?

MEEK señala que RAWLS muestra de modo correcto que HEGEL ofrece una compleja razón de la capacidad del individuo para delinear su mundo social conscientemente. Hegel piensa que el individuo puede solamente hacerlo si primero reflexiona acerca de tal mundo en el cual habita y entendiendo su carácter. Aquí debe superar la tendencia a caer en errores cognitivos. Aquellos individuos que completen su proceso podrán entonces afectar el carácter del mundo social de modo consciente. Mientras el agente típico hegeliano carece de racionalidad práctica, el individuo reconciliado con el mundo manifiesta un alto grado de racionalidad teórica. En el caso del presente mundo social, HEGEL piensa que los individuos lo apoyarán a base de reflexión y conscientemente lo reproducirán. Al hacer esto contribuirán a su libertad como un todo. Esos rasgos de la filosofía idealista de HEGEL que RAWLS discute son centrales⁶¹.

RAWLS conecta —como lo hace HEGEL—, la reflexión y el valor de la libertad. Recuerda que HEGEL piensa que los individuos que reflexionan sobre sus instituciones logran superar su alienación y preservar su libertad. El profesor de Harvard también cree que los ciudadanos de una sociedad justa pueden realizar un tipo de libertad particular que él denomina autonomía completa. Los principios estables de justicia son aquellos que pueden ser honrados autónomamente después de haber alcanzado el equilibrio reflexivo.

11. LIBERTAD EN RAWLS, LIBERTAD EN HEGEL

MEEK LANGE, al comparar en su tesis doctoral los conceptos de libertad subjetiva y libertad objetiva en RAWLS y en HEGEL concluye que su reconstrucción de la concepción rawlsiana de ambos tipos de libertad coincide con el planteamiento hegeliano al basarlas en su interpretación de la libertad como una acción autodeterminada. Ambas concepciones asumen que existe más de un tipo de acción autodeterminada, y que aquellas acciones —del tipo que sean— están asumidas por entidades de ciertas capacidades y ambientes. Así, las instituciones del Estado son instrumentos provistos de acciones autodeterminadas, si bien de un tipo inferior y menos perfecto.

En el caso de RAWLS, la estructura básica permite contar con autonomía racional; en el caso de HEGEL, las instituciones de la *Sittlichkeit* permiten una libertad moral y abstracta. Actuar de acuerdo con tales instituciones constituye una segunda y más alta forma de libertad: en el caso de RAWLS, la completa autonomía, y en el

60 Cfr. *Ibid.*, p. 81.

61 *Ibid.*, p. 86. (la traducción es del autor).

caso de HEGEL, una libertad social. Una concepción completa de las instituciones de la vida social incluye una descripción de las instituciones públicas que trabajan para asegurar la libertad subjetiva⁶².

Por su parte, Joshua COHEN reconoce también que la noción de libertad individual cuenta con una dimensión objetiva y subjetiva al mostrar que RAWLS acepta una relación con HEGEL, pero negando la posibilidad de una coincidencia sustancial entre el profesor de Harvard y el de Berlín, debido a la presentación que hace RAWLS de la justicia como equidad como una concepción política, no metafísica, que busca resolver la tensión entre la unidad social y el pluralismo moral. HEGEL, por su parte —explica COHEN—, en su concepto de “reconciliación” sostiene unas coordenadas muy diversas a las de RAWLS, donde la respuesta se encuentra dentro de una teoría lógico-metafísica, generalmente antidualista. Se trata de un sistema filosófico el cual repara en nuestra naturaleza de seres vivos, mostrando que nuestras diferencias no son tan fundamentales como a veces tendemos a creer, al ligar la expresión de nuestra naturaleza libre a las instituciones del Estado cuyo ánimo es la realización del bien entendido como la expresión de nuestra naturaleza, al mismo tiempo que muestra que tal expresión y tales instituciones son un resultado natural de la evolución histórica⁶³.

12. INFLUENCIA DE HUME Y DEWEY

De la yuxtaposición de la propia teoría política de RAWLS y sus lecturas de HUME y HEGEL se puede ver cómo el profesor de Harvard relaciona los conceptos de reflexión y estabilidad con sus dos principios de justicia. Primero, RAWLS dice que él deriva los principios reflexionando sobre las instituciones sociales existentes en las democracias liberales. Ahora bien, eso no implica que RAWLS proclame que las instituciones democrático-liberales sean justas. Más bien, las instituciones proveen el material inicial que establece un proceso reflexivo en movimiento. Así es como llega su “equilibrio reflexivo”⁶⁴. Para el RAWLS de *TJ*, una sociedad y sus principios de gobierno son estables solo si los principios sobreviven a la reflexión de los individuos dentro de esta sociedad. MEEK argumenta que —aunque hay una variación del enfoque de la estabilidad en *PL*—, los escritos del profesor de Harvard sobre la estabilidad reflexiva siguen los trazos de HUME y HEGEL; además, debido a los comentarios de él mismo sobre sus influencias, es plausible que haya mezclado el pensamiento de ambos autores, siendo la tradición del idealismo alemán la que más informa el pensamiento de RAWLS⁶⁵. Como RAWLS reconoce explícitamente, en algunos puntos de su teoría combina aspectos de KANT y HUME⁶⁶. De este modo, no

62 M. MEEK LANGUE, *Defending a Liberalism of Freedom: John Rawls Use of Hegel (III)*, New York, Columbia University, 2008, pp. 19-20.

63 Joshua COHEN, “A more democratic liberalism”, en *Michigan Law Review* 92 (1994), p. 1508.

64 Cfr. M. MEEK LANGUE, “Exploring the Theme of Reflective Stability: John Rawls Hegelian Reading of David Hume”, ob. cit., p. 88.

65 Cfr. *Ibid.*, p. 88.

66 Cfr., John RAWLS, *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press, 1971, §§ 22 y 40, pp. 126 ss., 236 ss.

es sorprendente que en los escritos acerca de la estabilidad social tome elementos de HUME y del segundo mayor idealista, HEGEL.

Como HUME y KANT, RAWLS busca los principios de justicia en su propia tradición; sin embargo, a diferencia de ellos, no piensa que el mundo social actual está listo para ser aceptable a un escrutinio reflexivo⁶⁷.

Ciertamente es posible que, en la confección de este razonamiento (el entrecruzar elementos de HUME y HEGEL en su propia teoría), él (RAWLS) se haya basado directamente en sus lecturas de HUME y HEGEL. Si esto es verdad, también explica por qué, en las *Lecturas [LHMP]*, RAWLS reconstruye la filosofía de HUME como un escritor dentro de la tradición angloamericana que combina una visión naturalista con un interés en la reflexión y la estabilidad social. Yo conjeturo que RAWLS atiende esos aspectos de los escritos de HUME porque busca importarlos a su propia teoría y para reclamar a HUME como un predecesor intelectual⁶⁸.

En su escrito *Kantian Constructivism and Moral Theory*, el profesor de Harvard no solo reconoce su deuda con KANT, como ya se ha dicho en este trabajo, sino que admite que su teoría política es compatible con el naturalismo. RAWLS reconoce así a Dewey por adaptar gran parte de lo valioso que hay en idealismo de HEGEL a una forma de naturalismo que congenie con nuestra cultura⁶⁹.

Como DEWEY, a quien claramente admira, RAWLS desea importar los rasgos del idealismo alemán que encuentra atractivos, mientras prescinde de otros aspectos de su pesado aparato metafísico. En algunos puntos de su teoría, explícitamente combina aspectos de KANT y HUME⁷⁰.

En *Kantian Constructivism in Moral Theory*, RAWLS señala que como muchos lo hicieron en el siglo XIX, Dewey empezó su vida filosófica influenciado grandemente por HEGEL:

“... su genio consistió en adaptar mucho de lo valioso dentro del idealismo hegeliano en una forma de naturalismo compatible con nuestra cultura. Fue uno de los propósitos de HEGEL el superar muchos de los dualismos que él pensó desfiguraban el idealismo trascendental de KANT, y DEWEY compartió ese énfasis a lo largo de todo su trabajo, enfatizando con frecuencia la continuidad entre cosas que KANT había astutamente separado”⁷¹.

De acuerdo con RAWLS, el tema está particularmente presente en los primeros escritos del filósofo norteamericano, quien al elaborar su teoría moral siguiendo

67 Cfr. M. MEEK LANGE, “Exploring the Theme of Reflective Stability: John Rawls Hegelian Reading of David Hume”, ob. cit., p. 89.

68 *Idem*.

69 Cfr. John RAWLS, “Kantian Constructivism in Moral Theory”, ob. cit., pp. 304.

70 M. MEEK LANGE, “Exploring the Theme of Reflective Stability: John Rawls Hegelian Reading of David Hume”, ob. cit., p. 88.

71 John RAWLS, “Kantian Constructivism in Moral Theory”, ob. cit., pp. 304.

algunos lineamientos hegelianos, se opone a KANT, en ocasiones de manera explícita, en puntos donde también hay oposición en la teoría rawlsiana de la “justicia como equidad”. “Por ello un número de afinidades existente entre la justicia como equidad y la teoría moral de DEWEY se explican en el ánimo común de superar los dualismos dentro de la doctrina de KANT”⁷².

Sin embargo, algunos estudiosos de Dewey no reconocen, más allá de lo propio señalado por RAWLS, una influencia más extendida del primero sobre el segundo. De hecho, Gregory PAPPAS señala que “DEWEY fue un crítico del formalismo y la abstracción contenidos en las teorías hegelianas y kantianas, pues su reduccionismo y simplificación derivaba de un deseo de convertir la filosofía moral en un sistema racional y autocontenido de ideas”⁷³.

PAPPAS está en desacuerdo con FIALA quien dice que RAWLS y DEWEY comparten la definición de tolerancia⁷⁴, e insiste en que la influencia de Dewey en autores comunitaristas, liberales de hoy, y en RAWLS, es más bien limitada dados los dualismos en los que RAWLS cae, aun cuando intente evitarlo⁷⁵.

BIBLIOGRAFÍA

- CAMPS, Victoria, “El segundo Rawls, más cerca de HEGEL”, en *DAIMON* 15 (1997).
- COHEN, Joshua, “A More Democratic Liberalism”, en *Michigan Law Review* 92 (1994), pp. 1503-1546.
- FIALA, Andrew G., “Toleration and Pragmatism”, en *The Journal of Speculative Philosophy* 16-2 (2002), pp. 103-116.
- FREEMAN, Samuel, *Rawls*, New York, Routledge, 2008.
- HEGEL, G. W. F., *Principios de la Filosofía del Derecho*, Barcelona, Edhasa, 2005.
- MEEK LANGE, Margaret, “Defending a Liberalism of Freedom: John Rawls’ Use of HEGEL (III)”, New York, Columbia University, 2008.
- MEEK LANGE, Margaret, “Exploring the Theme of Reflective Stability: John Rawls’ HEGEL and Reading of David Hume”, en *Public Reason* 1 (2009), pp. 75-90.
- PAPPAS, Gregory F., *John Dewey’s Ethics, Democracy as Experience*, Bloomington, Indiana University Press, 2008.
- PIPPIN, Robert B., *HEGEL ’s Practical Philosophy, Rational Agency as Ethical Life*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

72 *Idem*.

73 Gregory F. PAPPAS, *John Dewey’s Ethics, Democracy as Experience*, Bloomington, Indiana University Press, 2008, p. 30.

74 *Ibid.*, p. 323; cfr. Andrew G. FIALA, “Toleration and Pragmatism”, *The Journal of Speculative Philosophy*, 16- 2 (2002), p. 103.

75 Gregory F. PAPPAS, *John Dewey’s Ethics, Democracy as Experience*, *op. cit.*, p. 30.

- RAWLS, John, "Kantian Constructivism in Moral Theory", en *The Journal of Philosophy* 77 9 (1980).
- RAWLS, John, *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press, 2 ed., 1971; México, Fondo de Cultura Económica, trad. de María Dolores González, 1995.
- RAWLS, John, *Collected Papers*, Cambridge, Harvard University Press, ed. S. R. Freeman, 1999.
- RAWLS, John, *Justice as Fairness*, Cambridge, Harvard University Press, ed. E. Kelly, 2001; Barcelona, Paidós, trad. de Andrés de Francisco, 2002.
- RAWLS, John, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Cambridge, Harvard University Press, ed. Barbara Herman, 2000; Barcelona, Paidós, trad. de Andrés de Francisco, 2001.
- RAWLS, John, *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993, Barcelona, Crítica, trad. de Antonio Domènech, 2004.

