

El giro posmetafísico en la filosofía de Rawls

The post-metaphysical turn in Rawls's philosophy

*Juan Pablo Aranda Vargas**

* Doctor en Ciencia Política por la Universidad de Toronto, Canadá. Profesor-Investigador en el Departamento de Ciencia Política de la UPAEP. Correo electrónico: juanpablo.aranda@upaep.mx. ORCID: 0000-0003-2691-2588.

Resumen

El presente trabajo inquiriere sobre el tránsito desde el pensamiento del joven Rawls, en *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith*, al del profesor maduro que publicara *A Theory of Justice*, proponiendo tres ideas generales. Primero, que la propuesta del joven Rawls presenta importantes puntos de encuentro con el personalismo cristiano. Segundo, que la crisis espiritual que Rawls experimentara en sus años de servicio militar es fundamental para comprender el abandono de un modelo abiertamente metafísico y su viraje hacia una doctrina posmetafísica. Finalmente, que importantes problemas sobre la construcción del “yo desvinculado” en *A Theory of Justice* pueden comprenderse mejor cuando tomamos en cuenta este deslizamiento posmetafísico, el abandono de la noción de “persona” y la adopción de su equivalente liberal, el “individuo”.

Palabras clave: Teología política, metafísica, justicia, Rawls, deontología.

Abstract

In this work I analyze the move from John Rawls' early work, *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith*, to his monumental work, *A Theory of Justice*. I defend three theses. First, that the thought of the young Rawls shares many insights with Christian personalism. Second, that Rawls' spiritual crisis, experienced while he served in the military in the mid-twentieth century, is crucial for understanding why he abandoned an openly metaphysical project and embraced a postmetaphysical doctrine instead. Finally, that many of the problems regarding the construction of the “unencumbered self” in *A Theory of Justice* are better understood when we keep in mind this postmetaphysical turn, the abandonment of the notion of the “person,” and the adoption of its liberal equivalent, the “individual”.

Key words: Political theology, metaphysics, justice, Rawls, deontology.

Introducción

El nombre de John Rawls es uno de los más célebres en el pensamiento liberal norteamericano, en particular, y en la filosofía política occidental contemporánea, en general. Su teoría de la justicia fue saludada, en los años setenta del siglo pasado, como una auténtica revitalización de la filosofía política. Marcus Singer (1977: 594), por ejemplo, estima que la obra de Rawls nos da la sensación de “poner a la filosofía a trabajar, una vez más, al servicio de la sociedad y la humanidad”. Publicada en 1971, *A Theory of Justice* tiene, con todo derecho, un lugar en el panteón de las grandes obras del pensamiento político. En ella, Rawls articula una brillante alternativa tanto al utilitarismo de Jeremy Bentham —reformulado después por John Stuart Mill— como al libertarismo de Robert Nozick, ofreciendo una teoría de la justicia que promete respetar la libertad e igualdad de los individuos al tiempo que impone correcciones a la desigualdad exacerbada.

Y, sin embargo, muchas voces han emergido que cuestionan, precisamente, la afirmación de que en Rawls acudimos a una “revitalización” de la filosofía política. Entre ellos, Ronald Beiner cuestiona el proyecto rawlsiano en términos de la contradicción que surge cuando contrastamos la prioridad de lo justo sobre lo bueno, que sugiere que la justicia como equidad no precisa abrazar doctrina comprehensiva alguna desde donde erigir la sociedad (*cf.* Habermas 2008: 11-15), y la constatación de que “la filosofía política rawlsiana privilegia una forma particular de ser humano” (Beiner 2014: 210). En *A Theory of Justice* presenciamos, pues, la tensión permanente entre la búsqueda de una concepción de la justicia que no sea deudora de doctrina comprehensiva alguna, y la, al parecer, inescapable necesidad de fundar lo social como espacio de inteligibilidad, es decir, a partir de distinciones entre lo justo y lo injusto, lo verdadero y lo falso, lo normal y anormal, lo bueno y lo malo, lo enfermo y lo sano, etcétera (Lefort 1988: 11-12).

Mucho menos conocida es, empero, la tesis de licenciatura que escribiera Rawls en la Universidad de Princeton entre los años 1941-1942, poco antes de alistarse en el ejército. El texto no sería publicado sino hasta 2009 —siete años después de la muerte del filósofo—, aparecien-

do con el título de *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith. With: "On my religion"* bajo el sello de Harvard University Press, casa de estudios donde Rawls enseñó la mayor parte de su vida. El texto no sólo da muestras del genio en ciernes que se manifestaba en aquel joven de veintiún años, quien demostraba ser capaz de articular una propuesta teológico-política propia, entablando una discusión seria y bien documentada con las corrientes ideológicas de su tiempo; en la tesis de licenciatura nos encontramos, asimismo, con un Rawls que todavía mantiene intacta su formación cristiana, que él mismo describiera, en 1997, en los siguientes términos: "Nací en el seno de una familia religiosa convencional. Mi madre era episcopaliana, mi padre, metodista del Sur; pero ambos acudían a la misma iglesia episcopaliana de Baltimore [...] Yo también fui religioso en un sentido convencional *hasta mis dos últimos años en Princeton*" (Rawls 2010: 285, énfasis mío). Al volver a su país después de la guerra, en junio de 1945, Rawls había perdido la fe. Acosado por los horrores de una cruenta guerra que sacudiría los cimientos del pensamiento occidental, el joven Rawls (2010, 287) se vería asaltado por la imposibilidad de cualquier comunicación con Dios: "¿Cómo podía orar y pedirle a Dios que me ayudara a mí o a mi familia o a mi país, o a cualquier otra cosa que me importara, cuando Dios no había salvado a millones de judíos de las garras de Hitler?".

La transición desde la teología política del joven universitario hasta su liberalismo adulto, reviste una importancia no sólo biográfica, sino mucho más importante, permite comprender relevantes tensiones en su proyecto de la justicia como equidad, mostrando continuidades entre las preocupaciones del joven cristiano y del profesor universitario que, en último análisis, no hace sino reforzar la recurrente crítica al liberalismo respecto de su incapacidad de responder adecuadamente a las necesidades comunes de toda sociedad libre.

El presente trabajo inquiriere sobre el tránsito desde el pensamiento del joven Rawls, en *A Brief Inquiry*, al del profesor maduro que publicara *A Theory of Justice*, proponiendo tres ideas generales. Primero, que la propuesta del joven Rawls presenta importantes puntos de encuentro con el personalismo cristiano. Segundo, que la crisis espiritual que Rawls experimentara en sus años de servicio militar es fundamental para comprender el abandono de un modelo abiertamente metafísico

y su viraje hacia una doctrina posmetafísica. Finalmente, que importantes problemas sobre la construcción del “yo desvinculado” en *A Theory of Justice* pueden comprenderse mejor cuando tomamos en cuenta este deslizamiento posmetafísico, el abandono de la noción de “persona” y la adopción de su equivalente liberal, el “individuo”.

El proyecto personalista del joven Rawls

Como señala acertadamente Robert M. Adams, en su tesis de licenciatura “[l]a comunidad es el fin más valorado por Rawls” (2010, 37). Rawls busca criticar lo que considera tradiciones de pensamiento que sistemáticamente han reificado las relaciones humanas, argumentando en cambio que sólo a través de una revalorización de la *persona* humana —en su relación con la naturaleza, con sus semejantes y con Dios— es posible establecer una auténtica comunidad basada en el respeto y ayuda mutua.

Rawls plantea su discusión sobre la comunidad en el nivel de las relaciones, distinguiendo entre relaciones causales, que conectan dos cosas; naturales, que se dan entre un ser humano y un objeto; y personales, a través de las cuales dos seres humanos entran en contacto. Dado que siempre es posible que un ser humano utilice o instrumentalice a otro, empero, es claro que no cualquier relación entre dos seres humanos debe calificarse como personal. Como explica Adams (Rawls, 2010: 50 y ss.), Rawls clarifica su definición, aseverando en el capítulo 4 que las relaciones naturales se caracterizan por el deseo, aspiración o apetencia de un objeto concreto, mientras que las relaciones personales: “caracterizan a la esfera de la experiencia en la que una persona trata de establecer una relación definida o un lazo definido entre otra persona y ella misma. Tal actividad no puede describirse como un deseo o un querer o necesitar en el sentido apetitivo. Este acto no es un afán o impulso, sino algo diferente. Se trata del compartir, de la comunión, de la presencia mutua” (Rawls 2010, 200).

Emerge así la primacía de la comunidad, entendida teleológicamente como fin del ser humano. Esta comunidad es inaprehensible si se le

pretende entender desde una perspectiva naturalista, es decir, en términos de apetencia, deseo e instrumentalidad, tomando a las personas por objetos. El ser humano, por ende, no participa en la comunidad por una cuestión de ventaja o utilidad, sino movido por su propia naturaleza, que le exige entrar en comunicación con otras personas, al tiempo que se conforma el espacio social.

Rawls contrapone su idea de comunidad a la tradición contractualista, a la que considera alineada con la perspectiva naturalista. En contra de la noción contractual, según la cual los seres humanos entramos en una sociedad civil ya como la solución única al profundo miedo de enfrentar una muerte violenta (Hobbes 1980, XIII: 103), como forma idónea de proteger la propiedad de cada ciudadano (Locke 2009, IX §124: 350), o bien como la corrección a una treta ideada por los ricos, estableciendo una sociedad civil justa que exige, no obstante, *transformar* una naturaleza humana originalmente autónoma por otra social (Rousseau 2010, I §33: 149, II §31: 173; Rousseau 2007, II.7: 45), Rawls (2010: 143, énfasis mío; cf. 209) afirma: “En lo relativo a la teoría política, la concepción que defendemos sugiere que *cualquier teoría contractual de la sociedad es falsa*”, e insiste en que “ser parte de una comunidad no es un producto de las fuerzas naturales o de acuerdos en aras de una ventaja mutua, sino que constituye la esencia interior del ser del hombre” (2010: 236). Se establece, por ende, una relación simbiótica entre la comunidad y la persona, la cual dota de existencia a cada una de las partes, de forma tal que no es posible predicar a la persona sino *en* comunidad.

Los postulados rawlsianos sobre la comunidad guardan una estrecha relación con la corriente personalista. Comparemos las descripciones del encuentro con el “tú” que ofrecen John Rawls, el personalista cristiano, Jacques Maritain, y el personalista judío, Martin Buber:

Las relaciones personales se caracterizan por la presencia de un “tú” en el otro lado, como ya hemos declarado, y este “tú” es lo que se constituye como juez en las relaciones personales, es decir, sabemos que *existimos frente a alguien* y que este alguien nos juzga. Además, es el “tú” quien *da, comparte y ama* (Rawls, 2010: 133, énfasis mío).

[L]a subjetividad de la persona no tiene nada en común con la unidad sin puertas ni ventanas de la mónada leibniziana; la persona demanda comunicaciones de inteligencia y amor. Por el hecho mismo de que soy persona y que me expreso a mí mismo, busco comunicarme con *aquello que es otro* y con *otros*, en el orden del conocimiento y del amor (Maritain 2011, 64).

Cuando confronto a un ser humano como mi Tú y dirijo a él la palabra básica Yo-Tú, entonces ya no es él una cosa entre otras cosas, ni consiste él en cosas. Ya no es él un Él o Ella limitado por otros Ellos o Ellas, un punto en la madeja espacio-temporal, ni una condición que puede ser experimentada o descrita, un amasijo desordenado de cualidades nombradas. Sin vecinos ni costuras, él es Tú y satura el firmamento. No como si no fuera otra cosa que un él; sino porque todo lo demás vive en *su* luz (Buber 1970, 59).

El salto de una relación natural a una personal no implica un mero deslizamiento del objeto al sujeto, sino la radical irrupción de lo auténticamente humano, entendido estrictamente como aquello que se resiste a ser reducido a *mera* naturaleza.¹ Lo humano aparece así bajo la luz del misterio, de lo inaprehensible que es, al mismo tiempo, lo imprescindible, si no queremos negar por completo al ser humano. La imposibilidad de definir a la persona —en tanto acto científico, es decir, como proceso a través del cual aproximamos un objeto, cercándolo a partir de sus

¹ Al respecto, considérese la distinción griega entre *bios* y *zoē* descrita por Giorgio Agamben. “Los griegos [...] se servían de dos términos, semántica y morfológicamente distintos, aunque reconducibles a una raíz etimológica común: *zoē*, que expresaba el simple hecho de vivir, común a todos los seres vivos (animales, hombres o dioses) y *bios*, que indicaba la forma o manera de vivir propia de un individuo o un grupo. Cuando Platón, en el *Filebo*, menciona tres géneros de vida y Aristóteles, en la *Ética Nicomáquea*, distingue la vida contemplativa del filósofo (*bios theōrētikós*) de la vida del placer (*bios apolaustikós*) y de la vida política (*bios politikós*), ninguno de los dos habría podido utilizar nunca el término *zoē* (que significativamente carece de plural en griego) por el simple hecho de que para ellos *no se trataba en modo alguno de la simple vida natural, sino de una vida cualificada, un modo de vida particular*” (Agamben, 1998: 9, énfasis mío).

características constitutivas — tiene para Hannah Arendt (2015: 24; *cf.* Aranda, Medina y Topete, 2020: 574-580) un carácter evidente, pues “si tenemos una naturaleza o esencia, sólo un dios puede conocerla y definirla, y el primer requisito sería que hablara sobre un ‘quién’ como si fuera un ‘qué’”. Toda reificación de la persona oculta el hecho fundamental de la libertad (Marcel, 2008: 14).

La propuesta arendtiana de que sólo un dios puede conocer y definir la naturaleza humana encuentra en Rawls y, en general, en el personalismo de corte cristiano, una respuesta. Es, precisamente, *a partir de Dios*, de su auto-revelación al ser humano, que podemos intuir aquello que somos más íntimamente. Para Rawls, “todas las relaciones personales se hallan así enlazadas porque todos existimos ante Dios” (2010: 133; Maritain 1998: 149). Pero el filósofo en ciernes va mucho más lejos, sugiriendo que lo humano es inteligible solamente a partir de lo divino y como su *reflejo* (*cf.* Gen 1:27): “La semejanza del hombre con Dios radica en esta capacidad para entrar en una comunidad, puesto que Dios mismo es comunidad al ser trino” (2010: 139; Ratzinger, 2004: 162-190; 2013: 103-118; Balthasar, 1987: 8-9).

La comunidad no puede entenderse, por ende, como la mera suma de individuos y sus intereses privados. La comunidad, en tanto sitio de encuentro, de *comunión*, tiene, por así decirlo, vida propia, pues ahí encuentra la persona su plenitud, a través de la comunicación y el amor con los otros. Rawls parece estar siguiendo aquí a Pablo. El apóstol de los gentiles utiliza la figura del cuerpo para explicar su idea de *ekklesia* o congregación, de forma tal que la unidad no presupone la disolución del individuo — como sucede, por ejemplo, en algunas religiones orientales — pero el individuo está incompleto sin la comunidad: “ustedes son el cuerpo de Cristo, y *cada uno individualmente* un miembro de él” (1 Cor 12:27, énfasis mío). Inmerso en tiempos totalitarios, Rawls (2010: 238-240) se opone firmemente a todo colectivismo que busca borrar al individuo bajo la promesa de un ideal superior (*cf.* Mussolini, 1933: 353). La comunidad implica, pues, una unión libre de personas antes que un yugo que hace desaparecer todo trazo de individualidad.

Consecuente con esta visión metafísica de la comunidad, el pecado encuentra definición precisamente como ocasión de ruptura. El pecado es el rechazo de la dignidad personal del ser humano, “el abuso, la

aberración y la destrucción de la comunidad, así como de todo lo que rodea a las relaciones responsables con nuestros congéneres” (Rawls, 2010: 213). De la misma forma en que Dios es en sí mismo una comunidad perfecta fundada en el amor, el pecado implica la disolución de dicho vínculo entre aquellos cuya esencia misma los invita a replicar el misterio de la comunidad trina en sus relaciones con los demás.

El pecado puede manifestarse, continúa Rawls, de dos formas: como egoísmo o egotismo. Mientras que el primero nace cuando entablamos relaciones naturales con las personas —por ejemplo, cuando el capitalista *utiliza* al trabajador como engranaje de la maquinaria productiva, en lugar de entenderlo como una persona cuya dignidad demanda ser tratada como fin en sí misma (Rawls, 2010: 215)—, el egotismo implica “*per se*, la destrucción de la comunidad” (2010: 214), pues supone el perverso deseo de rendirse culto a sí mismo. Difícilmente nos puede pasar desapercibido el carácter demoníaco del egotista. Tentando a Jesús, el demonio le promete todos los reinos si este se postra y lo adora (Mt 4:8-9), a lo que Jesús responde “Al Señor tu Dios adorarás, y a él sólo servirás”. El egotista no busca mera comodidad, sino estar por encima de los demás, desembarazarse de cualquier límite hasta encontrar la libertad e independencia totales. El pensamiento judeocristiano encuentra el extremo de este vicio en el deseo de igualarse a Dios, es decir, de convertirse en un ser absolutamente autónomo e independiente, sujeto a ninguna ley ni fuerza (Gn 3:5; Ratzinger, 2013: 159). El propio Rawls reconoce este vínculo explícitamente, cuando identifica al nazismo como la versión “más demoníaca” del egotismo (2010: 218).

La comunidad es, para Rawls, el lugar donde el ser humano encuentra la *salvación*. Rawls adopta el pesimismo agustiniano característico del protestantismo luterano, reconociendo la imposibilidad de asegurar la salvación por mérito propio (2010: 253). La insistencia en el mérito deviene, pues, característico del universo egotista, propio de quien cree merecer la recompensa prometida. Rawls antepone la *conversión* al mérito, destacando el “intenso contraste entre la inequidad del yo y la munificente misericordia de Dios” (2010: 258). El llamado al cristiano implica, por ende, la re-fundación de una comunidad basada en la apertura de la fe, esto es, el amor que se anonada ante Dios siguiendo el ejemplo de Pablo (Gal 2:20). Rawls sintetiza lo dicho en los siguientes

términos: “El pecado es separación de la comunidad; la fe, en cambio, es integración en la comunidad. El egotismo separa al hombre de Dios y de los otros hombres. La fe es la abertura de la que brota el amor cristiano, que mantiene unida la comunidad en Dios” (2010: 265).

El proyecto político del joven Rawls puede entenderse, en conclusión, sólo desde una perspectiva teológico-política donde la dimensión inmanente se desdobra dentro de un robusto marco trascendente, en el cual la persona humana se vuelve inteligible sólo a condición de reconocerse como imagen de la divinidad. La comunidad, bajo esta óptica, es codificada bajo las categorías de “pecado” y de “fe”, como las fuerzas centrífugas y centrípetas, respectivamente, a partir de las cuales se relajan o estrechan los vínculos humanos.

Con la publicación de *A Theory of Justice*, Rawls abandonaría cualquier compromiso metafísico, abrazando el contractualismo que criticara en su juventud. Sin embargo, mantendrá su comunitarismo y la preocupación por el problema de la igualdad, creando tensiones vitales para el correcto funcionamiento de su proyecto político.

El principio de diferencia como solución al problema de justicia

Rawls presenta *A Theory of Justice* como un intento de llevar el contractualismo kantiano “a un superior nivel de abstracción” (2018, §3: 24). Se observa, desde el inicio mismo de la obra, un esfuerzo por presentar una noción política de la justicia que no derive de ninguna doctrina comprensiva sino que, más bien, pueda ser aceptada por una gran variedad de individuos que defienden una diversidad de ideas sobre el bien.

Dado que los individuos poseen ideas divergentes respecto del bien y los fines de la existencia humana —producto necesario de un régimen político que otorga libertades básicas a los ciudadanos—, cualquier concepción política de la justicia deberá buscar la generación de un consenso que reconozca la imposibilidad de llegar a acuerdos *sustantivos* sobre cuestiones relativas al bien, al tiempo que posibilite la aceptación de

una idea *política* de la justicia. Esto es lo que Rawls llama el consenso “entrecruzado” (2018, §52: 352; 2002, §11). Un régimen político libre, por ende, no puede ser confesional, pues su adhesión a cualquier credo o ideología sustantiva implicaría la violación de libertades básicas de aquellos que no suscriben dichas doctrinas y, no obstante, pertenecen a la sociedad.

¿Cómo, pues, encontrar principios de justicia apoyados en una deontología kantiana que estén, al mismo tiempo, libres de la carga metafísica presente en la obra del filósofo alemán? Rawls resuelve este problema a través de la posición original, que pretende revelar los principios de justicia que individuos racionales absolutamente ignorantes de su posición social, características personales, o incluso suerte, elegirían de una vez y para siempre (Rawls 2018, §23: 131). Mientras que el velo de justicia imposibilita a las partes cualquier tipo de negociación, puesto que, para negociar, es preciso conocer nuestra posición en la matriz de pagos, las partes en la posición original tienen conocimientos sobre política, economía, organización social y psicología humana que les permiten reflexionar sobre aquellos principios que mejor garanticen el correcto funcionamiento de la estructura básica en una sociedad compuesta por personas libres e iguales (2018, §24: 136). No deja de llamar la atención que Rawls utilice el término “persona” en lugar de “individuo”, aunque lo hace definiendo a la primera en términos de dos facultades morales, a saber, la capacidad de poseer un sentido de justicia y una concepción del bien, es decir, desfondando dicha definición y eliminando todo contenido metafísico o psicológico (2002, §7: 44). Con ello, la noción de “persona” a la que se refiere Rawls no guarda ninguna relación con la noción metafísicamente robusta de persona que satura su obra de juventud.

La posición original es, pues, una abstracción que pretende imaginar a individuos completamente desarraigados, descorporizados e ignorantes de su suerte en la lotería genética y social, quienes definen qué principios de justicia serán los más adecuados *independientemente* del lugar que ocupen en la sociedad. Esta exigencia se deriva de una necesidad moral: contra Nozick y el libertarismo, Rawls afirma que, en tanto que nadie *merece* los talentos que tiene o la posición social en la que nace, puesto que dicha repartición es arbitraria, no existe argumento moral que los justifique como *míos* (2018, §3: 28; Sandel 2000: 123). Los dos

principios a los que arriban las partes en la posición original —que, en realidad, no es sino uno y el mismo yo desvinculado²— son: a) igualdad en la repartición de derechos y deberes básicos; b) las desigualdades sociales y económicas “sólo son justas si producen beneficios compensadores para todos y, en particular, para los miembros menos aventajados de la sociedad” (Rawls, 2018, §3: 27).

Podemos reflexionar sobre la justificación que ofrece Rawls del principio de diferencia, reconociendo similitudes y contrastes con la apuesta de Pascal respecto de la existencia de Dios (2008: 153). Partiendo de la absoluta incapacidad humana para comprender a Dios (*S'il y a un Dieu il est infiniment incompréhensible*, “si hay un Dios, es absolutamente incomprendible”), Pascal fuerza al ser humano a tomar parte en la decisión existencial: “Examinemos, pues, este punto. Y digamos: Dios es o no es; pero ¿en qué dirección nos apoyaremos? La razón no puede determinarlo. Hay un caos sin fin que nos separa. Se está jugando un juego al final de esta distancia infinita, la moneda caerá en cara o cruz. ¿Cómo vas a apostar? La razón no puede ayudarte a decidir por una o por la otra, la razón no puede ayudarte a defender una u otra postura”.

En el caso de Rawls, la formulación de principios de justicia presupone, para ser justa, que las partes en la posición original no estén afectadas por la casuística de la lotería genética o la posición social en la que se encontrarán dentro de la sociedad sin que medie mérito moral de su parte. Esto implica, en la teoría de la justicia, la imposición del velo de ignorancia como dispositivo *igualador* de las partes, a las cuales se les exige desconocer por completo el lugar que ocuparán en la sociedad, sus talentos, su condición económica, etcétera.

Sin embargo, mientras que los pagos de Pascal confrontan la nada y la infinitud, la apuesta secular rawlsiana invita a la prudencia. En el caso de Pascal, el individuo asume la existencia de Dios como la respuesta más sensata al problema que tiene enfrente —*Et ainsi quand on est forcé à jouer, il faut renoncer à la raison pour garder la vie plutôt que de*

² “Debemos por lo tanto asumir que las ‘deliberaciones’ de las partes tienen lugar en silencio y producen una sola concepción que es acordada en forma unánime” (Sandel, 2000: 164).

la hasarder pour le gain infini aussi prêt à arriver que la perte du néant (“Y así, cuando nos vemos obligados a apostar, tendrías que haber renunciado a la razón si quisieras mantener tu vida, en lugar de arriesgarla por una ganancia infinita que es tan posible como la pérdida de la nada”) (Pascal, 2008: 155). Rawls, por su parte, introduce el principio *maximin* como la solución al problema de generar principios de justicia a partir de la absoluta ignorancia sobre nuestra posición social: apostar por la maximización de los pagos mínimos parece ser la apuesta más sensata (Rawls, 2018, §26: 150 y ss.), pues de esta forma aseguraríamos un piso mínimo, un punto de arranque digno para todos aquellos que comiencen en los estratos más bajos de la sociedad, sin que ello imponga cargas excesivas para que quienes están en los estratos más altos puedan utilizar sus habilidades a fin de generar riqueza.

En la adopción del principio de diferencia, Rawls parece estar siguiendo una intuición central en el pensamiento democrático, que postula la primacía de la igualdad sobre la libertad. Alexis de Tocqueville considera la democracia como un diseño *social* erigido a partir de la fuerza irresistible de la igualdad, que para Tocqueville aproxima nada menos que un designio providencial (2000: 6). Antes que la libertad, la democracia descansa en la intuición de que, sin igualdad, la democracia se descompone rápidamente en un régimen tiránico. Consideremos, por ejemplo, la simetría entre la siguiente afirmación de Rawls y el pensamiento de Rousseau:

Respecto a la igualdad, no hay que entender por esta palabra que el nivel de poder y de riqueza sea absolutamente el mismo, sino que, en cuanto al poder, éste quede por encima de toda violencia y nunca se ejerza sino en virtud del rango y de las leyes, y en cuanto a la riqueza, que ningún ciudadano sea suficientemente opulento como para comprar a otro, ni ninguno tan pobre como para ser obligado a venderse (Rousseau, 2009, II.11: 58).

La concepción de la justicia no impone restricciones respecto al tipo de desigualdades que son permisibles; únicamente exige que se mejore la posición de cada uno. No necesitamos suponer nada tan drástico como el consentir una condición de esclavitud. Imaginemos en cambio que las personas están dispuestas a re-

nunciar a ciertos derechos políticos cuando las compensaciones económicas sean significativas. Éste es el tipo de intercambio que los dos principios descartan; estando dispuestos en un orden serial no permiten intercambios entre libertades básicas y ganancias económicas y sociales (Rawls, 2018, §11: 70, traducción ligeramente modificada).

La restricción rawlsiana parece apuntar en una dirección semejante a la que Rousseau afirmara en 1762, a saber, que una democracia está en peligro cuando no existe una simetría *mínima* entre los ciudadanos, esto es, cuando la esclavitud —como estructura antes que como institución— se impone en las relaciones sociales. Ambos consideran que la reducción de un individuo por debajo de un mínimo de igualdad conducirá necesariamente al fin de un régimen auténticamente libre. Sin embargo, mientras que para Rousseau la construcción de un régimen libre requiere indefectiblemente la supresión de los poderes individuales y la adopción de poderes eminentemente sociales (2009, II.7: 45), Rawls sugiere que dicha transformación de la naturaleza es innecesaria: la adopción de los principios de justicia es suficiente para garantizar la existencia de una sociedad compuesta por individuos libres e iguales.

Contra la confianza de Rawls en el principio de diferencia se levantarán, durante los años posteriores a la publicación de *A Theory of Justice*, importantes voces señalando contradicciones en la teoría. Una crítica especialmente aguda la encontramos en el comunitarismo de Michael Sandel.

El “yo desvinculado” y la imposibilidad de la comunidad

Michael Sandel publicó, en 1982, una de las más interesantes críticas a la justicia como equidad. Su crítica se enfoca en el principio de diferencia, y se refiere a la imposibilidad de sostener dicho principio sin que medie una idea robusta de la comunidad, misma que la teoría de Rawls rechaza (Sandel, 2000: 88; Rawls, 2018, §41: 248). En un artículo pos-

terior, Sandel sintetiza el argumento esgrimido en *Liberalism and the Limits of Justice*:

El principio de diferencia parte de la idea, afín al yo desvinculado, de que las dotes que poseo son mías sólo accidentalmente. Pero termina suponiendo que estas dotes son, por lo tanto, dotes *comunes* y que la sociedad tiene una pretensión prioritaria a los frutos de su ejercicio. Esta suposición, sin embargo, no está justificada. Sólo porque yo, como individuo, no tengo una pretensión privilegiada respecto de las dotes que residen accidentalmente “aquí”, no se sigue que todos en el mundo tengan colectivamente esta pretensión. Pues no hay ninguna razón para pensar que su ubicación en la esfera de la sociedad o, incluso, dentro de la esfera de la humanidad, sea *menos* arbitraria desde el punto de vista moral (Sandel, 2004: 85).

A fin de estar en condiciones de generar una noción de justicia que no dependa de factores externos o de la dotación natural de talentos y habilidades, Rawls se ve obligado a *vaciar* la noción de persona de cualquier contenido sustantivo. Sin embargo, es precisamente ese movimiento el que, una vez obtenidos los principios de justicia, le impide sostenerlos propiamente. Si bien Rawls tiene razón cuando afirma que ningún individuo puede justificar moralmente los accidentes que determinaron su posición social en el mundo, la intuición de que, *por lo tanto*, debemos privilegiar el bien común sobre el bien individual, carece igualmente de justificación en el modelo rawlsiano.

La derivación del principio de diferencia a partir de la regla maximin, como se discutió en la sección anterior, sugiere que la justificación del principio deriva no de argumentos morales, sino prudenciales (Rawls, 2018, §13: 88): cualquier individuo racional que desconozca cuál será su posición en la sociedad, preferirá asegurar que los pagos mínimos sean suficientes para llevar una vida digna, incluso a costa de renunciar a dotaciones extraordinarias en el caso de caer en los estratos más privilegiados de la sociedad. Sin embargo, la crítica de Sandel se mantiene: ¿bajo qué criterio es *moralmente* admisible el aceptar la primacía de la comunidad sobre el individuo en la cuestión de justicia distributiva?

Si la decisión por el principio de diferencia descansa únicamente en un criterio de utilidad o conveniencia, la teoría deontológica de Rawls tendría que descartarlo, pues viola la condición de las personas como libres e iguales.

El problema de Rawls implica, así, la imposibilidad de justificar un principio de justicia que postula la primacía del “nosotros” sobre el “yo”, a *partir de* la concepción del yo desvinculado, que necesariamente descarta toda forma de autocomprensión intersubjetiva (Sandel, 2000: 86). El peligro en el que cae la justicia como equidad es el de violar el postulado de la inviolabilidad del individuo, contenido en el primer principio de justicia. Si no existe justificación moral para sostener el principio de diferencia, entonces la aplicación del mismo supone la indebida reducción de algunos individuos al nivel de medios para la consecución de los fines sociales. Si la doctrina de Rawls es incapaz de dar respuesta a la exigencia de una justificación de la prioridad de la comunidad sobre el individuo, que es la condición de posibilidad del principio de diferencia, entonces la aplicación de dicho principio violará necesariamente la base de la deontología kantiana, según la cual la persona debe ser considerada en todo momento como un *fin en sí mismo* y nunca como un medio (Kant, 2002: 46).

Sandel destaca que, en ciertas secciones hacia el final de su obra (Rawls, 2018, §79), el lenguaje utilizado por Rawls se aproxima a una adopción implícita de la dimensión intersubjetiva, como aceptando “que su teoría de la justicia depende en última instancia, para su coherencia, precisamente de la dimensión intersubjetiva que oficialmente rechaza” (2000: 189; *cf.* 190), y concluye que: “para ser capaces de una reflexión más profunda, no podemos ser sujetos de la posesión completamente descarnados, individualizados anticipadamente y dados con anterioridad a nuestros fines [...] Y en tanto nuestra autocomprensión constitutiva comprenda un sujeto más amplio que el mero individuo, ya sea una familia, una tribu, una ciudad, una clase social, una nación o un pueblo, en esta medida definirá una comunidad en el sentido constitutivo” (Sandel, 2000: 214).

Vale mencionar, finalmente, que el republicanismo de Sandel defiende una noción de la persona mucho más robusta que la de los liberales. El republicanismo adopta una noción del bien común que hace nece-

saría una comprensión del sujeto que supera el mero individualismo y promueve la virtud cívica, una cultura de deberes para con la comunidad y el cultivo de “virtudes que preparan a los ciudadanos para el autogobierno colectivo” (Sandel, 2020: 268-269). Lejos de una comprensión de la sociedad como un amasijo de intereses privados, el ideal republicano asume, en la práctica, que “los ciudadanos y sus representantes, en su capacidad de actores políticos, no sólo preguntan qué les conviene, cuáles son sus propios intereses, sino también cuál será la mejor forma de beneficiar a la comunidad en general” (Sunstein, 2004: 153).

La teoría de la justicia, llevada a sus últimas consecuencias, desemboca en una aporía, en la que el elemento necesario para salvar la teoría destruiría los cimientos mismos en los que está construida. La siguiente sección sugiere que dicha aporía está conectada con el énfasis posmetafísico de la teoría, así como el abandono del personalismo de su juventud y la adopción de una deontología individualista que choca con cualquier preocupación comunitaria seria.

Persona, comunidad y metafísica

Lo que termina siendo una contradicción entre, por un lado, el requisito deontológico de despojar al individuo de cualquier rasgo o condición social, considerándolos como accidentales antes que como elementos constitutivos de la persona y, por el otro, el anhelo comunitario que emerge hacia el final de *A Theory of Justice*, se explica, al menos en parte, en términos de lo que parece ser la persistencia, quizá no del todo consciente, del personalismo de juventud, resabios del cual pueden identificarse en la sección §79 de la obra. De este choque entre convicciones en el pensamiento de Rawls parece dar cuenta el hecho de que sea al final de una extensa nota al pie (nota 4 del capítulo IX) donde con mayor claridad el personalismo de su juventud parece traicionar al yo desvinculado sobre el que se erige el edificio de la justicia como equidad. Cuando Rawls afirma que “sólo en la unión social está *completo* el individuo” (2018, §79: 474, nota 4, énfasis mío), y hacia el final de la sección estima que “el bien alcanzado gracias a nuestra cultura común

sobrepasa considerablemente nuestro trabajo, en el sentido de que *dejamos de ser simples fragmentos*” (2018, §79: 478, énfasis mío), los tonos personalistas se vuelven inconfundibles.

A lo largo de *A Theory of Justice*, Rawls suscribe el rechazo neoliberal a entender la sociedad como algo más que la suma de individuos —idea que los neoliberales del siglo XX, Hayek entre ellos, identificaban con la ideología marxista (Brown 2019, 30-39). Rawls rechaza, por ende, la idea de “suponer que la sociedad es un todo orgánico con una vida propia, distinta y superior a la suma de sus miembros” (2018, §41: 248). El individuo no tiene solamente prioridad sobre la sociedad, sino que esta última no es sino el producto de las relaciones e intercambios realizados entre individuos libres. No obstante, si, en último análisis, todo se reduce al individuo y encuentra ahí su auténtica significación, hablar de lo común resulta problemático en el mejor de los casos. Por ende, cuando Rawls busca justificar el principio de diferencia, se topa de lleno con una pared: el argumento *moral* necesario para demandar la prioridad de lo común sobre el individuo no se encuentra por ningún lado en su teoría, con lo que la justicia como equidad termina sumida en una aporía: o bien defiende la primacía del individuo y abandona el principio de diferencia, o defiende este último a expensas del yo desvinculado.

Pareciera que, en el fondo, el personalismo de su juventud irrumpe en su obra de madurez, causando un cortocircuito. Al tiempo que es posible observar en Rawls un auténtico deseo de justicia redistributiva impulsado por la intuición democrática de la igualdad, su abandono de todo comunitarismo pone un freno a dicho ímpetu, exigiendo una justificación que se halla más allá de la órbita de la justicia como equidad.

Vale mencionar que Rawls, en su reflexión sobre sus ideas religiosas, sugiere que parte de su abandono del *ethos* cristiano se debió a que, en su opinión, el cristianismo “es una religión solitaria: cada uno se salva o se condena a título individual” (2010: 289). Contra Rawls, vale afirmar que, si bien es cierto que el cristianismo rechaza tajantemente toda forma de colectivismo, esta religión es original y esencialmente comunitaria.

Quizá Rawls estuvo influenciado por la irrupción del llamado evangelio de la prosperidad (*prosperity gospel*) y el pentecostalismo

en Estados Unidos durante la posguerra, caracterizados por un carácter marcadamente individualista. El evangelio de la prosperidad se alió muy pronto con la psicología para producir las primeras obras del género de autoayuda (Bowler, 2018: 36), pervirtiendo rápidamente el mensaje cristiano y convirtiéndolo en un mentalismo pseudoespiritual diseñado con fines puramente individualistas, principalmente salud y riqueza (Bowler, 2018: 200-201), hasta llegar a afirmar ideas abiertamente anticristianas, identificando la pobreza con el demonio y la maldad (Bowler, 2018: 52, 67). Por su parte, el pentecostalismo rechaza toda mediación entre el creyente y Dios, dando “énfasis a la interioridad y a las disciplinas individuales o las técnicas de auto-construcción” (Marshall, 2009: 9).

Sin embargo, el cristianismo no tiene que ser entendido desde sus deformaciones más radicales. Lutero (1962: 482) rechazó con absoluta claridad el orgullo personal y la acumulación de riquezas. El catolicismo, a su vez, rechaza toda forma de colectivismo, afirmando que “el cristianismo vive *desde* el individuo y para el individuo [*einzelne*]” (Ratzinger, 2004: 249-250), pues descansa, en última instancia, en *un* individuo, a saber, en el Hijo de Dios, Jesucristo. La centralidad del llamado individual, que exige asimismo la libre aceptación del dogma, no impide a Ratzinger afirmar inmediatamente que, teleológicamente, el cristianismo “no es un carisma individual sino social”. El cristianismo no es, desde la perspectiva de Ratzinger, una religión solitaria, sino esencialmente comunitaria. En la misma forma en que el joven Rawls veía en la Trinidad el principio comunitario, Ratzinger (2013: 157-160) deriva del misterio trinitario las estructuras antropológicas fundamentales, a saber, que el ser humano es la criatura esencialmente dependiente (Hijo: ser-desde), responsable (Padre: ser-para) y solidaria (Espíritu Santo: ser-con). La *caritas* cristiana presupone estas tres categorías, a través de las cuales el bien del ser amado prima sobre el interés individual, y es sólo a partir del otro que nuestro “yo” se hace pleno, desbordándose la propia personalidad en un “nosotros”, es decir, en la vida en comunidad que al perseguir el bien del otro genera un bien que necesariamente se conjuga en plural, esto es, un bien *común*.

El personalismo católico deviene, así, en una mezcla de las dimensiones individual y comunitaria. En el pensamiento de Maritain (2011:

73), la dimensión personal se presenta envuelta en una fértil paradoja: “Mientras que la persona como tal es una *totalidad*, el individuo es una *parte*”, totalidad en tanto criatura única dotada de una dignidad que supera el reino animal, parte en tanto que uno entre muchos fines-en-sí-mismos que componen la comunidad y que le exigen al yo salir de sí y comunicarse. La persona se mueve, así, simultáneamente en el registro de la intimidad, donde se encuentra como totalidad, y de la comunidad, donde es uno entre otros *sin los cuales* la dimensión personal queda trunca.

Es esta dimensión interpersonal la que encontramos en el pensamiento temprano de Rawls, donde se afirma que “el amor cristiano [...] es primordialmente comunitario” (2010: 271). De forma análoga a la autorrevelación de Dios, es decir, del Dios hecho palabra que se comunica a los seres humanos (Jn 1:1-14), el cristiano sale de sí mismo para encontrarse *en* el otro. El amor cristiano es dación absoluta (Jn 3:16), servicio que, en el extremo, da la vida por el amado (Jn 15:13).

Junto con la primacía de la comunidad sobre la persona, Rawls mantendrá la preocupación respecto del pecado egotista —aunque despojándolo de todo rasgo metafísico—, rechazando tajantemente cualquier principio de justicia que adopte el egoísmo general: “Lo que hace inadmisibles al egoísmo general, es la condición de la ordenación jerárquica, ya que si todos están autorizados a promover sus fines como les plazca, o si todos deben promover sus propios intereses, no hay ningún tipo de ordenación jerárquica de las demandas competitivas y el resultado estará determinado por la astucia y la fuerza” (2018, §23: 134-135; *cf.* §20: 120).

Este rechazo del egoísmo como obstáculo a la construcción de cualquier orden social crea, implícitamente, un puente entre su pensamiento temprano y aquel de madurez. Sin embargo, su teoría de la justicia resulta incapaz de promover los fines sociales que parecen traicionarlo al final de la obra.

¿Es posible escapar de esta aporía? La respuesta debe ser una afirmativa cautelosa. La razón de recomendar esta cautela es que la única forma de cuadrar el círculo parece encontrarse en el terreno metafísico, donde podemos construir nociones robustas de la persona y de la comunidad a partir de las cuales justificar un principio de justicia como

el propuesto por Rawls. Esta opción, sin embargo, ha sido vista con sospecha y desconfianza, especialmente a partir de la Segunda Guerra Mundial, donde diversas narrativas metafísicamente cargadas fueron utilizadas para moralizar la raza o la clase, pagando como precio haber deshumanizado a millones de seres humanos, o haber negado a la persona para deificar la noción de clase y de partido, ofreciendo nociones robustas de la persona y la comunidad que, no obstante, deshumanizaron y promovieron la barbarie en Occidente. La crisis de credibilidad en las grandes narrativas (Lyotard, 1984: 37) nos ha vuelto cautos respecto del uso de argumentos metafísicos, cuya condición de no-falsables los pone en constante peligro de volverse autoritarios.

Discusión: metafísica, verdad y libertad

El problema que Rawls experimenta al tratar de fundar el principio de diferencia sobre nociones mínimas del individuo y la comunidad nos muestra que, en último análisis, el pensamiento político no puede sino navegar entre Escila y Caribdis. Por un lado, pensar una sociedad compuesta por individuos libres e iguales que, ineluctablemente, sostienen doctrinas comprensibles distintas y, no pocas veces, contradictorias, nos obliga a reconocer la imposibilidad de fundar la sociedad sobre principios robustos que sean inamovibles. Desde esta perspectiva, la descripción que hace Lefort (1988: 17) de la democracia como el régimen donde el lugar del poder está simbólicamente vacío, es decir, donde ninguna idea puede considerarse fundacional, incuestionable o inalterable, es correcta. Pero, por otro lado, la pretensión de fundar un régimen político *neutral* respecto de cualquier noción del bien termina ya en un absoluto fracaso o, peor, escabullendo los juicios de valor por la puerta trasera (Strauss, 1957: 350). Parece que, en la búsqueda de un orden social justo, no podemos sino reconocer la tensión inevitable entre el respeto por la otredad y la necesidad de mojar los pies en aguas metafísicas siempre que busquemos dar forma al espacio social.

En el fondo, parece ser que nos está vetada la neutralidad. Nuestro carácter contingente y contextualizado hace que todo hablar sea un

hablar *desde alguna parte*. Con Foucault, debemos reconocer que “no existe un sujeto neutral, somos siempre, forzosamente, el adversario de alguien más” (2003: 51). Pero, con Charles Taylor (1999: 78), debemos rechazar el pesimismo epistemológico que reduce todo a mera opinión, y abrazar en cambio lo que llama la *lotta continua*:

La naturaleza de una sociedad libre es que siempre será el escenario de una batalla entre formas más elevadas de libertad y menos elevadas. Ningún lado puede abolir al otro, pero la línea puede moverse, nunca definitivamente, pero al menos sí para algunas personas durante cierto tiempo, de una forma u otra. A través de la acción social, el cambio político y la conquista de corazones y mentes, las formas mejores pueden ganar espacio, al menos por un tiempo.

La democracia, que hoy enfrenta uno de los más agresivos asaltos por parte de la nueva ola de populismos en el planeta, no es un régimen político neutral, sino que se apoya en ideas constitutivas que, no obstante, funcionan menos como cadenas que como las condiciones de posibilidad de un régimen libre. Los derechos humanos formulan una noción robusta de la persona —y, de hecho, estuvieron profundamente influidos por el personalismo de Maritain y otros (Moyn, 2015, capítulo 2; Chappel, 2018, capítulo 3). Renunciar a la noción de persona y sustituirla con el individuo-mónada ha producido una desvirtuación de la democracia, pues semejante deslizamiento ha tendido a vaciar la idea de la persona, despojándola de su dimensión *política* y convirtiéndola en mero consumidor.

Claramente, esta noción de la persona no puede, en una democracia secular, descansar sobre una doctrina religiosa, pero ello no es óbice para promover una concepción robusta de la persona que encuentra sus raíces en la larga tradición política que dio vida a la civilización occidental, la cual no puede sino emerger en un diálogo entre las distintas manifestaciones culturales que dieron vida a tal tradición. Presumir, en cambio, que podemos desfondar esta tradición y quedarnos con un individuo-consumidor al tiempo que conservamos las libertades difícilmente conseguidas, resulta tan absurdo como la pretensión de algu-

nas pseudoespiritualidades, como la cienciaología, de presentarse como formas auténticas de conectar a la persona con su espiritualidad y la dimensión trascendente.

Bibliografía

- Agamben, G. (1998). *Homo Sacer. El poder soberano y la vida nuda*. Valencia: Pre-Textos.
- Aranda, J. P., J. Medina y V. Topete (2020). Indefinibilidad, Ciencia y Metafísica: El caso de la personalidad ontológica del feto. *Estudios Eclesiásticos*, 95 (374), 571-601.
- Arendt, H. (2018). *La condición humana*. Ciudad de México: Paidós.
- Balthasar, H. U. von (1987). *Truth is Symphonic*. San Francisco: Ignatius Press.
- Beiner, R. (2014). *Political Philosophy. What It Is and Why It Matters*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Bowler, K. (2018). *Blessed. A History of the American Prosperity Gospel*. Nueva York: Oxford University Press.
- Brown, W. (2019). *In the Ruins of Neoliberalism. The Rise of Antidemocratic Politics in the West*. Nueva York: Columbia University Press.
- Buber, M. (1970). *I and Thou*. Nueva York: Charles Scribner's Sons.
- Chappel, J. (2018). *Catholic Modern. The Challenge of Totalitarianism and the Remaking of the Church*. Cambridge: Harvard University Press.
- Foucault, M. (2003). *Society Must be Defended. Lectures at the Collège de France 1975-1976*. Nueva York: Picador.
- Habermas, J. (2008). ¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de derecho?. En J. Habermas y J. Ratzinger. *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Hobbes, T. (1980). *Leviatán. O la Materia, Forma y Poder de un República Eclesiástica y Civil*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Kant, I. (2002). *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Nueva Haven: Yale University Press.
- Lefort, C. (1988). *Democracy and Political Theory*. Cambridge: Polity Press.
- Locke, J. (2009). *Two Treatises of Government*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Lyotard, J.-F. (1984). *The Postmodern Condition. A Report on Knowledge*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Marcel, G. (2008). *Man against Mass Society*. Indiana: St. Augustine's Press.
- Maritain, J. (1998). *Man and the State*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press.
- Maritain, J. (2011). *Scholasticism and Politics*. Indianapolis: Liberty Fund.
- Marshall, R. (2009). *Political Spiritualities. The Pentecostal Revolution in Nigeria*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Moyn, S. (2015). *Christian Human Rights*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
- Mussolini, B. (1933). The Political and Social Doctrine of Fascism. *The Political Quarterly*, 4 (3), 341-356.
- Pascal, B. (2008). *Pensées and other Writings*. Nueva York: Oxford University Press.
- Ratzinger, J. (2004). *Introduction to Christianity*. San Francisco: Ignatius Press.
- Ratzinger, J. (2013). *Joseph Ratzinger in Communio. Vol. 2. Anthropology and Culture*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Rawls, J. (2002). *La justicia como equidad. Una reformulación*. Barcelona: Paidós.
- Rawls, J. (2010). *Consideraciones sobre el significado del pecado y la fe. Sobre mi religión*. Barcelona: Paidós.
- Rawls, J. (2018). *Teoría de la justicia*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Rousseau, J.J. (2007). *El contrato social o principios de derecho político*. Madrid: Tecnos.
- Rousseau, J.J. (2010). *The Discourses and other early political writings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sandel, M. (2000). *El liberalismo y los límites de la justicia*. Barcelona: Gedisa.
- Sandel, M. (2004). La república procedimental y el yo desvinculado. En F. Ovejero, J. L. Martí, R. Gargarella (eds.). *Nuevas ideas republicanas. Autogobierno y libertad*. Barcelona: Paidós.
- Sandel, M. (2020). *La tiranía del mérito. ¿Qué ha sido del bien común?* Ciudad de México: Debate.
- Singer, M. G. (1977). Discussion Review: Justice, Theory, and a Theory of Justice. *Philosophy of Science*, 44 (4), 594-618.

- Strauss, L. (1957). What is Political Philosophy. *The Journal of Politics*, 19 (3), 343-368.
- Sunstein, C. R. (2004). Más allá del resurgimiento republicano. En F. Ovejero, J. L. Martí, R. Gargarella (eds.). *Nuevas ideas republicanas. Autogobierno y libertad*. Barcelona: Paidós.
- Taylor, C. (1999). *The Ethics of Authenticity*. Cambridge: Harvard University Press.
- Tocqueville, A. de (2000). *Democracy in America*. Chicago: The University of Chicago Press.

Recibido: 13 de agosto de 2021

Aceptado: 23 de noviembre de 2021