

Enviado: 12/07/2010  
Aceptado: 25/01/2011

## **¿LIBERTAD, IGUALDAD Y JUSTICIA: SON INCOMPATIBLES? ¿PARA QUÉ EDUCAR?**

**W.R. Daros**

*W. R. Daros reside actualmente en Rosario, Argentina. Es ítalo-argentino, profesor en Letras (Córdoba), licenciado y doctorado en Filosofía (Rosario). Ha cursado además, durante varios años, y se ha graduado también en Italia (Roma), donde ha realizado y presentado trabajos de investigación filosófica (Stresa).*

*Actualmente es docente de filosofía (cátedra Humanística, en IUNIR), e investigador principal, -con sede en la Universidad del Centro Educativo Latinoamericano (UCEL)-, del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), aplicando sus investigaciones preferentemente al ámbito de la filosofía de la educación. Forma parte, además, del Comité de Pares de la Comisión Nacional de Evaluación y Acreditación Universitaria (CONEAU) y de la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica (ANPCyT) del Ministerio de Cultura y Educación.*

*Ha publicado numerosos libros y artículos sobre filosofía y educación en revistas especializadas de América y Europa. En mérito a sus escritos ha recibido Medalla de Oro de la Universidad Estatal de Génova (DI.S.S.P.P.E).*

**Sumario: I. Elementos del Derecho y el Contrato Social.- II. El conflictivo concepto de naturaleza humana.- III. Libertad, igualdad y justicia social.- IV. Igualdad y desigualdad social.- V. Los Derechos Fundamentales.- VI. La persona en cuanto Derecho moral subsistente.- VII. En conclusión: Supuestos de una concepción democrática de la educación.- VIII. Bibliografía.**

# ¿LIBERTAD, IGUALDAD Y JUSTICIA: SON INCOMPATIBLES? ¿PARA QUÉ EDUCAR?

W. R. Daros<sup>1</sup>  
CONICET  
Argentina

Sumario: *I. Elementos del Derecho y el Contrato Social.- II. El conflictivo concepto de naturaleza humana.- III. Libertad, igualdad y justicia social.- IV. Igualdad y desigualdad social.- V. Los Derechos Fundamentales.- VI. La persona en cuanto Derecho moral subsistente.- VII. En conclusión: Supuestos de una concepción democrática de la educación.- VIII. Bibliografía.*

**RESUMEN:** El autor presenta la idea del derecho en cuanto es conceptual y normativa, y los elementos que ello implica. Se analiza luego algunas posibles concepciones del pacto social constituyente y el problema del fundamento del mismo. Se razona luego sobre el concepto de justicia social en cuanto bien común de una sociedad. Después se considera el valor de la diversidad dentro del contexto del conflicto entre en derecho a la igualdad y a la libertad. Este conflicto se hace patente cuando se trata de la igualdad de bienes materiales, necesarios, escasos y agotables. Entonces la alternativa entre libertad e igualdad parece excluyente de uno u otro valor, y ello tiende a orientar la reflexión al tema de la justicia organizada como derecho consensuado en una sociedad democrática. El concepto de educación (¿para qué educar?) parece exigir este estudio previo.

**Palabras claves:** libertad – igualdad – justicia – sociedad – educación

---

<sup>1</sup> El presente artículo es parte de un trabajo mayor, que lleva el mismo título, logrado gracias a una beca que otorgara la Universidad Adventista del Plata (UAP: Entre ríos, Argentina).

**ABSTRACT:** The author presents a conceptual and normative idea of right, and its elements employed. Some possible conceptions about the social pact constituted, and the problem of its foundation are analyzed. The social justice concept as a common good of a society is reasoned. The diversity value is therefore considered into the context of the conflict between the right of equality and liberty. This conflict is manifested when we discuss about the material equality of limited and exhaustive good. In this case, the alternative between liberty and equality may be excluding one or the other value. This problem guides the reflection on the theme of organized justice as an assented right in a democratic society. The concept of education (¿In order to what end we can educate?) seems to require this previous study.

**Keywords: Liberty – Equality – Justice – Society - Education**

## **I. ELEMENTOS DEL DERECHO Y EL CONTRATO SOCIAL**

1.- Una concepción general del derecho es, a la vez, conceptual y normativa, con dependencias recíprocas.

La teoría normativa del derecho se encuentra en una filosofía moral y política más general, que a su vez puede depender de teorías filosóficas que hagan referencia a la naturaleza humana o a la objetividad de la moralidad.

La parte conceptual se implica una filosofía del lenguaje y, por ende, una lógica y una la metafísica encubierta en el lenguaje.

El problema de qué es lo que significan las proposiciones jurídicas y de si son siempre verdaderas o falsas, por ejemplo, establece inmediatamente conexiones con difíciles y muy controvertidas cuestiones de lógica filosófica. En consecuencia, una teoría general del derecho debe asumir constantemente una u otra posición - discutida- sobre problemas de la filosofía que no son estrictamente jurídicos<sup>2</sup>.

Parecer, pues, que muchos elementos se imbrican en una teoría del derecho:

- a) Una filosofía moral (que incluso la idea de lo justo).
- b) Una filosofía política (que incluso una idea de los consensos para la administración del poder social).
- c) La cual implica una teoría filosófica de la naturaleza humana (sentimientos, corporeidad, conocimiento, verdad, libertad), y de la objetividad de la moral (la justicia como imparcialidad y todo lo que de ella se deriva).
- d) Una filosofía del lenguaje: lógica y metafísica.
- e) Problemas jurídicos y su discusión en el contexto histórico y circunstancial.

---

<sup>2</sup> Dworkin, Ronald. *Los derechos en serio*. Barcelona, Planeta-Agostini, 1993, p. 33.

El tema acerca de los fines del proceso educativo (esto es, de los fines hacia los cuales encauzar el proceso de enseñanza y aprendizaje) supone el análisis previo acerca del hombre y la sociedad.

2.- ¿El *pacto o contrato social* del cual surge la constitución o ley fundamental (tácita o explícitamente) de una sociedad, es: a) el resultado de la justicia moral, del reconocimiento racional -que debería ser universal- del ser de las cosas y personas (como parece sostener Rousseau, Kant, Rawls); o b) de la conveniencia histórica y de la utilidad individual (Hume, Adam Smith)?<sup>3</sup>

En el primer caso, nos hallamos ante una concepción que admite un elemento metafísico o trascendental (trasciende la opinión o creencia de cada individuo): en este caso, el contrato social depende del ser o naturaleza de las cosas y personas. En particular, existe o pre-existe al derecho, en este caso, una concepción de la “naturaleza humana”. Esta concepción parece ofrecer un elemento *objetivo* a la virtud moral de la justicia; pues la *justicia*, en este caso, no sería más que el reconocimiento consensuado de lo que *son* las cosas y personas en sus terminadas circunstancias, y con independencia del poder físico que tienen las personas o partes involucradas. En este caso, el fundamento de la justicia es anterior -y fundamento de la sociedad- a la constitución social. Esta posición posee *supuestos idealistas*; se halla basada en una idea de un *ser* metafísico (la racionalidad, esto es, independientemente de los tiempos y lugares) que poseen las cosas y las personas, al menos como posibilidad (como ser posible).

3.- En el segundo caso, la *justicia* es concebida como el resultado de las subjetividades, con sus deseos y placeres individuales, que convienen o pactan en ciertas formas de convivencia útiles para todos, en determinadas circunstancias y ante diversidad de formas de poder que tienen las partes, sin renunciar a sus deseos, proyectos y placeres individuales, aunque limitándolos. En este caso, *la justicia social es posterior al pacto*: antes del pacto social no hay justicia social, como lo afirmaron Hobbes y los empiristas. Esta posición posee *supuestos más históricos y empíricos*, esto es, prescinde de la consideración de cómo es el ser natural de las cosas y la racionalidad de las personas; y acentúa el hecho de que las personas de una sociedad deciden establecer y aceptar mutuamente ciertas normas como derechos porque es lo más útil; y esta utilidad -análogamente común- es la base de la justicia social. Por la aceptación de estas normas, se establece un pacto o contrato social y las personas se convierten en socios y la sociedad en civil.

3.- Como resultado de nuestra investigación podemos proponer una interpretación que *intenta conciliar las dos posturas anteriores*. En todo pacto social, hay personas que *conocen* lo que son las cosas, los acontecimientos y personas en tiempos y lugares determinados (y este es un elemento histórico y objetivo del conocimiento y de la justicia); pero se requiere además el *re-conocimiento* de lo que las cosas, acontecimiento y personas, en las circunstancias históricas concretas, son (y este es el elemento que exige la presencia fundamental objetiva de las personas o sujetos realizando un pacto de aceptación sobre lo que consideran justo en diversas

---

<sup>3</sup> García, D. *Sobre la posibilidad de pensar la sociedad civil en Intersticios*, 2005, nº 22-23, pp. 13-38. Cfr. Amor, Claudio (Comp.) *Rawls post Rawls*. Bs. As., Prometeo, 2006.

épocas y lugares).

Sin negar ni afirmar un elemento metafísico en las personas, la cuestión -tanto práctica como teórica- se centra, en nuestra perspectiva, en la manera cómo a través de los tiempos y lugares, las personas se consideran personas.

## II. EL CONFLICTIVO CONCEPTO DE NATURALEZA HUMANA

4.- Desde nuestro punto de vista, las personas no son ni plenamente racionales en sus conductas, ni solamente buscadoras del placer o interés personal o subjetivo. La *idea de naturaleza humana*, para los fines de una teoría de la justicia social, no requiere una idea metafísica; sino que nos es suficiente una construcción social, abierta a críticas posteriores. Tanto la idea de naturaleza humana, como la idea de justicia social son una construcción que surge de la reflexión de lo que somos o podemos ser, y cada sociedad o época propone la suya<sup>4</sup>. En la práctica y en la elaboración de una teoría las personas de esas sociedades, tampoco se puede esperar que *todos* los humanos (futuros socios) se pongan de acuerdo sobre una única concepción de la naturaleza humana.

En esta situación, es posible prescindir de lo que sea la naturaleza humana y -sin negar ni afirmar su existencia- *asentar la convivencia social y jurídica sobre el consenso o pacto, provisorio y reformulable*, en el ejercicio vital de la libertad en la búsqueda de la verdad y la justicia. Estos dos elementos (libertad, verdad, justicia) son las *condiciones para pensar la humanidad*, sobre todo en la modernidad. Ser humano es sentir la *vida*, buscar -con *libertad*- cómo son, en *verdad*, las cosas (personas, acontecimientos), para decidir acerca de nuestras formas de vida.

5.- La “naturaleza humana” no es lo antiguo, las tradiciones del pasado hechas normas, ni siquiera el código genético: es lo que hoy decidimos hacer con todo ello. Lo genético, como lo social, nos condiciona, pero no nos determina. Nuestras emociones y pasiones humanas no tienen su comportamiento genético programado inequívocamente: la naturaleza (aquello con lo cual nacemos y el tiempo y lugar en que nacemos) nos condiciona, pero nos permite ser a nuestro modo. La naturaleza humana es lo que somos y lo que nos hacemos<sup>5</sup>.

Es lógico que quien se sabe mortal ame la vida; que quien conoce el error ame la verdad; que quien conoce la injusticia aspire a la realización de la justicia; pero no es lógico esperar a que ellas sean absolutas (esto es, independientes de todo tiempo y lugar) para comenzar a amarlas y construirlas. Es suficiente con que nuestras ideas sobre la verdad y la justicia, sean universalizables, aunque por el momento no sean universales de hecho.

Las limitaciones e imperfecciones que nuestras concepciones pueden tener, nos indican que los seres humanos somos lo que somos y, además, lo que queremos o aspiramos a ser; somos el presente, pero también el pasado y el futuro: presente finito y apertura ilimitada: realidad e idealidad; y entre ambas, surge la moralidad, el

---

<sup>4</sup> Rosset, Clement. *La anti naturaleza*. Madrid, Taurus, 2004, p. 212.

<sup>5</sup> Savater, Fernando. *El valor de elegir*. Barcelona, Ariel, 2004. p. 173.

reconocimiento de lo que se conoce.

6.- El conocimiento, como la justicia, posee, pues *un elemento objetivo* -de conocimiento en tiempos y lugares, que luego se concretará en una norma jurídica- y *un elemento subjetivo* -de toma de conciencia y de voluntad libre, que intervendrá en la formación de consensos para formular una norma jurídica aceptable por la mayoría-; y solo en la interacción entre ambos surgen tanto el conocimiento que busca ser verdadero, cuanto la justicia social, esto es, el reconocimiento de la igualdad de derechos humanos.

Como dijimos, estos derechos no son, de hecho, universales, pero sí *son universalizables en la medida en que se los admite como verdaderos y se extiende el consentimiento de los socios*.

En este contexto, los derechos universales son compatibles con todos los modos de vida sociales, esto es, con todos los socios que consienten en incluirlos en los pactos sociales que realizan. Sin imponer una concepción metafísica del valor de la persona<sup>6</sup>, sin embargo, es estimable como *mejor una concepción de la persona que incluya* -en iguales condiciones- *a más personas* que otra que incluya -en iguales condiciones- *a menos*, o excluya a un grupo; y es preferible una concepción que defiende una concepción de la persona *más integral*, a otra que solo la considera desde reducidos aspectos (el biológico, el económico, el social, etc.).

7.- La libertad, origen de todos los derechos, no da derecho moral a que se imponga a todos -por la fuerza física- una determinada manera de concebirla y ejercerla; pero todos tienen derechos a ejercerla.

El ejercicio de la libertad implica *no solo tolerancia, sino la admisión de la diversidad, imparcialmente considerada*, de diferentes modos de vida libremente elegidos por los socios. La vida pública no abarca toda la vida de las personas individuales; porque el derecho, como la libertad, es lógicamente (no históricamente) anterior a la vida social que surge de las decisiones de los individuos constituidos en socios, con un proyecto de vida, al menos formal o legalmente común.

Cada sociedad puede establecer también bienes comunes materiales; pero ello dependerá de los mismos socios y de sus decisiones acerca de compartir también bienes materiales en común.

Por ello, las *formas históricas de gobierno* pueden ir desde un *socialismo comunista* (con un máximo de bienes comunes legales y materiales y una grandísima limitación de la libertad), pasando por un *socialismo*

---

<sup>6</sup> Al hablar de “persona”, se debe definir qué se entiende por persona. Estas definiciones pueden incluir o excluir dimensiones trascendentes, atemporales o bien reducirse a una concepción histórica y empírica de la misma. La concepción sociopolítica de la persona, puede *prescindir (sin negar)* de esas dimensiones: lo que le importará será el concepto de persona que adquiere consenso social y es aceptado (expresa o tácitamente) en la admisión de un pacto que termina estableciendo normas jurídicas y sociales sobre la forma de considerar a las personas. Si se admite este contexto, es posible *la diversidad y la pluralidad no contradictoria de formas de vida en una sociedad civil*. Si hubiese que optar por un elemento común y un derecho común (trascendental), nos parece hoy, que no puede ser otro que el bien y derecho a la vida de cada socio: luego, históricamente, en la búsqueda de la verdad, y en la pugna de poderes y circunstancias este derecho tomará diversas formas. Pueden convivir, en esta sociedad civil, socios con diversas concepciones filosóficas, religiosas o culturales de la persona. Individualmente algunas mujeres podrán, por ejemplo, considerar digna o indigna una vida lesbiana, pero lo que es social y jurídico se establece por el consenso que esta forma de vida ha logrado y su concreción en las normas jurídicas, siempre revisables. En el nivel individual, mi concepción de lo bueno no se impone como una norma absoluta. Cada persona podrá *proponer, pero no imponer*, a la sociedad, su visión del mundo y de la persona. El consenso democrático establecerá, a través de las instituciones, las normas públicas mínimas que los socios crean y aceptan para mantener una convivencia pacífica, quedando margen para la vida privada, la cual se rige según las normas de la conciencia individual y serán movilizadoras de cambios futuros. La apertura a la constante posibilidad de revisión y la apertura a lo que verdaderamente se halle, hace de esta posición no un relativismo filosófico, sino un realismo histórico, provisorio, no dogmático ni escéptico.

*liberal o un liberalismo social* democrático (con márgenes de libertad y con igualdad de derechos, propiedad privada y alguna igualdad de algunos bienes materiales: calles, hospitales, escuelas públicas, etc.; una sociedad con igualdad y diversidad); y hasta un *liberalismo totalitario* (donde la mayoría libremente no reconoce los derechos fundamentales de una minoría y, por lo tanto como una grandísima disminución de la igualdad de bienes materiales). Las ideas se pueden compartir sin que su uso las disminuya; pero las acciones de los hombres con sus deficiencias y méritos son personales e intransferibles; mas los bienes materiales son, frecuentemente, agotables y excluyentes.

### III. LIBERTAD, IGUALDAD Y JUSTICIA SOCIAL

8.- La libertad y la igualdad no entran en conflictos si se trata del derecho a la igual libertad o de libertad igualitaria. La libertad, como todos los bienes no materiales o materializados, no es agotable con el uso de pocas o de muchas personas. Pero el conflicto entre el derecho a la libertad y a la igualdad se hace patente cuando se trata de *la igualdad de bienes materiales, necesarios, escasos y agotables o perecederos*.

La cuestión de la igualdad social no se centra tanto en la *igualdad de los derechos* para todos los socios: esta cuestión es hoy generalmente aceptada; pero la *igualdad de los bienes materiales perecederos* constituye el núcleo discutible de los bienes sociales.

Todas las teorías de la justicia propenden a la igualdad. De lo que se trata luego es de considerar *cuánta igualdad* los socios desean aceptar, y *qué tipo de igualdad* (solamente formal o legal; o, además, en mayor o menor grado, materializada en bienes o recursos de uso más o menos común, en diversos grados).

“La *libertad y la igualdad* son conceptos que admiten diferentes interpretaciones o concepciones. Que pensemos que la libertad y la igualdad son ideales en conflictos dependerá de la concepción que adoptemos de cada uno de ellos. Podemos construir fácilmente una concepción de la libertad tal que entre en conflicto de forma obvia e inevitable con cualquier concepción admisible de la igualdad. Una concepción anarquista extrema de la libertad, por ejemplo, que estipule que las personas tienen que ser libres para hacer lo que deseen sin que importen las consecuencias para otros, entrará claramente en conflicto con la igualdad como lo haría con cualquier otra meta o ideal políticos. Una sociedad que no prohíba el asesinato, ni el robo, ni andar por el césped cuando se daña la propiedad común no puede ser igualitaria; ni puede ser segura, ni próspera ni poderosa ni agradable.

Podemos construir también una concepción de la libertad que tenga la consecuencia opuesta: la libertad nunca entra en conflicto con la igualdad. Si estipulamos, por ejemplo, que respetar la libertad significa permitir que los ciudadanos actúen de forma que se produzca y se proteja la igualdad entre ellos, entonces será cierto de manera trivial que la libertad y la igualdad no pueden entrar en conflicto”<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> Dworkin, R. *Virtud soberana. La teoría y la práctica de la igualdad*. Barcelona, Paidós, p. 139-140.

9.- La *justicia social* es el ideal común de una sociedad, aquello a lo que aspiran idealmente los socios racionales; pero en la realidad, los socios no son totalmente racionales en sus conductas y elecciones de valores, por lo que en una sociedad conviven realmente grupos de socios con diversos modos de vida y con diversos valores. Estos grupos, no obstante, aceptan más o menos conscientemente que es oportuno, útil y justo, poner la vida y la paz como valor supremo. Con ella es posible seguir ejerciendo la libertad y mejorando un construido ideal de creciente justicia social. La paz entonces, no es un valor último (como pensaba Hobbes y actualmente John Gray<sup>8</sup>), sino un medio para la *justicia social* (la justicia como imparcialidad, que los socios piensan, reflexionan, critican, construyen y reconocen mutuamente, en un largo, heterogéneo y mejorable proceso histórico).

En la realidad social, no se dará nunca posiblemente una única forma de entender la justicia social (en tanto es imparcialidad socio-política, no puede imponerse como un único modelo universal de normas jurídicas, por ejemplo, el victoriano o el norteamericano). El ideal de una justicia social (en tanto que es imparcialidad, termina siendo siempre también político, pues la sociedad requiere una forma de organización política), *el ideal de una constitución justa es siempre algo que hay que elaborar progresivamente*. Jefferson, pensando en la Constitución de Virginia, sugería tener una convención constitucional cada 19 ó 20 años, de modo que cada generación pudiese elegir su propia constitución, dado que una generación de hombres no puede atar a otra<sup>9</sup>. Recordemos que la Constitución, que admite una forma de gobierno democrática, es el mecanismo para que los ciudadanos (con diversidad de valores y estilos de vida) determinen, -mediante un consenso que dé unidad a la sociedad-, los derechos que se reconocen mutuamente como libres e iguales en derechos.

10.- Si bien no hay que confundir la *sociedad civil* (con ciudadanos o socios políticamente organizados mediante un pacto o constitución política), con una *sociedad de beneficencia*, no obstante, ninguna sociedad (deportiva, religiosa, comercial, etc.) deja de ser humana y, por lo mismo, requiere de cierto grado de beneficencia para con los más débiles; pero más que nada se requiere *justicia en la participación* de las acciones sociales, tanto de *producción y acumulación*, como de *reparto* de la riquezas y otros bienes sociales<sup>10</sup>.

Como ya J. Rawls lo hacía presente, los defectos que suelen tener las sociedades suelen ser principalmente: a) fallas lamentables en la financiación de las elecciones políticas que conducen a desequilibrios en las libertades políticas equitativas; b) distribución disparatas de los ingresos y riquezas que luego socavan las oportunidades equitativas en educación, en empleo, en “igualdad económica y social”<sup>11</sup>; c) carencia de elementos constitucionales esenciales para asegurar el tratamiento humano de todos los socios (como, por ejemplo, la salud de los mismos).

Es deseable que una sociedad humana tenga como finalidad el logro del ejercicio tanto de la libertad

---

<sup>8</sup> Cfr. Gray, J. *Las dos caras del liberalismo. Una nueva interpretación de la tolerancia liberal*. Barcelona, Paidós, 2001.

<sup>9</sup> Habermas, J. – Rawls, J. *Debate sobre el liberalismo político*. Barcelona, Paidós, 1998, p. 106, Cfr. p. 114.

<sup>10</sup> Cfr. Landau, M. *Política y participación ciudadana*. Bs. As., Miño y Dávila, 2008.

<sup>11</sup> Habermas, J. – Rawls, J. *Debate sobre el liberalismo político*. Op. Cit., p. 114.



como el de la igualdad, en la justicia distributiva de sus recursos logrados como sociedad. En una sociedad humana, los socios, al asociarse, deben ponerse libremente límites en el ejercicio real de sus libertades. En consecuencia, se imponen dos principios de acción que los poderes gobernantes (ejecutivo, legislativo y judicial) deben vigilar y realizar: el de libertad y el de justa igualdad.

11.- El *principio de libertad* implica que los socios obren libremente hasta tanto no supriman o dañen la libertad en el contexto de la igualdad de bienes y recursos sociales distribuidos: que todos puedan ser igualmente libres y responsables de decidir, hacer y poseer, en las mismas circunstancias y tiempos. La libertad no puede ser ilimitada hasta el punto de dañar la distribución equitativa de los bienes sociales obtenidos: la libertad posee el límite moral de la responsabilidad, el cual debe traducirse en normas jurídicas.

El *principio de justa igualdad* requiere, por su parte, que cada socio pueda obrar y poseer igualmente que los otros, siempre que no dañe la libertad de los otros socios; y se pueda realizar una distribución equitativa de los bienes justamente obtenidos. Por ello, la distribución equitativa de lo logrado en la sociedad, mediante sus cuotas o aportes societarios al Estado, no puede ser una fuente de rapiña. No nos hacemos libremente socios para robar ni para ser robados; sino en vistas a *un bien común análogamente logable* (mediante la producción de bienes) y análogamente distribuible a todos los socios mediante servicios sociales (educación, mantenimiento de los medios de seguridad, de justicia, salud, etc.). *La sociedad civil es una sociedad regida por la justicia social*; por otra parte, no es una sociedad de beneficencia, aunque la beneficencia sea deseable.

#### IV. IGUALDAD Y DESIGUALDAD SOCIAL

12.- En este contexto, se mantiene el lugar legítimo de lo privado y de lo público, sin que uno suprima al otro (por lo que, por ejemplo, el servicio de salud pública no impide el servicio de salud privado).

Ese poder de obrar no siempre se realiza de la misma manera, con los mismos medios, el mismo esfuerzo e inteligencia (aunque idealmente no esté impedido), por lo cual la *sociedad humana ha sido y seguirá siendo el lugar de la igualdad en ciertos aspectos y de la desigualdad en otros*, sin que esto implique imparcialidad, injusticia, o inequidad. No obstante esto, la sociedad civil sigue siendo un lugar relativamente más seguro, más saludable y deseable, que lo que sucedería en su ausencia. Por ello también, es un lugar siempre mejorable para aquellos, y por aquellos que son más desfavorecidos y que constituyen el motor de las aspiraciones de cambio social. Es un fenómeno más bien infrecuente y raro que los bienestantes se preocupen por los que no lo están (a no ser que teman perder sus bienes); por ello, los cambios sociales y los nuevos derechos emergen por las presiones sociales que los indigentes del mundo presentan.

13.- En la realidad social, el concepto de libertad y de igualdad son notablemente complejos cuando se los aplican a situaciones sociales concretas. La libertad y la igualdad son *dos conceptos abstractos*, que reciben numerosos adjetivos que los concretan o limitan: libertad e igualdad política, jurídica, económica, de pensamiento, de expresión, de religión, etc. La libertad e igualdad jurídicas son fácilmente aceptables (todos los

socios son igualmente libres y responsables ante la ley, la cual debe aplicarse de igual manera sin acepción de personas), y parecen ser nociones casi metafísicas; pero la igualdad y libertad *políticas*, al adjetivarse (todos los socios pueden igualmente ejercer el poder social de gobernar, salvo que los mismos socios pongan limitaciones a esta libertad) debe ser expresadas en sus formas de ejercicio, en condiciones históricamente determinadas. La libertad económica de comprar y vender, parece aceptable; pero requiere recaudos históricamente determinados, circunstanciados, respecto de los bienes escasos o necesarios para la vida de los que se asocian, etc. La libertad y la igualdad sociales son, pues, *construcciones históricas*, cambiantes, que empeñan a todos los socios en todos los tiempos; son estándares hechos por los socios y para los socios, directamente en asambleas constitutivas o mediante sus representantes.

14.- El mundo cultural de Occidente se ha quedado sin referentes absolutos, sin verdades últimas. Desde la modernidad, la Cultura Occidental, desconfiando de las verdades formales (que sólo excluyen la contradicción en el pensar y actuar), se volcó a lo empírico: a la búsqueda de las leyes naturales. Esto dio origen a las ciencias modernas. Pero agotado este modelo, el siglo XX sintió la necesidad de encontrar parámetros para convivencia social y política.

Se acentuó, entonces, la percepción de que una sociedad tiene, en su base, las personas y relaciones sociales, morales y políticas. Se requería volver sobre el tema de los valores y de los juicios de valor, sobre los que se puede construir una convivencia.

Se presentaron principalmente tres posibles interpretaciones *subjetivistas*:

a) El emotivismo (que considera que los valores son expresión de la emoción de las personas y de su aceptación emotiva);

b) el prescriptivismo (según el cual el valor de los juicios procede de una autoridad con el poder suficiente para poder prescribir conductas aceptables);

c) el subjetivismo (según el cual los juicios morales responden a las actitudes de los sujetos o de los grupos de sujetos, los cuales buscan la utilidad y finalmente el placer en sus vidas).

Otra mirada considera que, más allá de la inevitable presencia de los sujetos, los valores tienen, además, un fundamento en una realidad que trasciende a los sujetos individuales, lo que hace que los valores puedan considerarse como, al menos en parte, *objetivos*.

15.- Desde el punto de vista político, los valores morales tiene diversas lecturas que se derivan de las arriba mencionadas.

Los *socialismos políticos* postulan que las personas son objetivamente dignas de un derecho *igual y objetivo*; por el hecho de ser personas son el derecho subsistente; son objetivamente la sede de los derechos primeros, más allá de que los demás lo deseen reconocer o bien de que lo desconozcan por intereses subjetivos.

En la concepción opuesta, los *liberalismos* admiten que la persona, en cuanto es sujeto, es libertad individual, sede de los derechos fundamentales y generadora de legítimas o justas desigualdades.

La cuestión, para nosotros importante, se halla en integrar, en una única visión: a) ética (que

reconoce una esfera individual), b) política (que reconoce también una esfera pública), c) concretada en normas jurídicas revisables, la libertad, la igualdad justa y la comunidad (cuya base común da fundamento a la solidaridad entre los socios).

Lo que se critica, por una lado, a los *liberalismos* es la esquizofrenia moral entre lo objetivo y lo subjetivo, que divide al individuo entre las exigencias de la ética pública concretada en normas jurídicas (que tienden generar conductas comunitarias o colectivas), y la persecución de intereses y fines privados (propenso a engendrar conductas individuales). Lo que se critica, por otro lado, a los *socialismos* es la atenuación de lo privado ante lo público, despotenciando el interés en la producción.

Para los autores *comunitaristas*, es imposible pensar en una fundamentación de la justicia solamente en una *objetividad formal*, basada en el principio de no contradicción entre lo que las personas eligen como normas y las conductas a las que luego deben atenerse, lo cual establece lo correcto. Para ellos, lo justo no es lo formalmente correcto, sino que *lo justo está determinado por lo bueno* que hace referencia a la vida material y social; y no solamente a la conducta formalmente adecuada a las leyes

Para la corriente comunitarista, la moral -que sustenta las bases de una sociedad-, se construye a partir de las condiciones materiales de cada una de las sociedades; y no a partir de la consideración de un sujeto racional, desencarnado, fuera de todo tiempo y lugar histórico. Lo justo es una forma de bien, de una moralidad materialmente sustentada<sup>12</sup>.

16.- La toma de posesión de John Rawls ha sido un intento por prescindir de las implicaciones o supuestos filosóficos que pueden tener los derechos sociales y políticos fundamentales. En este caso, la sociedad surge, hipotéticamente del hecho teórico (Rawls escribe una *teoría de la justicia*) por la aceptación de un contrato social; pero este contrato social no es arbitrario ni el resultado de la presión de una u otra parte que tiene el poder o de la negociación entre las partes para evitar males mayores. El pacto social es una toma de posición teóricamente razonable, porque es conveniente a todos, dado el velo de la ignorancia, en la posición original, acerca de cuál será la situación de poder que le toque concretamente en un determinado momento histórico.

17.- Para Rawls, una teoría material de la justicia es inviable. El mundo y la sociedad humana ya existen, y es imposible volver a un origen impoluto. La propuesta de volver al origen de lo que habría sido la humanidad generaría posiblemente más injusticias de las que desea corregir.

Lo realizable es una *gradual mejora de la justicia*, a partir del supuesto de la *racionalidad* de los hombres: esto es lo razonable. Rawls supone que todos los hombres son iguales en cuanto la capacidad de razonar, y que la razón puede prescindir de las influencias de los sentimientos y deseos, sin negarlos. En este sentido, los hombres son supuestamente iguales, como lo había pensado también Kant. En este contexto, Rawls supone el inicio fundacional del contrato social. El contrato social sería, entonces, una conclusión obligada de un correcto uso de la razón, y el que constituye una idea regulativa de la vida social. Por cierto que otros autores estiman que un contrato nunca suscripto, no tiene fuerza vinculante real.

---

<sup>12</sup> Cfr. Bonilla, D. *Introducción* al libro de Dworkin, R. *La comunidad liberal*. Bogotá, Siglo del hombre Editores, 1996, p. 30.

Rawls, sin embargo, lo que desea hacer es una teoría de la justicia; y, al prescindir de las posiciones filosóficas acerca del ser de las cosas, sucesos y personas, hace un *corte epistemológico* respecto de la teoría política con supuestos metafísicos, y desea asumir una actitud razonablemente práctica (y presumiblemente histórica) que no deja, sin embargo, de ser racional y *teóricamente* imparcial, rescatando al final *el ser del contrato social* en un reconocimiento que hacen las personas, de las cosas y sucesos posibles. Pero esta teoría no soluciona la situación de injusticia histórica ya concretada y estructurada en las actuales normas jurídicas.

Es necesario, entonces, reconocer que las personas y las concepciones morales sobre la justicia están en la base de los derechos fundamentales y del pacto social (y este fue el primer intento de Rawls: fundamentar los derechos en la justicia considerada como imparcialidad, lo cual era teóricamente fundar aún el derecho sobre la moral); pero también es necesario advertir que no es suficiente esta base sin un reconocimiento jurídico de la justicia y de los derechos fundamentales, que haga objetivos los derechos morales de las personas o sujetos del Derecho. Este fue el segundo intento de Rawls de fundar el derecho *no ya sobre la moral*, sino en una posición de liberalismo *político*, que no aceptará una base histórica, sino una universalización del derecho por extensión.

## V. LOS DERECHOS FUNDAMENTALES

18.- Desde el punto de vista que en esta investigación se asume, el hombre no puede prescindir de considerarse un ser que conoce, y libremente juzga y valora el ser de las cosas, personas y acontecimientos. Esto hace de la persona humana -de toda persona humana- el *derecho subsistente*, esto es, toda persona es origen y sede del derecho. Ella puede realizar ciertos actos (internos) y acciones (con manifestaciones externas) que no puede ser impedida por las demás, por lo que hace, -por ejemplo vivir y de lo que se necesita para vivir y tener la posesión del propio cuerpo- es justo, no lesivo para sí, ni para los demás.

Existe, pues, en cada una de las personas, el principio de un derecho universalmente válido. Se deduce de ella una concepción razonable de la justicia. Hay derechos primeros universales que tienen su sede en todas las personas<sup>13</sup>, aunque se lograrán en un largo camino histórico de toma de conciencia de los mismos.

---

<sup>13</sup> En este contexto, nadie es persona si no reconoce a los otros como personas e igualmente como posible socio. Una acción económica implica una transacción jurídica y éticamente regulada; pero la relación social implica además la voluntad de los socios puesta en un bien común. Este bien común (el derecho, por ejemplo, en cuanto igual e imparcial norma para todos) no suprime los derechos individuales diversos de las personas particulares (derechos del casado, derecho del soltero, derechos de la mujer, del niño, del anciano, etc.) que aceptan formar parte de una sociedad. “La sociedad es siempre, propiamente hablando, un *medio*, y los individuos, el *fin*” (ROSMINI, A. *Filosofía del diritto*, I, n° 1660). Si el derecho de las personas destruyera el derecho social se tendría un “ultra liberalismo”, una anarquía social; si, por el contrario, el derecho social destruyese el derecho de las personas (derecho que es previo a la constitución del socio, como el derecho a la vida), traería como consecuencia el absolutismo.

Si el hombre considera solo sus derechos y *olvida sus deberes*, cambia la naturaleza del derecho y hace que el sumo derecho sea una suma injuria. El hombre que conoce bien sus derechos conoce también los límites de los mismos y con ello, el modo de hacer uso de sus derechos. (Rosmini, A. *Filosofía della politica*, Milano, Marzorati, 1972, p. 173). Por ello, no es extraño constatar que nuestra sociedad contemporánea que tanto aboga por los derechos humanos, pero olvida los deberes humanos, sea una sociedad con tanta indiferencia por las personas concretas. Cfr. Trigeaud, J.-M. *Droits premiers*. Bordeaux, Bière, 2001. Trigeaud, J.-M. *Justice et Tolérance*. Bordeaux, Bière, 1997. Trigeaud, J. *L'Homme Coupable. Critique d'une Philosophie de la Responsabilité*. Bordeaux, Bière, 1999.

Sólo la libertad puede restringirse en aras de la libertad, esto es, los hombres -al aceptar ser socios en una determinada sociedad- limitan el ejercicio de su libertad y derechos para poder ejercer mejor o más plenamente, con otros, algunos derechos. Esta aceptación no es nunca definitiva, sino que cada generación tiene la oportunidad de reverla y concretarla, teniendo en cuenta derechos emergentes.

En este sentido, el filósofo del Derecho Luigi Ferrajoli, afirma:

“Son «derechos fundamentales» todos aquellos derechos subjetivos que corresponden universalmente a «todos» los seres humanos en cuanto dotados de status de personas, de ciudadanos o personas con capacidad de obrar; entendiéndose por «derecho subjetivo» cualquier expectativa positiva (de prestaciones) o negativa (de no sufrir lesiones) adscrita a un sujeto por una norma jurídica; como presupuesto de idoneidad para ser titular de situaciones jurídicas y/o autor de los actos que son ejercicio de estas”<sup>14</sup>.

19.- Un derecho universal es un derecho imputable a todos por ser personas: éste es al aspecto filosófico (metafísico) de la cuestión; pero esto debe ser también reconocido por las personas históricamente y, en concreto, por los socios -políticamente considerados- de una sociedad, para recibir la forma jurídica de Derecho. La garantía de hecho de esos derechos ha exigido una larga conquista y series de revoluciones en la historia de las sociedades. Desde el punto de vista racional y filosófico, los derechos se imponen a la mente como inalienables (aspecto idealista y socialista de la cuestión); pero su garantía sigue siendo una conquista histórica y concretamente jurídica (aspecto empirista y liberal de la cuestión).

“Si son normativamente de «todos»... estos derechos no son alienables o negociables sino que corresponden, ...a prerrogativas no contingentes e inalterables de sus titulares y a otros tantos límites y vínculos insalvables para todos los poderes, tanto públicos como privados”<sup>15</sup>.

## VI. LA PERSONA EN CUANTO DERECHO MORAL SUBSISTENTE

20.- La concepción de Rawls, teóricamente estructurada, se funda en una *utilidad* -buscando una aceptación práctica- para todos los que se hallan incluidos en el pacto social, bajo el velo (temeroso) de la ignorancia de sus posiciones iniciales; mas el temor y la utilidad no son valores, si no suponen previamente la justicia, radicada en la sede de la persona, origen de las acciones con derecho<sup>16</sup>. Rawls establece una

---

<sup>14</sup> Ferrajoli, Luigi “*Los fundamentos de los derechos fundamentales*”. Madrid, Trotta, 2001, p. 19.

<sup>15</sup> Ferrajoli, L. *Los fundamentos...* Op. Cit., p. 21.

<sup>16</sup> Hay que reconocer que Rawls admite los “derechos individuales que inicialmente las personas se ceden... Éstos son derechos originarios, en el sentido que es aquí donde empezamos, exactamente como podríamos decir que los derechos básicos abarcados en el primer principio de justicia son originarios” (Habermas, J. – Rawls, J. *Debate sobre el liberalismo político*. Op. Cit., p. 121).

esquizofrenia entre la vida ética personal y la justicia política como equidad.

Desde nuestro punto de vista, estimamos más realista partir de *una concepción personalista del derecho*, radicado en la persona humana -en toda persona humana- en cuanto *ella es el derecho subsistente*, que va tomando *conciencia histórica* de sus derechos y deberes. La persona no tiene derecho porque otra persona se lo otorga: yace en ella la raíz moral del derecho que luego puede convertirse en norma jurídica. Si una persona por ser persona tiene derecho y la otra no, entonces se está ubicando el origen del derecho en alguna cualidad como el poder o en algún privilegio históricamente admitido. El análisis de lo que es la persona humana -y en particular, de su libertad- nos lleva a trascender lo que la persona humana es históricamente: la persona es más de lo que manifiesta ser en cada época histórica.

En la persona hay una dignidad metafísica: la posibilidad de un ser más de lo que es; pero sobre todo es ya la sede del derecho. Este derecho es un *bien común de todos y de cada uno*, aunque las normas jurídicas variarán históricamente, en las diversas sociedades. La ética implica siempre la vida de las personas, si bien al construirse como normas imparciales de la justicia social, la ética debe ser *abstracta* respecto de los intereses, gustos y preferencias personales. Si bien no los ignora, prescinde -en su formulación- de las particularidades, algunas de las cuales podrán concretarse en normas jurídicas si los socios logran consenso y mientras lo logran; y la ética parecerá más humana cuanto más universalizable logre ser este consenso.

21.- Todas las posibilidades éticas de las personas están disponibles, pero solo se actúan aquellas que consiguen, a través del tiempo, consenso para una vida buena en la imparcialidad recíproca<sup>17</sup>. De éste modo, *la justicia social es una ética del bien común logrado por consenso*, y convertido en normas jurídicas, sin ignorar los intereses y bienes individuales; y sin ignorar el valor de la verdad, la justicia y bondad objetivas, que quedan como ideales a lograr, en un proceso histórico, mediante el consenso de ciudadanos que se consideran libres y con igual capacidad de decisión para dar el consenso e imponerse mutuamente ciertos límites en el uso de los derechos. La justicia social no resulta ser, pues, un egoísmo individualista camuflado.

22.- La persona está constituida, a la vez, por lo individual y por lo común, sin que un aspecto excluya al otro; por lo metafísico y lo histórico. Antiguamente se estimaba que los hombres eran individuales en sí mismos, pero hijos y hermanos de un mismo Padre (trascendente o metafísico) que los mancomunaba y les daba por igual la posesión de la Tierra, en la cual se concretaba históricamente esta sociedad.

Hoy, bajo la predominante idea de la utilidad individual, instaurada en la Modernidad, *el bien se ha privatizado* y resulta, ya casi por principio, imposible pensar en bienes comunes.

Según Rawls, como bien afirma F. Aranda y otros autores<sup>18</sup>, dado que no se desea admitir un bien natural o de la naturaleza humana, *todo bien ha quedado reducido a lo propio del sujeto* y, por tanto, ha de ser privativo de un individuo particular. Por ello, desde el punto de vista de Rawls, *no puede existir un bien para*

---

<sup>17</sup> Dworkin. R. *Ética privada e igualitarismo político*. Barcelona, Paidós, 1993, p. 66.

<sup>18</sup> Aranda Fraga, F. *Aspectos metaéticos y normativos de la crítica no liberal a la filosofía política de John Rawls* en <http://www.konveergencias.net/fraga111.htm> (12/09/06).

*la comunidad* de los seres humanos, pues esto significaría una imposición heterónoma del bien privado de un sujeto o grupo de éstos al resto de los sujetos autónomos, y tal imposición, según Rawls, resultaría siempre injusta. Por ello la justicia de Rawls queda reducida, en gran parte, a una justicia *política* que trata de establecer una igualdad ante la ley, y ante derechos y bienes básicos (libertades fundamentales, por ejemplo).

23.- El liberalismo de Rawls parece *no aceptar ninguna idea del bien que no esté subordinada a la idea de justicia*; pero ésta incluye tanto la igualdad como la desigualdad si ésta se justifica como ayuda a los menos favorecidos. De todos modos, el liberalismo de Rawls parece terminar negándose a sí mismo, puesto que a pesar de todas sus negativas de aceptar una concepción del bien para el hombre y para la unidad social, existen en su concepción de la justicia -y están claramente presentes en supuestos y dispositivos artificiales, tales como la posición original, el velo de ignorancia, “los bienes primarios, la neutralidad misma de las concepciones del bien, etc.-, determinados contenidos que representan una clara idea asumida del bien, contenidos que penetran de contrabando en la concepción de Rawls y de los que no se da cuenta”, o bien los acepta en tanto y en cuanto entran a formar parte de la decisión política de la mayoría de los socios. Debemos recordar siempre, para no ser mal interpretado, que la concepción final de Rawls es una concepción *política de la justicia*<sup>19</sup>.

24.- Para algunos autores, el principio de la diferencia de Rawls, por el cual se deben aceptar diferencias siempre que éstas favorezcan finalmente a los más necesitados, es considerado como "una obra maestra del conformismo liberal", en cuanto presenta la exigencia de que los más desfavorecidos tengan que aceptar el orden existente, bajo la amenaza de que, de no hacerlo, caerían en peor situación. Esto parece ideológicamente legitimar las desigualdades por la presión del temor<sup>20</sup>. Sabemos que un *proceso ideológico* es aquél que, tras la apariencia de una verdad y de un bien para todos, oculta la utilidad real para algunos, que protegen sus situaciones de privilegio, lo que resulta moralmente inaceptable. Es verdad, sin embargo, que el contractualismo de Rawls, debe ser tomado como una construcción política de la justicia: su liberalismo político es un intento de construir una *justicia política*. No se trata de una justicia parcial o partidaria, sino imparcial, a partir de un pacto social de personas libres y razonables: ese pacto, y desde ese pacto, se podrá luego corregir lo que se estime injusto.

No obstante, la posición de Rawls parece presentarnos ante una opción inevitable: ante dos males, hay que elegir el menor. En realidad, un mal -ni mayor ni menor, en cuanto es una injusticia, o idea de justicia, que no se desea revisar- no es elegible.

25.- En *nuestra posición*, es preferible una teoría de la justicia que tenga en cuenta tanto: a) la

---

<sup>19</sup> Rawls entiende por “político” un marco institucional que prescinde de fundamentaciones metafísicas, dejando en las libertades individuales el tener una u otra concepción del bien o del mal. Lo político es considerado como independiente de las concepciones personales (que no se niegan, pero que quedan reservadas a las consideraciones individuales); y solo dependiente de las decisiones políticas de los socios cuando elaboran y eligen un determinado contrato social.

<sup>20</sup> Cfr. Boyer, "Alain La théorie de la justice de John Rawls", en *Lectures Philosophiques-1-Ethique et Philosophie Politique*. Paris, Ed. Odile Jacob, 1988, p. 52.

libertad, como b) las igualdades y desigualdades justas, y c) la comunidad, en una concepción a la vez moral (con participación de personas individuales con sus propias concepciones de lo que es una buena vida -sean éstas metafísicas o no; religiosas o no religiosas- y derechos personales) y política, con decisiones históricamente logradas por los socios, en un régimen democrático, siempre revisables.

En la realidad social, se puede pensar en un sistema perfecto (perfectismo), sólo como ideal: la realización de una justicia entendida como *igualdad perfecta*, en todos los sentidos (legal, material, etc.) es una utopía que *daña más de lo que soluciona*. Exigirá, además, ser injustos según la condición actual, para ser justo en la condición futura.

Lo factible, con menos daño y mejorando la situación existente, es un *progreso relativo* en el logro de la meta de la justicia social. La realización de la justicia social es *un proceso progresivo, histórico*, lento y no siempre lineal.

No se puede escindir al ciudadano de su comunidad política, ni los intereses privados de los comunitarios, lo metafísico de lo histórico, lo moral de lo político; *ni se puede prescindir ni imponer estas concepciones*, sin dañar al ser humano. Ninguna sociedad humana es pensable sin el mutuo reconocimiento de ciertos valores (bienes) morales comprensivos, incluidos en los márgenes de libertad, la igualdad, de aceptación mutua de las diferencias, de normas mutua de comunicación (valores -derechos y deberes abstractos- que luego políticamente las normas jurídicas definirán y redefinirán históricamente). Estos valores implican derechos y deberes mutuos que constituyen *la base del bien común social*, siempre precarios y siempre en peligro de perecer, si no logra producir un necesario consenso y estabilidad social. Los ciudadanos se construyen sobre las personas, no sin ellas. En ellas, y en su interacción, se halla el origen de los valores fundamentales.

26.- La libertad y la igualdad, aunque se dieran inicialmente, al ponerse en acción tienden a destruirse: la creciente igualdad disminuirá el ejercicio de la libertad; la creciente libertad generará una creciente desigualdad. De aquí que se requiere una constante posibilidad de no prescindir ni de imponer la libertad y la igualdad, para que esta sea justa; y para que aquella pueda seguir siendo libre. La libertad será, entonces, humana, si se emplea para compensar las desigualdades injustas; y la igualdad justa será humana si se la emplea para mantener la libertad: esto es posible solo en el clima de una comunidad o solidaridad moral, social y política tolerante.

El peor enemigo para obtener este logro es la *desconfianza en las instituciones* (por cierto que estas desconfianzas no suelen ser arbitrarias sino generadas por la *corrupción política*: legislativa, judicial, ejecutiva). En especial, la justicia distributiva debe vincular la libertad con la igualdad, mediante esquemas redistributivos, o programas compensatorios<sup>21</sup>. En el siglo XXI, ha crecido la decepción para con los políticos, por su impotencia para planificar el futuro y disminuir las grandes causas de la corrupción. Ante tal situación, el individualismo hipermoderno se ha dedicado a las alegrías privadas y al desinterés<sup>22</sup>.

---

<sup>21</sup> Dworkin. R. *Ética privada e igualitarismo político*. Op. Cit., p. 89.

<sup>22</sup> Cfr. Lipovetsky, Gilles. *La sociedad de la decepción*. Barcelona, Anagrama, 2008. Lipovetsky, Gilles. *Metamorfosis de la cultura liberal. Ética y medios de comunicación, empresa*. Barcelona, Anagrama, 2003.



## VII. EN CONCLUSIÓN: SUPUESTOS DE UNA CONCEPCIÓN DEMOCRÁTICA DE LA EDUCACIÓN

27.- La educación depende de una concepción de la persona y de la sociedad contemporáneamente.

La concepción democrática -tanto de la persona, como de la sociedad,- parece ser la que tiene más posibilidades de respetar las condiciones fundamentales de la personas humanas; en particular la de establecer, discutir y mejorar las concepciones que afectan a la libertad y a los límites que ellas mismas se imponen igualmente.

Ambas -personas y sociedades- se pueden construir y mejorar utilizando el principio de aprender, corrigiendo los errores e injusticias, mediante el principio de la ética del discurso, considerado como un método estructural de intercomunicación, como lo sostienen K.-O. Appel y J. Habermas<sup>23</sup>. «*Sólo pueden pretender validez las normas que encuentran (o podrían encontrar) aceptación por parte de todos los afectados, como participantes en un discurso práctico*». Esta afirmación supone obviamente, por un lado, instituciones sociales y políticas que la hagan viable de hecho; y por otro, personas con aprecio por el valor de la democracia que, en la desigualdad y diferencia de la personas reales, busquen una igualdad que justifique el vivir como socio y construir una sociedad. En una democracia, la libertad de opinión y de expresión o discurso es necesaria pero insuficiente e imposible sin la admisión de *igualdades previas (que implican también medios materiales) que hagan, en la práctica, posible este discurso*. Sin estas igualdades previas, al menos en una realización progresiva, el principio de la ética del discurso permanece en el ámbito de la filosofía idealista.

28.- Por lo tanto, para que la norma sea correcta tienen que haber participado en el diálogo *todos los afectados* por ella, y se tendrá por correcta sólo cuando la mayoría de *los afectados* -y no los más poderosos- la acepten porque satisfacen intereses universalizables. Por tanto, el acuerdo sobre la corrección moral de una norma no puede reducirse a ser sólo un *pacto* de intereses individuales o grupales, fruto de una *negociación con intereses de grupo*; sino un *acuerdo universalizable*, fruto de un diálogo sincero, en el que se busca satisfacer intereses universalizables.

Estamos acostumbrados a tergiversar los términos, de modo que identificamos *diálogo* con *negociación*, y *acuerdo* con *pacto*; y, sin embargo, las negociaciones y los pactos son estratégicos, mientras que los diálogos y los acuerdos son propios de una racionalidad comunicativa. Porque quienes entablan una negociación se contemplan mutuamente como medios para sus fines individuales y buscan, por tanto, instrumentalizarse. Se comportan, entonces, estratégicamente con la mira puesta cada uno de ellos en conseguir su propio beneficio, lo cual suele acontecer a través de un pacto.

29.- Por el contrario, quien entabla un diálogo considera al interlocutor como una persona con la

---

<sup>23</sup> Cfr. Appel, Karl-Otto. *Regarding the Relationship of Morality, Law and Democracy: Point of View on Habermas's 'Philosophy of Law' (1992) from a transcendental-pragmatic* en *INVENIO* (Rosario, Argentina) 2005, n° 15, pp. 11-34. Habermas, J. *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Barcelona, Paidós, 1999.

que merece la pena entenderse para intentar satisfacer intereses comunes e universalizables. Por eso, no intenta tratarle estratégicamente como un medio para sus propios fines; sino respetarle como una persona en sí valiosa, que -como diría Kant- es en sí misma un fin, y con la que se desea llegar a un entendimiento para lograr a un acuerdo que satisfaga intereses universalizables.

Por eso, la persona con altura humana asume una *actitud dialógica*, lo cual implica la idea y el convencimiento -hecho estilo de vida- de admitir un principio de igualdad de trato, de diferencias y de libertad. Esta actitud supone:

1) Que reconoce a las demás personas como diversas, pero también como -en principio- igualmente racionales, interlocutores válidos, con derecho a expresar sus intereses y a defenderlos con argumentos.

2) Que está dispuesta igualmente a expresar sus intereses y a presentar los argumentos que sean necesarios.

3) Que no cree tener ya toda la verdad. Si alguien estima poseer ya la verdad sobre un asunto, entonces los demás son sujetos a los que hay que convencer, no personas con quien dialogar. Un diálogo es bilateral, no unilateral.

4) El diálogo supone una conducta moral: implica que ambas partes tienen derechos, que ambas partes pueden estar equivocadas, o bien, solo una de ellas, por lo que se requiere dialogar expresando las razones de la discusión dialogada.

5) Que está preocupado por encontrar una solución correcta y, por tanto, por entenderse con su interlocutor. «Entenderse» no significa lograr un acuerdo total, pero sí descubrir lo que ya tienen en común.

6) Que sabe que la decisión final, para ser correcta, no tiene que atender a intereses individuales o grupales; sino a *intereses universalizables*, es decir, a aquello que «todos podrían querer», por decirlo con la célebre fórmula del contrato social de los filósofos modernos.

7) Que sabe que las decisiones morales no se toman por mayoría, porque la mayoría es una regla política, sino desde el acuerdo de todos los afectados porque satisface tanto lo justo como los intereses de todos los socios que desean asociarse.

Quien asume esta actitud dialógica muestra con ella que toma en serio la autonomía de las demás personas y la suya propia; le importa atender igualmente los derechos e intereses de todos los miembros -socios- de la sociedad, y lo hace desde la solidaridad tolerante de quien sabe que es hombre y nada de lo humano puede resultarle ajeno<sup>24</sup>.

## VIII. BIBLIOGRAFIA

AMOR, Claudio (Comp.) *Rawls post Rawls*. Bs. As., Prometeo, 2006.

APPLE, M. W. *Educación y poder*. Barcelona, Paidós, 1987.

---

<sup>24</sup> Cfr. CORTINA Adela. “La educación del hombre y del ciudadano” en *Revista Iberoamericana de Educación*, nº 7. Cfr. [weboei@oei.es](mailto:weboei@oei.es)

ARANDA FRAGA, F. *Aspectos metaéticos y normativos de la crítica no liberal a la filosofía política de John Rawls* en <http://www.konveergencias.net/fraga111.htm> (12/09/06).

ARANDA FRAGA, F. *III Simpósio Internacional sobre a Justiça: “Justiça Global e Democracia”* en *Enfoques*, 2004, nº 1, pp. 87-98.

ARANDA FRAGA, F. *John Rawls: el giro contemporáneo de la ética a partir de su teoría de la justicia como imparcialidad* en *Philosophica*, 2000, nº 16, pp. 61-79.

ARANDA FRAGA, F. *La idea de “razón pública” (y su revisión) en el último Rawls* en *Philosophica*, 2003, nº 21, pp. 5-31.

BARROSO, J. “*La autonomía de las escuelas en el contexto de cambios de regulación de las políticas y de la acción educativa: el caso portugués*” en *Revista de Educación*, 2004, núm. 333.

BENHBIB, S. *El ser y el otro*. Barcelona, Gedisa, 2006.

BERTMAN, M. *La ley de la gente de Rawls* en *Revista de Filosofía*, 2003, nº 108, pp. 47-67.

BERTOMEU, María Julia. *Raíces republicanas del mundo moderno: a propósito de Kant*, en BERTOMEU, J; DE FRANCISCO, DOMÉNECH (Comps.). **Republicanismo y democracia**. Buenos Aires, Miño y Dávila, 2005.

BOBBIO, N. *Igualdad y libertad*. Barcelona, Paidós, 1993.

BOBBIO, N. *Liberalismo y democracia*. México, FCE, 1989.

BOLÍVAR, A. “*La escuela pública y los valores en el nuevo siglo*” en *Perspectiva Cep*, 2000, nº 3, 33-54.

BOUCHER, D. – KELLY, P. (Eds.) *The Social Contract from Hobbes to Rawls*. London, Routledge, 1994.

BOVERO, M. *Una gramática de la democracia. Contra el gobierno de los peores*. Madrid, Trotta, 2002.

BOWLES S. Y GINTIS, H. *La instrucción escolar en la América Capitalista*. México, Siglo XXI, 1986.

CASTORIADIS, Cornelius. *L'institution imaginaire de la société*. Paris, Seuil, 1975.

CHERNIAK, Christopher. *Minimal Rationality*. Massachusetts, M.I.T. Press. 1986,

CORTINA, Adela. “*La educación del hombre y del ciudadano*” en *Revista Iberoamericana de Educación*, nº 7, [www.weboei@oei.es](http://www.weboei@oei.es)

CORTINA, Adelina. *Alianza y contrato*. Madrid, Trotta, 2001.

DA SILVEIRA, P. “*Teoría rawlsiana de la estabilidad: consenso por superposición, razón pública y discontinuidad*” en QUESADA, F. (Ed.) *La filosofía política en perspectiva*. Barcelona, Anthropos, 1998.

D'AGOSTINO, Fred. *Incommensurability and Commensuration*, Ashgate, 2003.

DAROS, W. *Los derechos individuales, el contrato original de ciudadanía y la educación según I. Kant* en *Vera Humanitas*. (Universidad La Salle - México) 2007, nº 43, pp. 25-72.

DAROS, W. R. *Enfoque filosófico sobre el contrato social, los derechos privados y la educación en la Modernidad*. Rosario, UCEL, 2008. Editado virtualmente en [www.williamdaros.wordpress.com](http://www.williamdaros.wordpress.com)

DAROS, W. R. *Ética y derecho según Rosmini* en *Rivista Rosminiana*, 1992, F. I, p.15-27.

DAROS, W. R. *La libertad individual, el contrato social y la educación según J. J. Rousseau* en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. 2006, Vol. XLIV, n° 111-132.

DAROS, W. R. *El poder natural como derecho y el contrato social de racional utilidad en Baruch Spinoza*, en revista *Pensamiento* (Madrid), 2008, Vol. 64, n° 239.

DAROS, William – CONTRERAS NIETO, Miguel Ángel – SECCHI Mario. *La percepción social de los derechos del otro*. Toluca (México), Edición conjunta de CUI – UCEL – IUNIR, 2007.

DOMÉNECH, A. *El eclipse de la fraternidad. Un revisión republicana de la tradición socialista*. Barcelona, Crítica, 2004.

DWORKIN, R. *Liberalismo, Constitución y Democracia*. Buenos Aires, La Isla de la Luna, 2003, pp. 18-19.

DWORKIN, R. *Virtud soberana. La teoría y la práctica de la igualdad*. Bs. As-. Paidós, 2003.

GARCÍA RAGGIO, A. *La política en conflicto. Reflexiones en torno a la vida pública y la ciudadanía*. Bs. As., Prometeo, 2004.

GARCÍA, D. *Sobre la posibilidad de pensar la sociedad civil en Intersticios*, 2005, n° 22-23, pp. 13-38.

GARGARELLA, R. *La justicia después de Rawls*. Barcelona, Paidós, 1999.

GIMENO, J. *Educación y convivir en una cultura global. Las exigencias de la ciudadanía*. Madrid, Morata, 2001.

GIMENO, Javier. *El suicidio en el tránsito de la modernidad sólida a la modernidad líquida* en *Estudios filosóficos*, 2009, 58, pp. 57-75.

GOMEZ LLORENTE, L. Y MAYORAL, V. *La escuela pública comunitaria*. Barcelona, Laia, 1981.

GONZÁLEZ GARCÍA, D. *¿Es la concepción de Rawls una utopía?* En *Intersticios*, México, 1996, n° 4, pp. 61-69.

GRAY, J. *Las dos caras del liberalismo. Una nueva interpretación de la tolerancia liberal*. Barcelona, Paidós, 2001.

GUICHOT V. *Democracia, ciudadanía y Educación: Una mirada crítica sobre la obra pedagógica de John Dewey*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2003.

GUTTMAN, A. *La educación democrática: una teoría política de la educación*. Barcelona, Paidós, 2001.

HABERMAS, J. – RAWLS, J. *Debate sobre el liberalismo político*. Barcelona, Paidós, 1998.

HABERMAS, Jürgen. *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*. Bs. As., Paidós, 2003.

HABERMAS, Jürgen. *Faktizität un Geltung*. Frankfurt, Suhrkamp, 1992.

HABERMAS, Jürgen. *La inclusión del otro. Estudio de teoría política*. Barcelona, Paidós, 2004.

HERNÁNDEZ, José. *La política del consenso. Una lectura crítica del “Liberalismo Político” de John Rawls*. Barcelona, Anthropos, 2003.

HESLEP, R. *La educación en democracia. La función moral de la educación en el Estado democrático*. Bs. As., Grupo Editor Latinoamericano, 1993.

HINMAN, Lawrence M. *Ethics: A Pluralistic Approach to Moral Theory*. Harcourt, Brace, 1997.

- HÖFFE, Otfried. *L'État et la Justice. Les problèmes éthiques et politiques dans la philosophie anglosaxonne. John Rawls et Robert Nozick*. Paris, Vrin, 1988.
- IZQUIERDO, L. M. *Rawls contra McIntyre: dos conceptos de sociedad en Estudios filosóficos*, 2005, nº 54, pp. 137-154.
- KOLM, Serge-Christophe. *Modern Theories of Justice*. Cambridge, Mas., MIT Press, 1998.
- KUKATHAS, Chandran. *Rawls: "A Theory of Justice" and Its Critics*. Stanford, Stanford University Press, 1990.
- KYMLICKA, W. "Educación para la ciudadanía" en COLOM, F. (Ed.). *El espejo, el mosaico y el crisol. Modelos políticos para el multiculturalismo*. Barcelona, Anthropos, 2001, pp. 251-282
- KYMLICKA, W. *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal a los derechos de las minorías*. Barcelona, Paidós, 1996.
- LADRIERE, J. – VAN PARIJS, Ph. *Fondement d'une théorie de la justice. Essais critiques sur la philosophie politique de John Rawls*. Lovaina, Edition de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1984.
- LANDAU, M. *Política y participación ciudadana*. Bs. As., Miño y Dávila, 2008.
- LASLETT Peter and Runciman, W. G. (Eds.) *Philosophy, Politics and Society*. New York, Barnes and Noble, 1962, pp. 132-157.
- LAVAL, Ch. *L'école n'est pas une entreprise. Le néolibéralisme à l'assaut de l'enseignement public*. Paris. La Découverte, 2003.
- LIPOVETSKY, Gilles. *La sociedad de la decepción*. Barcelona, Anagrama, 2008.
- LIPOVETSKY, Gilles. *Metamorfosis de la cultura liberal. Ética y medios de comunicación, empresa*. Barcelona, Anagrama, 2003.
- Mac INTYRE, A. *Animales racionales y dependientes*. Barcelona, Paidós, 2001.
- Mac INTYRE, A. *Justicia y racionalidad*. Madrid, EIU, 2001.
- MACHAN, Tibor. *Individuals and Their Rights*. LaSalle, Illinois, Open Court, 1989.
- MARCHART, Oliver. *El pensamiento político posfundacional*. Bs. As., FCE, 2009.
- MARQUES-CARDOSO, C. "La autonomía, los mecanismos de mercado y la democracia local" en *Revista de Educación*, 2004, núm. 333.
- MILLER, D. – SIEDENTOP (Eds.) *The Nature of Political Theory*. Oxford Clarendon Press, 2003.
- MILLER, Fred Jr. *Nature, Justice and Rights in Aristotle's Politics*. Oxford, Clarendon Press, 1997.
- MORALES AGUILERA, P. *Justicia y derechos humanos: posibilidades de una reflexión desde los planteamientos rawlsianos en Convergencias. Revista de ciencias sociales*. (UAMex), 2009, nº 51, pp. 213-235.
- MURPHY, Jeffrie G. (Ed.) *Civil Disobedience and Violence, Basic Problems in Philosophy Series*. Belmont (California), Wadsworth, 1971, pp. 39-52.
- NICKEL, James W. *Making Sense of Human Rights*. Berkeley. University of California Press, 1987.
- NINO, Carlos Santiago. *The Ethics of Human Rights*. Oxford, Clarendon Press, 1991.
- NORMAN, Daniels. *Wide Reflective Equilibrium and theory acceptance in ethics* en *Journal of Philosophy* (1979), Vol. 76, nº 5, pp. 256-282.

- NOZICK, R. *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books, 1974.
- OLAFSON, Frederick A. (Ed.). *Society, Law and Morality. Readings in Social Philosophy from Classical and Contemporary Sources*. Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, 1961, pp. 420-434.
- OLAFSON, Frederick A., (Ed.) *Justice and Social Policy: A Collection of Essays*. Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice-Hall, A Spectrum Book, 1961. pp. 80-107
- OREJUDO PEDROSA, Juan. *El comunitarismo de Taylor frente al liberalismo político de Rawls: la justicia liberal frente al multiculturalismo* en *Revista de Filosofía* (México), 2008, n° 121, pp. 83-104.
- PANGLE, Thomas L. *The Spirit of Modern Republicanism: The Moral Vision of the American Founders and the Philosophy of Locke*. Chicago, University of Chicago Press, 1988.
- PEREIRA, G. "Virtudes cívicas procedimentales, democracia participativa y educación ciudadana" en *Areté. Revista de Filosofía* (Perú) 2004, n° 2, pp. 243-281.
- PÉREZ GÓMEZ, Ángel. *La cultura escolar en la sociedad neoliberal*. Madrid, Morata, 1998.
- PÉREZ TAPIAS, J. *Educación democrática y ciudadanía intercultural: Cambios educativos en época de globalización*. Córdoba (Argentina), III Congreso Nacional de Educación, 2002.
- PÉREZ-ARGOTE AGUIRRE, J. *Educación y socialización en la modernidad líquida* en *Estudios filosóficos*, 2009, 58, pp. 93-106.
- PETTIT, Phillip. *Republicanism*. Barcelona, Paidós, 1997.
- PÖGGE, Tomas. *Realizing Rawls*. Ithaca, Cornell University Press, 1990.
- POSTMANN, N *El fin de la educación. Una nueva definición del valor de la escuela*. Barcelona, Octaedro, 1999.
- PUIG, J. y MARTÍNEZ, M. *Educación moral y democracia*. Barcelona, Laertes, 1989.
- RAWLS, J. "L'idée d'un consensus par recoupement" en *Revue de métaphysique et de moral*, (Paris), Enero-Marzo, 1988, n° 1.
- RAWLS, John. "A Kantian Conception of Equality" in *Cambridge Review* [London] (February 1975), n° 96, pp. 94-99.
- RAWLS, John. "Distributive Justice: Some Addenda" in *Natural Law Forum* (1968), n° 13, pp. 51-71.
- RAWLS, John. "Fairness to Goodness" in *Philosophical Review* (October 1975), Vol. 84, n° 4, pp. 536-554.
- RAWLS, John. "Giustizia distributiva" in Ferrera Maurizio and Gastaldo, Piero (Eds.) *Le Ragioni della Giustizia, Biblioteca della libertà*, 1977, n° 65/66, pp. 45-80.
- RAWLS, John. "Justice as Fairness" en *Journal of Philosophy* (October 24, 1957), Vol. 54, n° 22, pp. 653-662.
- RAWLS, John. "Justice as Fairness: Political not Metaphysical" in *Philosophy & Public Affairs* (Summer 1985), Vol. 14, n° 3, pp. 223-251.
- RAWLS, John. "Justice as Reciprocity" in Gorovitz, Samuel (Ed.) *Utilitarianism: John Stuart Mill: With Critical Essays*. New York, Bobbs-Merrill, 1971, pp. 242-268.
- RAWLS, John. "Reconciliation through the Public Use of Reason" in *Journal of Philosophy* (March

1995), Vol. 92, n° 3, pp. 132-180.

RAWLS, John. "Reply to Alexander and Musgrave" in *Quarterly Journal of Economics* (November 1974), Vol. 88, n° 4, pp. 633-655.

RAWLS, John. "The Basic Liberties and Their Priority" in McMurrin, Sterling M. (Ed.) *The Tanner Lectures on Human Values, III (1982)*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1982, pp. 1-87. Versión castellana: *Sobre las libertades*. Barcelona, Paidós, 1990.

RAWLS, John. "The Basic Structure as Subject" in *American Philosophical Quarterly* (April 1977), Vol. 14, n° 2, pp. 159-165.

RAWLS, John. "The Domain of the Political and Overlapping Consensus" in *New York University Law Review* (May 1989), Vol. 64, n° 2, pp. 233-255.

RAWLS, John. "The Idea of an Overlapping Consensus" in *Oxford Journal for Legal Studies* (Spring 1987), Vol. 7, n° 1, pp. 1-25.

RAWLS, John. "The Independence of Moral Theory" in *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* (November 1975), n° 48, pp. 5-22.

RAWLS, John. "The Priority of Right and Ideas of the Good" in *Philosophy & Public Affairs* (Fall 1988), Vol. 17, n° 4, pp. 251-276.

RAWLS, John. "Two Concepts of Rules" in *Philosophical Review* (January 1955), Vol. 64, n° 1, pp. 3-32.

RAWLS, John. "Review of A. Vilhelm Lundstedt's 'Legal Thinking Revised'". *Cornell Law Quarterly* (1959), Vol. 44, p. 169.

RAWLS, John. "Review of Richard B. Brandt, ed. 'Social Justice'" (1962) en *Philosophical Review* (July 1965), Vol. 74, n° 3, pp. 406-409.

RAWLS, John. "The Sense of Justice" in *Philosophical Review* (July 1963), Vol. 72, n° 3, pp. 281-305.

RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Cambridge, Harvard University Press, 1999. Última edición revisada 2001.

RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Cambridge, Massachusetts: Belknap Press of Harvard University Press, 1971. En castellano: *Teoría de la justicia*. Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1979.

RAWLS, John. *Collected Papers*. Cambridge, Harvard University Press, 1999, edited by Samuel Freeman.

RAWLS, John. *Justice as Fairness: A Restatement*. Cambridge, Harvard University Press, 2001, edited by Erin Kelly. Versión castellana: *La justicia como equidad. Una reformulación*. Barcelona, Paidós, 2004.

RAWLS, John. *Lectures on the History of Moral Philosophy*. Cambridge, Harvard University Press, 2000, edited by Barbara Herman.

RAWLS, John. *Political Liberalism*. New York, Columbia University Press, 1993. Versión castellana: *Liberalismo político*. México, FCE, 2003.

RAWLS, John. Review of Axel Hägerstrom's *Inquiries into the Nature of Law and Morals* en *Mind* (July 1955), Vol. 64 n° 255, pp. 421-422.

RAWLS, John. Review of Raymond Klibansky, ed., *Philosophy in Mid-Century: A Survey*. *Philosophical*

*Review* (January 1961), 70(1): 131-132.

RAWLS, John. *The Law of People*. Cambridge, Harvard University Press, 2001. Versión castellana: *El derecho de gentes y "una revisión del idea de razón pública"*. Barcelona, Paidós, 2001.

REATH, Andrews; KORSGAARD, Christine M.; and HERMAN Barbara, (Eds.). *Reclaiming the History of Ethics: Essays for John Rawls*. Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

RICCI, D. *The Tragedy of Political Science*. New Haven (Conn.) Yale University Press, 2004.

RODILLA (E.) *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*. Madrid, Tecnos, 1986.

RODRÍGUEZ ZEPEDA, Jesús. *La política del consenso . Una lectura crítica de "El liberalismo político" de John Rawls*. Barcelona, Anthropos, 2003.

ROQUETA, C. (Comp.) *Identidad y lazo social*. Bs. As., Gramma, 2004.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre economía política*. Bs. As., Quadrata, 2003.

SANDEL, Michael. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge University Press, 1982.

SANTOS PÉREZ, L. *Libertad e igualdad*. Bogotá, Universidad Externado de Colombia, 2005.

SARTORI, G. *Teoría de la democracia*. Madrid, Alianza, 1998.

SEN, Amartya. *Desarrollo y libertad*. Bs. As., Planeta, 2000.

SEN, Amartya. *Primero la gente. Una mirada desde la ética del desarrollo*. Bilbao, Universidad de Deusto, 2008.

SLAVOJ ZIZEK. *Sobre la violencia*. Bs. As., Paidós, 2009.

SORJ, B. *La democracia inesperada*. Bs. As., Prometeo, 2005.

TALISSE, Robert B. *On Rawls*. Pacific Grove, Duxbury, 2000.

TRIGEAUD, J.-M. *Droits Premiers*. Bordeaux, Bière, 2001.

TRIGEAUD, J.-M. *Justice et Tolérance*. Bordeaux, Bière, 1997.

TRILLA, J. *El profesor y los valores controvertidos*. Barcelona, Paidós, 1992.

VALLADOLID BUENO, T. *Por una justicia posttotalitaria*. Barcelona, Anthropos, 2005.



**W. R. Daros** reside actualmente en Rosario, Argentina. Es ítalo-argentino, profesor en Letras (Córdoba), licenciado y doctorado en Filosofía (Rosario). Ha cursado además, durante varios años, y se ha graduado también en Italia (Roma), donde ha realizado y presentado trabajos de investigación filosófica (Stresa).

Actualmente es docente de filosofía (cátedra Humanística, en IUNIR), e investigador principal, -con sede en la *Universidad del Centro Educativo Latinoamericano (UCEL)*-, del *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)*, aplicando sus investigaciones preferentemente al ámbito de la filosofía de la educación. Forma parte, además, del Comité de Pares de la Comisión Nacional de Evaluación y Acreditación Universitaria (CONEAU) y de la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica (ANPCyT) del Ministerio de Cultura y Educación.

Ha publicado numerosos libros y artículos sobre filosofía y educación en revistas especializadas de América y Europa. En mérito a sus escritos ha recibido Medalla de Oro de la Universidad Estatal de Génova (D.I.S.S.P.P.E).

**Dirección postal:** Amenábar 1238 - 2000 Rosario, Argentina

**E-mail:** [daroswr@yahoo.es](mailto:daroswr@yahoo.es)