

Cla•De•Ma/Derecho

Colección dirigida por
Ernesto Garzón Valdés y Jorge Malem Seña

En la actualidad, la filosofía del derecho ya no es un discurso hermético y reservado a los especialistas de cada una de sus parcelas. Además, las modernas herramientas de análisis no sólo abren nuevos accesos metodológicos a los juristas mismos, sino que inciden también en cuestiones que afectan las responsabilidades acerca de nuestra civilización, como son las transgresiones de los derechos humanos o la desproporción entre el crecimiento de la riqueza y su necesaria distribución. La colección pretende contribuir al debate que se está desarrollando en la Filosofía del derecho en el ámbito de la lengua castellana con la publicación de obras y recopilaciones de ensayos de autores internacionales cuyos planteamientos merecen una mayor difusión en nuestra área cultural. La intención es ofrecer un panorama lo más amplio posible y dar preferencia a propuestas abiertas a la discusión teórica más que presentar soluciones definitivas.

A. AARNIO, E. GARZÓN
VALDÉS, J. UUSTALO
compiladores

La normatividad del derecho

CARLOS SANTIAGO NINO

La constitución de la democracia deliberativa

RODOLFO VÁZQUEZ
compilador

Derecho y moral

OWEN FISS
DENNIS F. THOMPSON

La ironía de la libertad de expresión

La ética política y el ejercicio de cargos públicos

DAVID LYONS

Aspectos morales de la teoría jurídica

J. G. RIDDALL

Teoría del derecho

HILARY PUTNAM

El pragmatismo: un debate abierto

RICCARDO GUASTINI

Distinguiendo

Estudios de teoría y metateoría del derecho

J. L. MACKIE

Ética

La invención de lo bueno y lo malo

BRUCE ACKERMAN

La política del diálogo liberal

JEAN PIERRE DUPUY

El sacrificio y la envidia

El liberalismo frente a la justicia social

DAVID GAUTHIER

La moral por acuerdo

BRIAN BARRY

Teorías de la justicia

ROBERT A. DAHL

Después de la revolución

La autoridad en las sociedades democráticas

Justicia local

JON ELSTER

RONALD DWORKIN

El imperio de la justicia

EL LIBERALISMO Y LOS LÍMITES DE LA JUSTICIA

Michael J. Sandel

Traducción: María Luz Melon

gedisa
editorial

Quintal Interca S.
Santiago, 18. II. 2005.-

pende en sí de que las partes en la posición original tengan un derecho antecedente sobre el total de los atributos naturales, ya que incluso aunque las partes en la posición original razonaran, por una cuestión de prudencia racional, de la manera en que Rawls alega que lo harían, no resulta inmediatamente claro, en ausencia de un derecho social anterior, por qué su elección colectiva debería determinar la distribución justa de estos atributos. Esto nos lleva al tema de la justificación y a la pregunta de cómo sirve el argumento de la posición original para justificar los principios que surgen como resultado. Si el derecho de la sociedad a la distribución del acervo natural pudiera demostrarse como un producto del acuerdo original en lugar de su premisa, Rawls habría resuelto la indiferencia a favor del principio de diferencia sin tener que atribuir a la totalidad de la sociedad un derecho antecedente basado en el mérito. Por otra parte, si la noción de acervo común resultara un presupuesto del acuerdo original, Rawls podría superar la indiferencia solamente basándose en forma implícita en un postulado de mérito social, y por lo tanto basándose en que un sujeto de la posesión más amplio, presumiblemente la comunidad, poseería los propios atributos que llevamos individualmente. Una vez más una dimensión intersubjetiva irrumpiría en el proyecto individualista de Rawls. Aunque tal resultado causaría considerable daño a la ética deontológica que Rawls intenta defender, trataré de demostrar que es inevitable en su versión de la teoría del contrato.

III

Teoría contractualista y justificación

La evaluación de la validez del principio de diferencia nos conduce en última instancia a la cuestión de la justificación, y en particular a la cuestión de por qué la posición original ofrece una manera adecuada de pensamiento sobre la justicia. Aunque asumieramos hipotéticamente que las partes en la posición original elegirían realmente los principios que Rawls afirma que elegirían, ¿por qué es ésta una razón para creer que esos principios son justos? Rawls postula que los principios de la justicia son aquellos que «las personas libres y racionales interesadas en promover sus propios intereses aceptarían en una posición inicial de igualdad» (28), y que la posición original es «el *status quo* inicial apropiado que asegura que los acuerdos fundamentales alcanzados en ella sean imparciales» (35). «Así entendida, la cuestión de la justificación se resuelve elaborando un problema de deliberación: tenemos que averiguar qué principios sería racional adoptar dada la situación contractual. Esto conecta la teoría de la justicia con la teoría de la elección racional» (35).

Pero no resulta claro de qué manera la posición original confiere una condición moral a los resultados de un ejercicio de elección racional, ni resulta obvio en qué consiste la base de la justificación del argumento de la posición original. La cuestión de la justificación se ve complicada por el hecho de que Rawls parece apoyarse simultáneamente en dos formas diferentes de justificación; la primera apela al método del equilibrio reflexivo, y la segunda a la tradición del contrato social.

Separar los papeles que ambas juegan plantea ciertas dificultades (Lyons, *Reading Rawls*, 141/68).

Por el momento, sin embargo, dejaremos a un lado estas dificultades a fin de concentrar nuestra atención en el aspecto contractualista de la justicia como imparcialidad. En tanto los principios de la justicia dependen para su justificación de una apelación contractualista, ¿en qué consiste la fuerza moral de este argumento? La exploración de esta cuestión debería brindarnos un nuevo control de la coherencia interna de la concepción de Rawls, y de la articulación entre la teoría de la justicia y su teoría de la persona relacionada. Trataré de demostrar que el argumento basado en la posición original puede verse como una justificación de sus resultados solamente a un coste considerable para ciertos supuestos voluntaristas e individualistas que resultan centrales para el proyecto deontológico.

La moralidad del contrato

Rawls ubica su teoría de la justicia en la tradición de la teoría del contrato social que se remonta a Locke, Rousseau y Kant. La «idea directriz» es que los principios de la justicia son el objeto de un acuerdo original. «Así pues hemos de imaginarnos que aquellos que se entregan a la cooperación social eligen, en un acto conjunto, los principios que han de asignar los derechos y deberes básicos y determinar la división de los beneficios sociales» (28). En el diseño de un contrato social «un grupo de personas tiene que decidir de una vez y para siempre lo que para ellas significará justo o injusto», y los principios que eligen «habrán de regular toda la crítica y reforma subsecuente de las instituciones» (29-30). En este sentido, el contrato original parecería una especie de contrato jurídico.

Pero para Rawls, como para algunos de sus predecesores contractualistas, el acuerdo original no se trata de un verdadero contrato histórico, sino de uno hipotético (30). Su validez no depende de términos que en realidad se hayan acordado, sino de la idea de que *hubieran* sido acordados bajo las condiciones hipotéticas requeridas. De hecho, el contrato social hi-

potético de Rawls es incluso más ficticio que la mayoría. No solamente su contrato nunca se dio en realidad; se imagina que tiene lugar entre una clase de seres que nunca existieron, seres afectados por el tipo de compleja amnesia necesaria para el velo de la ignorancia. En este sentido, la teoría de Rawls es doblemente hipotética. Imagina un hecho que nunca se realizó realmente con respecto a una clase de seres que nunca existieron en realidad.

Pero esto parecería afectar a la analogía moral que aporta mucha de su fuerza intuitiva a la teoría del contrato. Una vez que el contrato social se vuelve hipotético, el acuerdo original ya no es un contrato jurídico, sino sólo un contrato que *podría* haber sido jurídico pero que nunca lo fue. Y como afirmó Ronald Dworkin: «Un contrato hipotético no es un pálido reflejo de un contrato real; no es en absoluto un contrato» (1977a: 17-18). ¿Cómo puede entonces servir para justificar los principios que se derivan de él, o para certificar su categoría de principios de la *justicia*?

Para responder a esta pregunta, podemos comenzar por abordar una cuestión más sencilla, e investigar la fuerza moral de los contratos y acuerdos en general. Una vez que lleguemos a una conclusión sobre cómo funciona la justificación en los contratos verdaderos, podremos ver más claramente cómo funciona en el caso de los hipotéticos.

Cuando dos personas llegan a un acuerdo podemos típicamente evaluar su justicia desde dos puntos de vista. Podemos preguntarnos sobre las condiciones en las que se realizó el acuerdo, o sea, si las partes obraron en libertad o bajo coacción, o podemos preguntarnos sobre los términos del acuerdo, es decir, si ambas partes recibieron una porción justa. Aunque estas dos consideraciones pueden bien estar relacionadas, no son en absoluto idénticas, y excluyendo algún supuesto filosófico especial que consideraremos más tarde, no pueden normalmente ser reducidas una a la otra. En términos prácticos, es más probable que un contrato acordado libremente contenga términos justos, y un intercambio (substancialmente) justo puede bien sugerir un contrato libre y no uno donde hubo coerción, pero no hay una conexión necesaria en ningún sentido.

De cualquier acuerdo contractual, no importa cuán libre sea éste, siempre es inteligible y a menudo razonable formular la siguiente pregunta: «¿Pero es *justo* lo que se acordó?», y

esta pregunta no puede traducirse meramente como la pregunta tautológica: «¿Pero lo que se acordó es lo que se acordó?». Lo que lo *hace* justo no es solamente que haya sido acordado, sino que ésta es otra cuestión.

En forma similar, una transacción o acuerdo, no importa cuán justa sea, está abierta en principio a la siguiente pregunta: «¿Pero fue acordado libremente, este acuerdo justo?», y esta pregunta no puede reducirse a la pregunta tautológica: «¿Pero este acuerdo justo es un acuerdo justo?». Lo que *hace* libre a una transacción no es que haya terminado en forma justa; ser tratados en forma justa ni nos hace libres ni implica que seamos libres. Ésta, también, es otra cuestión.

La distinción entre estos dos tipos de preguntas sugiere que podemos concebir a la moralidad de un contrato como consistente en dos ideales relacionados pero separables. Uno es el ideal de la autonomía, que percibe al contrato como un contrato entre voluntades, cuya moralidad consiste en el carácter voluntario de la transacción. El otro es el ideal de reciprocidad, que ve al contrato como un instrumento de beneficio mutuo, cuya moralidad depende de la justicia subyacente del intercambio.¹³

Cada ideal sugiere una base diferente para la obligación contractual. Desde el punto de vista de la autonomía, la fuerza moral del contrato se deriva del hecho de su acuerdo voluntario; cuando concluyo libremente un acuerdo, estoy obligado por sus términos, cualesquiera sean éstos. Ya sea que sus cláusulas sean justas o injustas, favorables o severas, yo «me las busqué», y el hecho de que sean impuestas voluntariamente brinda al menos una razón por la que estoy obligado a cumplirlas.

El ideal de reciprocidad, por otra parte, deriva la obligación contractual de los beneficios mutuos de los acuerdos cooperativos. Mientras que la autonomía apunta al contrato mismo como la fuente de las obligaciones, la reciprocidad se concentra *a través* del contrato en un requisito dado por el trasfondo moral de cumplir con los acuerdos justos, y por lo tanto implica un principio moral independiente por el cual puede evaluarse la justicia de un intercambio. En el caso de la reciprocidad, el énfasis no está tanto en el hecho del contrato como en

13. En las obras de Fried (1981) y Atiyah (1979) se encontrarán argumentos valiosos sobre los fundamentos morales del derecho contractual, que enfatizan los ideales de autonomía y reciprocidad respectivamente.

los beneficios de los que disfruto; los contratos son obligatorios no porque se concluyen libremente sino porque (o en tanto que) tienden a producir resultados que son justos.

En esta explicación de la obligación, podemos ver que cada ideal destaca lo moralmente incompleto del otro. Desde el punto de vista de la autonomía, mis obligaciones están limitadas a aquéllas que contraigo voluntariamente, pero esto puede incluir cláusulas onerosas o demasiado severas. Desde el punto de vista de la reciprocidad, los acuerdos rigurosos tienen menor fuerza obligatoria, pero por otra parte, se desdibujan la necesidad del consentimiento, y puedo estar obligado en virtud de beneficios que no deseo o dependencias más allá de mi control. En el primer caso puedo estar obligado por términos que resultan injustos; en el segundo puedo estarlo en maneras que no elegí.

Finalmente, cada explicación de las obligaciones contractuales relaciona al contrato con su justificación de maneras diferentes: Dentro del ideal de la autonomía, el contrato *imparte* la justificación; en tanto sea libre, el proceso mismo sirve para justificar el resultado, «cuquiera que sea este». Dentro del ideal de reciprocidad, por el contrario, el contrato *se aproxima* a la justicia en lugar de *conferirla*; el proceso es instrumental para un resultado justo, y no definitorio de éste. En el primer caso, un resultado justo se define como derivado de un proceso que es libre; en el segundo, un proceso libre es simplemente un medio de llegar a un resultado que es (independientemente) justo.

A diferencia de las obligaciones contraídas voluntariamente, las obligaciones que surgen del ideal de reciprocidad deben presuponer algún criterio de justicia independiente del contrato, alguna manera en que pueda evaluarse la justicia objetiva de un intercambio. Tales obligaciones por lo tanto no son contractuales en el sentido estricto de que el contrato crea la obligación, sino en el sentido epistémico o heurístico limitado de que el contrato ayuda a identificar o aclarar una obligación que ya existía (Atiyah 1979: 143-6). Una consecuencia de esta característica de las obligaciones basadas en el beneficio es que la celebración del contrato no es esencial para la existencia de la obligación. Al menos en principio, pueden existir maneras de identificar tales obligaciones sin recurrir al contrato.

Aquellas obligaciones que surgen del ideal de autonomía, sin embargo, no presumen ninguna calidad de justicia intrín-

seca a ciertos resultados que pueda, incluso en principio, identificarse independientemente del proceso que las produce, o antecederentemente. Con este tipo de obligaciones no puede identificarse ningún resultado como justo sin referencia al procedimiento que de hecho se verificó. Lo que es justo no puede conocerse directamente, porque es por definición el producto de un proceso de cierto tipo; no puede conocerse directamente porque debe ser creado, y hasta que es creado no puede conocerse.

Las maneras contrapuestas en que ambos ideales relacionan al contrato con su justificación pueden ilustrarse a partir de la distinción que hace Rawls entre la justicia procesal pura y la justicia procesal perfecta (o imperfecta). En el caso de la justicia procesal pura «no hay un criterio independiente para el resultado correcto, en su lugar existe un procedimiento correcto o imparcial tal que el resultado sea igualmente correcto o imparcial, sea el que fuere, siempre y cuando se haya observado debidamente el procedimiento» (109). En el caso de la justicia procesal perfecta o imperfecta, por otra parte, «existe una norma independiente para decidir el resultado que es justo» y la cuestión reside simplemente en establecer si es posible encontrar un procedimiento que garantice este resultado (108).

Ahora bien, en tanto un contrato plasma el ideal de autonomía, se aproxima al caso de la justicia procesal pura, en el cual el resultado es justo, sea el que fuere, en virtud del contrato que lo produce. Dentro del ideal de reciprocidad, un contrato es un caso de justicia procesal imperfecta, que de hecho intenta aproximarse a una norma de justicia definida independientemente. Como señala Rawls: «Un rasgo característico de la justicia procesal pura es que el procedimiento para determinar el resultado justo tiene que ser efectivamente observado: ya que en estos casos no existe un criterio independiente por referencia al cual se pueda saber que un determinado resultado es justo. [...] Un procedimiento imparcial *hace imparcial* al resultado sólo cuando es efectivamente observado» [Los subrayados son míos] (109).

La respuesta, entonces, a nuestra pregunta preliminar de cómo se justifican los contratos reales parece ser: «De forma incompleta». Como lo atestigua la coherencia no trivial de la «otra cuestión» («¿Pero es *justo* lo que se acordó?»), los contratos reales no son instrumentos morales autosuficientes sino

que presuponan un trasfondo moral preexistente a la luz de la cual pueden calificarse y evaluarse las obligaciones que surgen de ellos. Aunque puede ser justo, en ciertas circunstancias, obligar a una persona por los términos de su acuerdo anterior, no se deriva necesariamente de su acuerdo que los términos en sí sean justos. El sentido común sugiere varias razones por las cuales, en la práctica, los contratos reales pueden arrojar resultados injustos: una o todas las partes pueden ser coaccionados o sufrir otro tipo de desventaja debido a una posición negociadora desfavorable; o ser víctimas de engaño o de error sobre el valor de las cosas objeto del intercambio, o no tener claras sus propias necesidades e intereses. Pero incluso aunque un contrato no tenga resultados injustos (como por ejemplo cuando se compensan los efectos de tales factores), y aunque la imparcialidad del contrato suministre una razón para su cumplimiento, no puede asumirse que lo que lo *hace* justo es el hecho de que ha sido acordado. Los contratos reales son típicamente casos de justicia procesal imperfecta: la justicia procesal pura aparece raramente, o nunca, en el mundo real.

Contratos y argumentos contractualistas

Rawls probablemente no estaría en desacuerdo con esta formulación. A pesar de la base contractualista de su teoría, no supone que el mero hecho de que exista un acuerdo sea la prueba de su imparcialidad, o que los contratos reales sean instrumentos morales autosuficientes que justifican sus propios resultados, ni que las obligaciones contraídas voluntariamente sean inmunes a la crítica desde el punto de vista de principios de justicia preexistentes. La comprensión del sentido en que la teoría de Rawls no se basa en la noción de contrato como un instrumento de justificación es esencial para la comprensión del sentido en que efectivamente lo hace.

El primer tema a destacar al respecto es que el acuerdo en la posición original no da lugar a obligaciones (al menos no directamente) sino a principios de la justicia. Los principios de la justicia incluyen principios de dos tipos: los «principios para instituciones», que se aplican a la estructura básica de la sociedad, y los «principios para individuos», que formulan los de-

beres y obligaciones de las personas con respecto a las instituciones y entre sí. Los primeros definen qué hace que una institución o una práctica social sean justas, mientras que los segundos especifican los términos en que los individuos están obligados a regirse por ellas.

Los principios para individuos especifican dos maneras diferentes en que las personas están obligadas: como una cuestión de deber natural o de obligación. Los deberes naturales son aquellas demandas morales que se aplican a las personas más allá de su consentimiento, tales como el deber de ayudar a quien lo necesita, no ser cruel, ser justo, etc. Tales deberes son «naturales» en el sentido de que no están vinculados con ninguna institución o acuerdo social en particular, sino que se deben a todos los seres humanos en general (138).

Las obligaciones, por el contrario, describen aquellos vínculos morales que constituimos voluntariamente, ya sea por contrato, por promesa o por otra manifestación del consentimiento. Las obligaciones del cargo público al que se accede voluntariamente constituyen un ejemplo. Pero incluso en el caso de las obligaciones, el consentimiento no es suficiente para crear un vínculo. Otra condición es que la institución o práctica sobre la que se acuerda deben ser justas (o casi justas) es decir, de acuerdo con los dos principios de la justicia. Rawls destaca que, más allá de su dimensión voluntaria, nuestras obligaciones reales no nacen nunca únicamente del consentimiento, sino que inevitablemente presuponen un trasfondo moral antecedente, derivado independientemente, a la luz del cual es siempre posible preguntarse si uno *debió* haber consentido o no.

Las obligaciones [se producen] sólo si son satisfechas ciertas condiciones básicas. El aceptar, o consentir, instituciones claramente injustas no da lugar a obligación alguna. Es una creencia general que las promesas opresivas [son nulas] *ab initio*. Pero, de un modo similar, los acuerdos sociales injustos son, en sí mismos, un tipo de extorsión, o de violencia, y el consentirlos no es obligatorio. (383)

En particular, no es posible tener obligaciones frente a formas de gobierno autocráticas y arbitrarias. En tales casos no existe el trasfondo necesario para que surjan obligaciones consensuales u otros actos, aunque se expresen así. Los vínculos obligatorios presuponen instituciones justas o, al menos, que sean razonablemente justas, dadas las circunstancias. (135-136)

Incluso las promesas no pueden por sí mismas dar lugar a obligaciones. Rawls distingue entre la regla de la promesa y el principio de fidelidad, y argumenta que la obligación de mantener una promesa no es una consecuencia de la promesa, sino de un principio moral antecedente a la promesa, que se deriva de la teoría de la justicia. «Es esencial, como he dicho antes, distinguir entre la regla de prometer y el principio de fidelidad. La regla es simplemente un convenio constitutivo, mientras que el principio de fidelidad es un principio moral, una consecuencia del principio de imparcialidad. [...] La obligación de mantener una promesa es una consecuencia del principio de fidelidad» (386-387). Como práctica constitutiva o convención, la regla de la promesa es análoga a las reglas legales, o a las reglas de un juego; el que sean o no justas es siempre una cuestión que no puede responderse sin recurso a una norma moral independiente de la práctica. «Hay muchas diferencias en las promesas del mismo modo que las hay en la ley de contratos. El que esta práctica [...] sea justa, ha de ser determinado por los principios de la justicia» (386).

Estrictamente hablando, no son las *promesas* las que obligan, sino el principio de fidelidad que nos obliga a cumplir (algunas de) nuestras promesas, y este principio se deriva de la posición original.

Incluso la regla de hacer promesas no da lugar por sí misma a una obligación moral. Para considerar las obligaciones fiduciarias, hemos de tomar como premisa el principio de la imparcialidad. Así, de acuerdo con la mayoría de las teorías éticas, la justicia como imparcialidad sostiene que los deberes naturales y las obligaciones se producen en virtud de principios éticos. Estos principios son aquellos que serían elegidos en la posición original. (388-389)

Pero si Rawls no toma los contratos o promesas reales como obligatorios, al menos no en sí mismos, ¿en qué sentido es contractualista su teoría? Es importante hacer una distinción entre el papel del consentimiento en la vida real y su papel en la posición original. Aunque el consentimiento es decisivo en nuestra posición original, juega un papel menos central en nuestros deberes y obligaciones reales. A pesar de su derivación contractualista, los deberes naturales se aplican sin referencia a nuestros actos voluntarios, y el consentimiento que requieren

las obligaciones es en todo caso diferente del consentimiento al que se refiere la posición original.

Así, aún cuando los principios del deber natural se deriven de un punto de vista contractualista, no presuponen un acto de consentimiento, expreso o tácito, más aún, ni siquiera presuponen un acto voluntario para poder aplicarlos. Estos principios para las personas, así como los principios para las instituciones, son los que se reconocerían en la posición original. Estos principios son concebidos como el resultado de un convenio hipotético. Si su formulación muestra que ninguna acción vinculante, sea consensual o de otro tipo, es un presupuesto de su aplicabilidad, entonces se aplican incondicionalmente. La razón por la cual las obligaciones dependen de los actos voluntarios viene dada por la segunda parte del principio de imparcialidad, que enuncia esta condición. Esto nada tiene que ver con la naturaleza contractual de la justicia como imparcialidad. (139)

Los contratos reales surgen en intercambios o acuerdos cuya justificación debe descansar sobre un principio de la justicia; el contrato hipotético surge de principios de la justicia capaces de evaluar tales acuerdos y definir las consecuencias morales de los contratos en general. Como resultado, el papel que las partes deciden asignar a los acuerdos (reales) es diferente del papel que *su* acuerdo (hipotético) juega en la justificación.

Nozick objeta que es en cierta forma inconsistente que una teoría del contrato produzca principios de la justicia que no asignen plena fuerza justificativa a los intercambios voluntarios. Si los contratos son obligatorios, sugiere Nozick, la teoría de Rawls se equivoca al implicar principios que negarían su fuerza en muchos casos, y si los contratos no son obligatorios, la teoría de Rawls se ve debilitada dado que está fundada en el contrato.

Los argumentos contractuales comprenden el supuesto de que todo lo que surge de un determinado proceso es justo. Sobre la fuerza de este supuesto fundamental descansa la fuerza de un argumento contractual. Seguramente, entonces, ningún argumento contractual debe ser estructurado de tal manera que haga imposible que los principios procesales sean los principios fundamentales de la justicia distributiva por los cuales juzgar las instituciones de una sociedad: ningún argumento contractual debe estructurarse de tal manera que haga imposible que sus resultados sean de la

misma índole que las suposiciones en que se basa. Si los procesos son lo bastante buenos para fundamentar una teoría, lo son también como posibles resultados de una teoría. No es posible que las cosas se den de ambas maneras. (Nozick 1974: 206-7)

Pero esta objeción omite la distinción entre la justicia procesal imperfecta que describe típicamente nuestros acuerdos reales, y la justicia procesal pura que rige, o al menos se supone que rige, en la posición original. O para plantearlo de otra manera, la objeción confunde los contratos con los argumentos contractualistas. Como observa Rawls, los contratos reales no son argumentos sino hechos sociales, cuyas consecuencias morales dependen de alguna teoría moral, contractualista o no. Es esencial alguna distinción de este tipo, entre el hecho de un acuerdo y las bases de su justificación, si deseamos explicar la coherencia de la «otra cuestión» («¿Pero es justo lo que se acordó?»), o para que tenga sentido la cuestión relacionada de si uno *debería* haber consentido o no, o hacer posibles los postulados rivales pero correlativos de la autonomía y reciprocidad en los argumentos sobre la justicia.

En esta perspectiva, no existe contradicción en un argumento contractualista que produzca principios que limiten el papel justificador de los contratos. De hecho, aparece un sentido importante en el cual los resultados de un argumento contractualista *no pueden* ser «del mismo tipo» que el supuesto sobre el que se basan. Ya que si, como argumenta Nozick: «Los argumentos contractuales comprenden el supuesto de que todo lo que surge de un *determinado* proceso es justo» [Los subrayados son míos] (Nozick 1974: 206-7), no parece probable suponer que simplemente cualquier acuerdo, al que se llegue bajo cualesquiera condiciones, pueda producir resultados garantizados como justos. Y una vez que las circunstancias del acuerdo se ven como relevantes para su justificación, no puede alegarse que el acuerdo en sí es la fuente de toda justificación. Reconocer la relevancia de las circunstancias es en sí reconocer una sanción moral independiente del acuerdo por la cual se identifican los rasgos moralmente necesarios de la situación.

Tal como demuestra Rawls en su análisis de las promesas, la fuente de *esta* sanción no puede ser otra promesa o acuerdo (tal como una promesa de mantener las promesas), ya que las credenciales de esta promesa antecedente serían igualmente cuestionables. El respaldo de una promesa (o de un contrato)

debe ser algo más que simplemente otra promesa (o contrato). Debe ser una premisa de un tipo diferente. Esta premisa, que en la teoría contractualista «se parece a un acuerdo para mantener acuerdos posteriores, y que, estrictamente hablando, no puede existir» (390), es lo que intenta brindar el acuerdo hipotético de la posición original. Rawls cree que este mecanismo puede aportar una premisa tal que preserve la apelación voluntarista de la teoría del contrato sin volver a caer en la cuestionable regresión que implica un mero acuerdo sobre acuerdos. Antes de evaluar la solución ofrecida por Rawls, puede resultar útil resumir el problema que la justificación intenta resolver, y considerar brevemente dos soluciones alternativas que Rawls rechaza. De esta manera puede ser viable establecer algunas conexiones entre la explicación de Rawls sobre la justificación y ciertos rasgos centrales del proyecto deontológico.

El liberalismo y la prioridad del procedimiento

Para justificar un intercambio o un acuerdo institucional, no es suficiente demostrar que surge de un acuerdo voluntario entre las partes involucradas, al menos por dos tipos diferentes de razones; uno moral, el otro epistemológico. Aunque Rawls no distingue entre estos argumentos en forma explícita, ambos están implícitos en su explicación, y cada uno sirve para reforzar al otro. Podemos llamar al primero el argumento basado en la contingencia y al segundo el argumento basado en el convencionalismo. El primero nos recuerda al argumento basado en la arbitrariedad, formulado en defensa del principio de diferencia contra las concepciones rivales como las meritocráticas y aristocráticas de la igualdad, que no se adaptaban a la «concepción democrática» de Rawls. En el caso de la justificación, comienza con la observación de que, en la práctica, los acuerdos tienen resultados injustos por una serie de razones, como ya se sugirió: una u otra parte puede haber sido coaccionada o haber estado en una posición de desventaja en el momento de la negociación, o haber sido víctima de un error o falsa información sobre el valor de los objetos que se intercambiaban, o haber estado confundida o errada sobre sus propias necesidades e intereses, o en el caso que se involucraran resultados fu-

turos inciertos, puede haber hecho un mal juicio del riesgo, etc. En algunos de estos casos, especialmente aquéllos que involucran directamente coerción o engaño, podemos estar tentados a decir que el intercambio no fue realmente voluntario, o que el «contrato» es inválido, atribuyendo así la injusticia del resultado a un consentimiento inadecuado. Los libertarios y otros que argumentan que los acuerdos voluntarios son totalmente justificados en sí mismos se preocupan por excluir tales casos invocando distinciones entre influencias coercitivas y no coercitivas, tácticas de negociación legítimas e ilegítimas, amenaza y persuasión, etc. (Nozick 1972, Kronman 1980).

Pero Rawls negaría que, en tanto se conserven algunas influencias moralmente arbitrarias, cualquier distinción de este tipo pueda tener éxito en demarcar un rango de acuerdos justificados en sí mismos. No importa cuán estricta sea la definición de los requisitos de un acuerdo voluntario, el hecho de que las diferentes personas estén en diferentes posiciones asegurará que persistan algunas diferencias de poder o de conocimiento, permitiendo que los acuerdos, incluso los «voluntarios», sean influenciados por factores arbitrarios desde el punto de vista moral. «De alguna manera tenemos que anular los efectos de las contingencias específicas que ponen a los hombres en situaciones desiguales y en tentación de explotar las circunstancias naturales y sociales en su propio provecho» (163).

Incluso los acuerdos voluntarios tienen probabilidades de no alcanzar el ideal de autonomía, de acuerdo con el cual las obligaciones incurridas son asumidas por mí en el sentido estricto del «yo» definido como anterior a sus atributos y fines y por lo tanto libre de determinaciones heterónomas. Sólo este sentido del «yo», con la noción de autonomía que admite, excluye completamente las influencias arbitrarias. La sola exclusión de la coerción no alcanza para justificar un contrato, de la misma manera que la sola exclusión, por ejemplo, de los privilegios de clase no alcanza para justificar una meritocracia. En ambos casos, quedan demasiadas variables sujetas a contingencias arbitrarias desde un punto de vista moral. Una vez que nos afectan los obstáculos más conspicuos a la autonomía individual, es probable que decidamos rechazar las influencias heterónomas siempre que aparezcan.¹⁴

14. Compárese con Rawls en el tema del principio de la diferencia (1971, 96-97).

Más allá de la dificultad moral con respecto a la noción de que los contratos se justifican por sí mismos yace una dificultad epistemológica. Esta se refiere a la clasificación de los contratos como «convenciones constitutivas», (la frase es de Rawls), y recuerda el problema que surgiera en conexión con el punto arquimédico, el problema de distinguir una norma de evaluación del objeto de tal evaluación. En el caso de los contratos, la distinción paralela se hace entre el principio moral, por una parte, y la regla, práctica o convención por otra. A pesar de la relevancia normativa de, por ejemplo, la práctica de realizar promesas, las reglas y leyes como éstas no pueden justificar nada prácticas, reglas y leyes como éstas no pueden justificar nada por sí mismas, sino que deben depender de algún principio independiente de ellas para justificar sus consecuencias morales. «La doctrina contractual sostiene que de la mera existencia de instituciones no se derivan exigencias morales» (388). Dada su categoría como convención constitutiva, un intercambio no puede justificarse demostrando que fue objeto de un acuerdo voluntario, de la misma manera en que una ley no puede justificarse demostrando que fue aprobada siguiendo el procedimiento adecuado. El hecho de que una transacción sea acordada o de que una ley haya sido aprobada puede ser suficiente, dado el trasfondo normativo relevante, para establecer el requisito legal o institucional de obedecerlas, pero «el que estas exigencias estén conectadas con los deberes y las obligaciones morales es otra cuestión» (389). Todavía necesitamos saber si las partes deberían haber dado su consentimiento o si los legisladores deberían haber votado como lo hicieron.

Si los contratos reales deben presuponer un principio antecedente para justificar sus resultados, surge naturalmente la cuestión de cómo deben derivarse tales principios. Podemos sentirnos tentados a buscar este principio en un acuerdo anterior, más general, que establezca los términos que definen un contrato en particular como justo. Pero esta solución se ve rápidamente socavada una vez que comprendemos que los problemas de las contingencias y los convencionalismos simplemente serían postergados. Una vez que se reconocen estos problemas, no existe ninguna razón para pensar que los contratos de segundo orden pueden justificarse a sí mismos de una manera diferente a como lo hacen los contratos particulares. Un contrato no puede ser sancionado por un acuerdo previo para mantener los contratos, de la misma manera que una

ley no puede justificarse con otra ley sobre la legislación. En ambos casos, la «otra cuestión» no se disuelve sino que se pospone. Una convención acerca de convenciones no constituye un principio moral, sólo otro hecho social.

Si ningún contrato real, sin importar cuán general sea, puede justificar los contratos, debido a su implicación con las prácticas y convenciones de una sociedad en particular, la alternativa parecería ser recurrir a un principio de justicia que fuera de alguna manera anterior a las prácticas y convenciones particulares. Esta, de hecho, es la solución que buscaban los teóricos contractualistas tradicionales, que respaldaban el contrato social con una apelación al Derecho Natural (Barker 1948: x-xi). Así, para Locke, es «la ley de Dios y de la Naturaleza» la que sanciona el compacto original y establece los límites a los poderes del Estado que surgen de éste.

Así, el derecho natural se afirma como una regla eterna para todos los hombres; legisladores tanto como los demás. Las reglas que establecen para las acciones de los otros hombres deben conformarse a la ley natural, es decir a la voluntad de Dios; de quien constituyen una declaración (al igual que sus propias acciones, y las de otros hombres). Siendo la ley natural fundamental la preservación de la humanidad, ninguna aprobación humana puede ser válida en su contra. (Locke 1690: 90)

Pero esta solución tradicional no está disponible para Rawls al menos por dos razones. La más obvia es que la confianza en «la ley de Dios y de la Naturaleza» involucra un compromiso teológico y metafísico más substancial del que Rawls está preparado a asumir. Un supuesto tan controvertido entraría en colisión con su determinación de favorecer «condiciones ampliamente aceptadas y preferiblemente débiles» (36), y de «asegurar que los principios de la justicia no dependan de imposiciones más fuertes. [...] Se trata de hacer la menor cantidad posible de suposiciones en la base de la teoría» (155).

A los fines de Rawls, otra dificultad que plantea la idea de basar la justicia en una premisa de derecho natural como la que invoca Locke consiste en que se contradice con el supuesto central del proyecto deontológico. Como hemos visto, una aspiración central del liberalismo deontológico es derivar un grupo de principios regulativos que no presupongan concepción particular del bien alguna, ni dependan de ninguna teo-

ría particular de la motivación humana. Las perspectivas de que las concepciones del bien son diversas, de que no existe un objetivo humano único y dominante, de que el hombre es un ser cuyos fines son elegidos y no dados, y de que una sociedad bien ordenada es por lo tanto una sociedad en la que las personas son libres de perseguir sus distintos objetivos, cualesquiera sean estos, en términos justos aparecen vinculadas a este objetivo. «La libertad para adoptar una concepción del bien está limitada únicamente por principios deducidos de una doctrina que no impone restricciones previas sobre estos conceptos» (290). Para enfatizar la concepción voluntarista de la facultad de agencia humana que subyace a estos principios, Rawls asume que las partes en la posición original no están limitadas por lazos morales anteriores, y «se consideran a sí mismas como seres que pueden elegir y eligen sus últimos fines (siempre varios en número)» (622).

Al apelar al derecho natural como una premisa del compacto original, Locke funda la justicia en ciertos postulados sobre los fines y motivaciones humanas que una ética deontológica sería reticente a admitir. Cuando asume que los hombres se agrupan en sociedad con otros «a fin de unirse para la mutua preservación de sus vidas, libertades y bienes, que denominaré con el nombre general de propiedades», atribuye a los seres humanos un cierto fin dominante y transforma este fin en una premisa de los principios que surgen como resultado. «El gran y principal fin, por lo tanto, detrás de la unión de los hombres en comunidades, y de ponerse bajo un gobierno, es la preservación de su propiedad: con respecto a ella en el estado de naturaleza muchas cosas no existen» (1690: 90).

Pero para Rawls, el fundar principios de la justicia en fines o deseos dados por la naturaleza, ya sean la búsqueda de la felicidad o la preservación de la propiedad o de la vida misma, es ubicar lo bueno antes que lo justo, negando la pluralidad esencial de los fines humanos, y postular en su lugar un único fin dominante; equivale a basar la justicia sobre ciertas contingencias naturales, y revertir la prioridad del «yo» y sus fines al concebir al hombre como un sujeto de fines dados anticipadamente, y no como un sujeto de fines voluntarios que él ha escogido.

Una vez que se admite como premisa del compacto original un fin dominante dado por la naturaleza, las partes ya no pueden concebirse «a sí mismas como seres que pueden elegir y

eligen sus últimos fines», sino limitadas por anticipado. La dimensión voluntarista de su empresa se desdibuja, y los términos del contrato ya no son materia de elección sino que se demuestran por anticipado, están dados por los requisitos del derecho natural que constituyen su presupuesto. (Pitkin 1965: 990-9).

El hecho de que Kant sume una objeción similar a las perspectivas contractualistas tradicionales refuerza la idea de que un liberal deontológico rechazara la solución de Locke sobre esta base. Aunque la crítica de Kant está dirigida contra Hobbes, sus objeciones parecerían igualmente aplicables con respecto a Locke.

Kant distingue entre aquellos acuerdos sociales entre seres humanos diseñados para el logro de un fin común que pueden compartir fortuitamente, y aquéllos dedicados a un fin en sí mismo que todos deberían compartir, es decir, el principio de lo justo. Sólo el segundo tipo de contrato constituye un estado civilizado, en el cual la libertad de cada uno se ajusta para armonizarse con la libertad de los demás bajo términos regidos por lo justo. Pero un acuerdo así no puede basarse en ninguna perspectiva particular de la naturaleza humana, ni estar motivada por fines humanos meramente contingentes.

El concepto completo de un derecho externo se deriva enteramente del concepto de *libertad* en las relaciones externas mutuas entre los seres humanos, y no tiene nada que ver con el fin que todos los hombres tienen por naturaleza (es decir, el objetivo de la búsqueda de la felicidad) o con los medios reconocidos de alcanzar este fin. Así, este último fin no debe interferir de ninguna manera, como determinante, con las leyes que regulan el derecho externo. (Kant 1793: 73)

Para Kant, el principio que funciona como justificación del contrato original no es «el fin principal de preservar la propiedad», ni el de buscar la felicidad, sino el deber en sí mismo que es «la condición formal más alta de todos los demás deberes externos, el derecho del hombre bajo las leyes públicas coercitivas según el cual cada uno puede recibir lo que le corresponde y está seguro frente al ataque de los demás» (Kant 1793: 73). Y este deber no proviene de la naturaleza sino que «es el requisito de la razón pura, que legisla a priori, más allá de cualquier fin empírico (los cuales pueden resumirse bajo el tí-

tulo general de felicidad)». Dado que los seres humanos tienen perspectivas diferentes sobre qué es el fin empírico de la felicidad y en qué consiste, la felicidad no puede someter su voluntad a cualquier ley externa que la armonice con la libertad de todos. El estado civilizado puede solamente establecerse de acuerdo con «principios puramente racionales del derecho externo del hombre» dados a priori. Debe basarse en principios a priori, ya que ni la naturaleza ni la experiencia pueden brindar el conocimiento de lo que es justo. (Kant 1793: 73-4, 86). El resultado es un liberalismo que se aparta significativamente del de Locke, y contiene los puntos esenciales de la ética deontológica que retoma Rawls. En palabras de Kant:

No nos ocupamos aquí de la felicidad que el sujeto puede esperar obtener de las instituciones o de la administración del bien común, sino primordialmente de los derechos que de esta manera se asegurarán para todos. *Y éste es el principio más alto a partir del cual deben comenzar todas las máximas relativas al bien común, y que no puede ser calificado por ningún otro principio.* Ningún principio de legislación de validez general puede estar basado en la felicidad, ya que tanto las circunstancias del momento como las ilusiones tan conflictivas y diversas sobre lo que es la felicidad (y nadie puede prescribir a los demás cómo deben alcanzarla) hacen imposible cualquier principio firme, de manera que la felicidad por sí sola no puede nunca ser un principio adecuado para la legislación. [Los subrayados son míos.] (Kant 1793: 80)

Mientras que Locke respalda el contrato original con la ley de Dios y de la Naturaleza, Kant lo respalda con un principio de lo justo dado no por la naturaleza sino por la razón pura. De las dos soluciones, la de Kant es la más cercana a la concepción de Rawls en cuanto evita derivar lo justo de lo bueno, y por lo tanto preserva los supuestos deontológicos. Pero como ya hemos visto, Rawls se resiste a la solución de Kant en tanto parece depender de supuestos metafísicos que él encuentra objetables. Duda de la metafísica idealista por la cual funciona la razón pura, y se preocupa por lo que parece ser la arbitrariedad de una derivación apriorística de la ley moral de Kant. De esta manera, en lugar de adoptar la solución de Kant al problema de la justificación directamente, Rawls intenta reformular las enseñanzas deontológicas de Kant, «la estructura subyacente de la doctrina de Kant se separa de sus bases metafísicas, de manera que pueda verse más claramente y se

presente libre de objeciones» (301). Retornamos sobre la misión de la posición original en su intento de suministrar un punto arquimédico; descubrir una forma media entre el convencionalismo y la arbitrariedad, buscar una norma de evaluación que no esté ni comprometida por su implicación en el mundo ni disociada y por lo tanto descalificada por el distanciamiento.

Con respecto a la teoría contractualista, el desafío que plantea el punto arquimédico toma una forma más determinada. Claramente la justificación involucra algún tipo de relación entre los contratos y los principios. Los contratos reales presuponen principios de la justicia que se derivan a su vez de un contrato original hipotético. ¿Pero cómo funciona la justificación en ese caso? ¿Se requiere el recurso a otro estrato más de principios antecedentes? ¿O el contrato en esa etapa es meramente autosuficiente, y completamente justificado en sí mismo? Por momentos la búsqueda de la sanción última parece una danza infinitamente elusiva entre el procedimiento y el principio, que retroceden por turno uno detrás del otro. Dados los supuestos de la teoría contractualista, ninguno parece ofrecer un punto de apoyo sólido sobre el cual fundar al otro. Si las partes en el contrato original *eligen* los principios de la justicia, ¿cómo determinar que hayan escogido *imparcialmente*? Y si eligen a la luz de principios *dados* anticipadamente, ¿en qué sentido puede decirse que hayan sido *elegidos*? La cuestión de la justificación se transforma entonces en una cuestión de prioridad; ¿qué es anterior (en realidad, anterior en última instancia), el contrato o el principio?

En el caso de Kant, no resulta claro si el principio de lo justo es el producto del acuerdo original o su premisa, y su confianza en «la razón pura, que legisla a priori» (1793: 73), parece sugerir esto último. Esta es en todo caso la cuestión sobre la cual Rawls intenta reformular la posición kantiana, para aseverar la prioridad del contrato y enfatizar así la conexión entre la justicia y la teoría de la elección racional. «El mérito de la terminología contractual es que transmite la idea de que se pueden concebir los principios de la justicia como principios que serían escogidos por personas racionales, y de que las concepciones de la justicia se pueden explicar y justificar de esa manera» (33-34).

Pero al fundar la justicia sobre un contrato original, Rawls trata de expresar lo que toma como la visión kantiana central,

«la idea de que los principios morales son objeto de la elección racional» (288). Describe la posición original como «una interpretación *procesal* de la concepción kantiana de la autonomía y del imperativo categórico [...] un *proceso* natural, traducción de la concepción kantiana del reino de los fines y de las nociones de autonomía y del imperativo categórico» [Los subrayados son míos] (293-301).

¿Por qué una traducción procesal? ¿Por qué es necesario corregir a Kant a fin de dar a estos principios una derivación explícitamente procesal o contractual? La respuesta de Rawls debe ser que al plantear la ley moral como el resultado de un determinado proceso de elección natural, por más hipotético que sea, es posible establecer su postulado sobre la experiencia humana de una forma que de otra manera no resultaría patente. «Estas nociones ya no son puramente trascendentales y faltas de conexión con la conducta humana, ya que la concepción procesal de la posición original nos permite establecer estos lazos» (293).

La prioridad del procedimiento en la concepción de Rawls de la justificación, recuerda las prioridades paralelas de lo justo sobre lo bueno, y del «yo» sobre sus fines. De esta manera vincula la concepción de la justificación con la teoría de la persona que aparece implicada en la justicia como imparcialidad, y sugiere la importancia de la teoría contractualista para el proyecto deontológico en general. De la misma manera en que el «yo» es anterior a los fines que afirma, el contrato es anterior a los principios que genera. Por supuesto, no cualquier contrato es anterior a los principios de la justicia; como hemos visto, los contratos reales no pueden justificarse precisamente porque están típicamente situados en las prácticas y convenciones que la justicia debe evaluar. De forma similar, las personas reales, habitualmente concebidas como «llenas [...] de rasgos particulares», no son estrictamente anteriores con respecto a sus fines, sino que están rodeadas y condicionadas por los valores, intereses y deseos de entre los cuales el «yo» «soberano», en tanto sujeto de la posesión, tomará sus propósitos. Para afirmar la prioridad del yo cuya agencia soberana se asegura, era necesario identificar un yo «esencialmente descarnado», concebido como un puro sujeto de la posesión, distinto de sus objetivos y atributos contingentes, siempre situado detrás de ellos.

En el caso del contrato, la prioridad del procedimiento depende de distinguir un caso especial de justicia procesal pura,

una especie de versión purificada y presituada del procedimiento ordinario en el cual no existe un criterio de imparcialidad independiente. Sólo el «yo» purificado tiene la garantía de ser un agente soberano, y sólo la justicia procesal pura tiene la garantía de producir resultados justos. Es ésta la noción de procedimiento que invoca Rawls en la posición original.

La intención de la posición original es establecer un procedimiento equitativo según el cual cualesquiera que sean los principios convenidos, éstos sean justos. El objetivo es utilizar la noción de la justicia procesal pura como base de la teoría. (163)

La justicia procesal pura se da cuando no hay un criterio independiente para el resultado correcto: en su lugar existe un procedimiento correcto o imparcial tal, que el resultado es igualmente correcto o imparcial, sea el que fuere, siempre y cuando se haya observado debidamente el procedimiento. (109)

Otros dos paralelismos vinculan la concepción de Rawls de la justificación con su teoría de la persona. Uno destaca el papel que juega la elección en la ética deontológica: el otro enfatiza el supuesto de la pluralidad. En nuestra argumentación sobre el «yo», consideramos dos explicaciones de la facultad de agencia por las cuales el «yo» podía llegar a sus fines: una concepción voluntarista que relacionaba al «yo» con sus fines como un sujeto voluntario con objetos de elección, y una cognitiva que relacionaba al «yo» con sus fines como un sujeto capaz de comprensión con objetos de conocimiento. Se consideraba que la prioridad del «yo» sobre sus fines requería la concepción voluntarista.

Una vez que imaginamos a las partes en la posición original buscando principios de la justicia, podemos también dar lugar a dos concepciones posibles de la justificación: una voluntarista, en la cual las partes llegan a principios a través de un acto de elección o de acuerdo, y una cognitiva, en la cual las partes llegan a los principios a través de un acto de descubrimiento o percepción colectiva. Sucede lo mismo con la justificación que con el caso de la agencia: para que el contrato sea anterior al principio, las partes deben elegir los principios de la justicia, no descubrirlos. Tanto la prioridad del «yo» como la prioridad del procedimiento exigen nociones voluntaristas de la agencia y de la justificación respectivamente. Para que el «yo» sea anterior, sus fines deben ser elegidos y no dados; para que el con-

trato sea anterior, los principios de la justicia deben ser producto de un acuerdo y no objetos de conocimiento.

Además del énfasis en la elección, el supuesto de la pluralidad es común tanto a la teoría de la persona como a la concepción de la justificación de la perspectiva contractualista. Al igual que «la pluralidad de personas distintas con sistemas de fines separados» (46) es esencial para la noción del sujeto de Rawls, la pluralidad antecedente de las partes en la posición original es esencial para la noción de su acuerdo hipotético, ya que, para que un contrato sea tal, es necesaria una pluralidad de personas. Yo no puedo hacer un acuerdo o contrato conmigo mismo, excepto en un sentido metafórico en el cual parte de la metáfora implica referirnos al «yo» como si fueran dos personas y no una, una pluralidad del «yo» dentro de un solo ser humano. Como hace notar Rawls, los principios de la justicia «se aplican a las relaciones entre varias personas o grupos. La palabra “contrato” sugiere [...] esta pluralidad» (34).

Una vez reconstruido el problema de la justificación tal como lo enfoca Rawls, y después de considerar la forma de solución que emprende, nos resta por demostrar si esta solución es eficaz para aportar los fundamentos que requiere la ética deontológica. Así volvemos finalmente al contrato hipotético en la posición original, a fin de observar qué es lo que pasa exactamente en este caso, y cómo se justifica, si es que lo hace. A riesgo de reiterar nociones que ya nos son conocidos, debemos explorar el texto con cierto detalle para que pueda quedar clara la fenomenología del acuerdo original.

¿Qué sucede realmente tras el velo de la ignorancia?

Lo que se produce en la posición original es en primer lugar una elección, o más precisamente, la elección conjunta de un acuerdo entre partes. Lo que las partes acuerdan son los principios de la justicia. A diferencia de la mayoría de los contratos reales, que no pueden justificarse a sí mismos, el contrato hipotético que las partes acuerdan sí se justifica, los principios que se eligen son justos en virtud de su elección. Como sugeri-

ría la concepción voluntarista de la justificación, los principios de la justicia son el producto de una elección.

La idea directriz es que los principios de la justicia para la estructura básica de la sociedad son el objeto del *acuerdo* original. [Los subrayados son míos.] (28)

Así pues, hemos de imaginarnos que aquellos que se entregan a la cooperación social *eligen, en un acto conjunto*, los principios que han de asignar los derechos y deberes básicos y determinar la división de los beneficios sociales. Los hombres habrán de *decidir* anticipadamente cómo regularán las pretensiones de unos y otros, y cuáles serán los principios fundamentales de su sociedad. [Los subrayados son míos.] (28)

Así como cada persona tiene que *decidir* mediante la reflexión racional lo que constituye su bien, esto es, el sistema de fines que para él es racional perseguir, *del mismo modo un grupo de personas tiene que decidir* de una vez y para siempre lo que para ellas significará justo o injusto. La *elección* que los hombres racionales harán en esta situación hipotética de igual libertad, suponiendo por ahora que este problema de *elección* tiene una solución, determina los principios de la justicia. [Los subrayados son míos.] (28-29)

Dado que todos están situados de manera semejante y que ninguno es capaz de delinear principios que favorezcan su condición particular, los principios de la justicia serán el resultado de *un acuerdo o un convenio* justo [...] [Los subrayados son míos.] (29)

La justicia como imparcialidad comienza, como he dicho, con una de las elecciones más generales que las personas pueden hacer en común, esto es, con la *elección* de los primeros principios de una concepción de la justicia [...] [Los subrayados son míos.] (30)

Los principios de la justicia son aquellos que serían *escogidos* en la posición original. Son el producto de una cierta situación de *elección*. [Los subrayados son míos.] (61)

En la justicia como imparcialidad los principios de la justicia no son pensados como evidentes por sí mismos, sino que *tienen su justificación en el hecho de que habrán de ser escogidos* [...] [Los subrayados son míos.] (62)

En una doctrina contractualista los hechos morales están determinados por los principios que deberían ser escogidos en la po-

sición original. [...] *[E]s a las personas en la posición original a quienes toca escoger estos principios [...]* [Los subrayados son míos.] (65)

La justicia como imparcialidad difiere de las teorías contractualistas tradicionales en que «el contenido del acuerdo apropiado no es ingresar en una sociedad dada o adoptar una forma dada de gobierno, sino aceptar ciertos principios morales» (33). El resultado del acuerdo no consiste en un grupo de obligaciones que se aplican a los individuos, al menos no directamente, sino en principios de la justicia que se aplican a la estructura básica de la sociedad. De todas maneras el aspecto voluntarista de la justificación se corresponde en cierto sentido con la noción de la sociedad como un acuerdo voluntario. Rawls afirma que vivir en una sociedad regida por los principios de la justicia derivados de una concepción voluntarista de la justificación es, en efecto, lo mejor después de vivir en una sociedad que realmente hayamos elegido.

Por supuesto que ninguna sociedad puede ser un esquema de cooperación en el cual los hombres ingresen voluntariamente en un sentido literal; cada persona se encuentra desde su nacimiento en una posición determinada de alguna sociedad determinada, y la naturaleza de esta posición afecta materialmente a sus perspectivas de vida. Aún así, una sociedad que satisfaga los principios de la justicia como imparcialidad se acerca en lo posible a un *esquema voluntario*, ya que cumple con los principios que *consentirían* personas libres e iguales bajo condiciones que son imparciales. En este sentido, sus miembros son autónomos y las obligaciones que reconocen son *autoimpuestas*. [Los subrayados son míos.] (30-31)

Tal como lo sugiere nuestra reconstrucción, la naturaleza voluntarista de la perspectiva del contrato de Rawls está cargada con la pluralidad esencial de los sujetos humanos y la necesidad de resolver las demandas en conflicto. Sin la pluralidad, los contratos no serían ni posibles ni necesarios, y en realidad tampoco los principios de la justicia. «Los principios de la justicia se ocupan de las pretensiones conflictivas producto de las ventajas obtenidas por la cooperación social; se aplican a las relaciones entre varias personas o grupos. La palabra “contrato” sugiere tanto esta pluralidad, como la condición de que la división correcta de ventajas tie-

ne que hacerse conforme a principios aceptables para todas las partes» (34).

Como ya hemos visto, la justicia como imparcialidad se diferencia del utilitarismo por su énfasis en la pluralidad y particularidad de los individuos, y esta diferencia está representada en el papel que juega el contrato en la justificación.

Mientras que el utilitarista hace extensivo a la sociedad el principio de elección de cada hombre, la justicia como imparcialidad, por ser una *visión contractual*, supone que los principios de elección social y por lo tanto los principios de la justicia, son ellos mismos objeto de un *acuerdo* original. [Los subrayados son míos.] (47)

En todo caso, desde el punto de vista de la *teoría contractualista* no se puede llegar al principio de elección social extendiendo simplemente el principio de la prudencia racional al sistema de deseos contruidos por el espectador imparcial. Hacerlo así es no considerar seriamente la *pluralidad* y la *particularidad de los individuos*, ni reconocer como base de la justicia aquello que los hombres *consintieran*. [Los subrayados son míos.] (48)

Al basar los principios de la justicia en un acuerdo entre partes, Rawls enfatiza dos características que el contrato hipotético comparte con el real, v.g. la elección y la pluralidad. Pero ya hemos visto que los ingredientes de la elección y de la pluralidad no son suficientes para conformar una justicia; los contratos reales, que incluyen ambos, no se justifican a sí mismos. Esto se debe a los problemas que hemos descrito como la contingencia y el convencionalismo. Los contratos reales a menudo tienen resultados injustos debido a diversas contingencias (coercitivas y no coercitivas) que se vinculan con las diferencias inevitables de poder y conocimientos que existen entre personas en diferente situación. Pero en la posición original, tales contingencias se resuelven. Debido al velo de la ignorancia y otras condiciones de igualdad, todas están situadas en forma similar, y por lo tanto ninguna puede aprovecharse, ni siquiera involuntariamente, de una posición negociadora más favorable.

La posición original también está diseñada para superar el problema del convencionalismo. Aunque los contratos reales están inevitablemente insertos en el contexto de las prácticas y convenciones de una sociedad en particular, el acuerdo en la posición original no está implicado de la misma manera. No es

un contrato real, sino sólo uno hipotético. Ya que se imagina qué ocurre antes de que entren en juego los principios de la justicia, puede considerarse como «presituado» en el sentido relevante, un *status quo* antecedente a la llegada de la justicia de forma tal que no se cuenta con principios morales previos por medio de los cuales pudieran impugnarse sus resultados. De esta forma puede realizar el ideal de justicia procesal pura. (Irónicamente, aunque la naturaleza hipotética del acuerdo original parecía en un primer momento debilitar su fuerza justificativa, aparece ahora como una ventaja positiva, incluso indispensable. Si bien Rawls enfatiza que «no es necesario que algo parecido [al acuerdo original] haya existido nunca [...]» (145), puede darse el caso de que un acuerdo como éste no *pudiera* tener lugar nunca y de todos modos superar el problema del convencionalismo.)

Dado que *todos están situados de manera semejante* y que ninguno es capaz de delinear principios que favorezcan su condición particular, los principios de la justicia serán el resultado de un acuerdo o de un convenio *justo* [...] [Los subrayados son míos.] (29)

Podría decirse que la posición original es el *status quo inicial apropiado* y que, en consecuencia los acuerdos fundamentales logrados en ellas son *justos*. Esto explica lo apropiado del nombre «justicia como imparcialidad»: transmite la idea de que los principios de la justicia se acuerdan en una *situación inicial que es justa*. [Los subrayados son míos] (29-30)

Es un estado de cosas en el cual las partes están igualmente representadas como personas morales y el resultado *[no] está condicionado por contingencias arbitrarias* o por el balance relativo de las fuerzas sociales. Así, la justicia como imparcialidad es capaz de usar la idea de la justicia procesal pura desde el comienzo. [Los subrayados son míos] (145)

Al imponer el velo de la ignorancia es posible «anular los efectos de las contingencias específicas que ponen a los hombres en situaciones desiguales y en la tentación de explotar las circunstancias naturales y sociales en su propio provecho». (163).

Si se permite un conocimiento de las particularidades, entonces el resultado se ve prejuzgado por *contingencias arbitrarias*. Tal y como se observó, el dar a cada uno según el poder de su ame-

naza, no es un principio de justicia. Si la posición original ha de producir acuerdos que sean justos, las partes tendrán que estar *equitativamente situadas* y tratadas equitativamente en tanto que personas morales. La arbitrariedad del mundo tiene que ser corregida mediante el ajuste de las circunstancias de la situación contractual inicial. [Los subrayados son míos.] (168)

Una vez que las partes de un acuerdo se asumen como situadas en forma similar en todos los aspectos relevantes, desaparecen las diferencias de poder y conocimientos, y así se erradican las posibles fuentes de injusticia. Ya que nadie puede elegir basándose en los atributos dados de manera contingente, se cumple el ideal de autonomía, implícito pero imperfecto en los contratos reales. El ideal de reciprocidad se realiza de forma natural, y la vulnerabilidad del contrato frente a la «otra cuestión» (pero, ¿es justo?) se ve eliminada. «Ahora bien, el velo de la ignorancia priva a las personas en la posición original del conocimiento que les capacitaría para elegir principios heterónomos. Los grupos llegan a su elección conjunta como personas libres y racionales, sabiendo únicamente que aquellas circunstancias dan lugar a la necesidad de los principios de la justicia» (288).

Una vez que la «otra cuestión» de la imparcialidad pierde su fuerza moral independiente, debido al hecho de que las partes están situadas de manera tal que no es concebible que se dé ninguna injusticia, todo acuerdo alcanzado se transforma en un caso de justicia procesal pura; su resultado es justo, «sea cual fuere», en virtud solamente de este acuerdo. Bajo tales condiciones, un contrato deja de ser una convención constitutiva y se transforma en un instrumento de justificación.

El objetivo es caracterizar esta situación de manera que los principios que resultaran escogidos, *cualesquiera que fueran*, fueran aceptables desde un punto de vista moral. La posición original se define de tal modo que sea un *status quo* en el cual *cualquier acuerdo que se obtenga sea equitativo*. [Los subrayados son míos.] (145)

La intención de la posición original es establecer un procedimiento equitativo según el cual *cualesquiera que sean los principios convenidos, éstos sean justos*. El objetivo es utilizar la noción de la justicia procesal pura como base de la teoría. [Los subrayados son míos.] (163)

Pero en este punto surge una ambigüedad crucial, ya que no resulta claro qué es lo que significa exactamente «utilizar la noción de la justicia procesal pura como base de la teoría». Rawls afirma que *una vez* que la situación es caracterizada adecuadamente, los principios elegidos, *cualesquiera que sean*, son aceptables desde un punto de vista moral; *una vez que* la posición original es definida adecuadamente, *cualquier acuerdo que se obtenga* en ella es justo; *una vez que* se establece un procedimiento justo, *cualesquiera que sean los principios convenidos* serán justos.

Lo que no resulta claro es cómo de generosas deben ser estas provisiones para quienes eligen. En una lectura, los términos parecen realmente generosos, una personificación de las provisiones voluntaristas que se sugirió anteriormente. Una vez que las partes se encuentran en una situación justa, todo vale; el rango de su elección es ilimitado. Los resultados de sus deliberaciones serán moralmente aceptables, «cualesquiera que sean». Sin importar cuáles principios se eligen, éstos se considerarán justos.

Pero existe otra lectura posible de su situación, menos expansiva, que asigna un rango considerablemente menor a esta empresa. Para esta interpretación, decir que los principios escogidos serán justos «cualesquiera que sean» significa simplemente que, dada su situación, está garantizado que las partes escogerán los principios *correctos*. Aunque puede ser cierto que, estrictamente hablando, pueden elegir cualquier principio que deseen, su situación está diseñada de forma tal que está garantizado que «deseen» escoger sólo ciertos principios. En esta perspectiva, «cualquier acuerdo que se obtenga» en la posición original es justo, no porque el procedimiento consagre cualquier resultado como justo, sino porque la situación garantiza un resultado determinado. No obstante, si los principios convenidos son justos porque sólo los principios justos pueden ser convenidos, el aspecto voluntarista de la empresa no es tan amplio como parecería a primera vista. La distinción entre la justicia procesal pura y la justicia procesal perfecta se diluye, y se vuelve menos claro si el procedimiento «traduce su imparcialidad al resultado», o si la imparcialidad del procedimiento se da debido al hecho de que conduce necesariamente al resultado correcto.

Rawls confirma la lectura menos voluntarista cuando afirma que «la aceptación de estos principios no se postula como

una ley psicológica o como una probabilidad. Mi ideal es, en todo caso, mostrar que su aceptación es la única elección [sic] coherente con la descripción completa de la posición original. El argumento intenta eventualmente ser estrictamente deductivo» (147). La noción de que una descripción completa de la posición original determina una única «elección» que las partes no pueden sino reconocer parece introducir después de todo un elemento cognitivo a la justificación, y cuestionar la prioridad que tiene el procedimiento sobre el principio que parece requerir la perspectiva contractualista (y el proyecto deontológico en general). Una consecuencia más inmediata de esta lectura es que complica nuestra explicación de lo que sucede en la posición original. Rawls mantiene que lo que sucede detrás del velo de la ignorancia es que una pluralidad de personas llega a un acuerdo unánime sobre una concepción particular de la justicia. Vale la pena examinar esta descripción más de cerca.

Para empezar, está claro que, puesto que las diferencias entre las partes son desconocidas y puesto que todas son igualmente racionales y se hallan en la misma situación, *todas serán susceptibles de ser convencidas por los mismos argumentos*. Por tanto, podemos contemplar el acuerdo en la posición original desde el punto de vista de una persona seleccionada al azar. *Si cualquiera, después de reflexionar debidamente, prefiere una concepción de justicia a otra, entonces todos lo harán pudiéndose obtener un acuerdo general*. [Los subrayados son míos.] (166)

Rawls sugiere que, para hacer las circunstancias más vividas, podemos imaginar que las partes se comunican entre sí a través de un árbitro, quien transmite las alternativas propuestas, informa a las partes cuando tienen que llegar a un acuerdo, etc. «Sin embargo, de hecho, tal árbitro es superfluo y se supone que las deliberaciones de los participantes han de ser semejantes» (166).

Así surge, consecuentemente, el hecho, muy importante, de que las partes no tienen base para regatear, en el sentido usual del término. Nadie conoce su situación en la sociedad ni sus dotes naturales y por lo tanto nadie está en posición de diseñar principios que le sean ventajosos. (166)

El velo de la ignorancia hace posible la elección unánime de una determinada concepción de la justicia. Sin estos límites pues-

tos al conocimiento, el problema de las negociaciones en la posición original sería infinitamente complicado. (167)

Dado que las partes están «equitativamente situadas», está garantizado que razonarán en forma similar, y no tienen base alguna para negociar «en el sentido usual del término». Esto parecería implicar que tienen una base de negociación en algún otro sentido («los principios de la justicia serán el resultado de un acuerdo o un convenio justo» 29), pero resulta difícil imaginar cuál podría ser este sentido. La negociación en *cualquier* sentido requiere cierta diferencia en los intereses o preferencias, o en el poder o conocimientos de los negociadores, pero en la posición original no hay ninguna. Bajo tales condiciones, es difícil imaginar cómo podría darse negociación alguna, en cualquier sentido.

Si no es posible que se dé negociación alguna, surge entonces la cuestión de si es posible que se produzca el debate. Rawls sugiere que pueden proponerse varias alternativas antes de que se llegue a un acuerdo final. Pero si se asume que las partes razonan de la misma manera y son convencidas por los mismos argumentos, parece poco probable que una cierta idea se le pueda ocurrir a uno pero no a otro. La discusión, tanto como la negociación, presupone alguna diferencia en las percepciones o intereses, o en los conocimientos o preocupaciones de los participantes; sin embargo, en la posición original no existen estas diferencias. 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.

Sin embargo esto hace que la explicación del acuerdo en la posición original resulte aún más extraña, ya que si no existe una base para la negociación o el debate, resulta dudoso también que pueda haber una base para el acuerdo, incluso para un acuerdo unánime. Rawls declara: «Si cualquiera, después de reflexionar debidamente, prefiere una concepción de justicia a otra, entonces todos lo harán y podrá obtenerse un acuerdo general.» [Los subrayados son míos.] (166). Pero, ¿por qué «y»? ¿Qué es lo que *agrega* el acuerdo una vez que se ha realizado el descubrimiento? Supongamos que todos, después de reflexionar, descubren que preferirían una determinada concepción de la justicia, y supongamos además que todos los demás supieran que prefieren la misma. ¿El acuerdo sobre esta concepción sería *el próximo paso*? ¿Qué significaría que pri-

mero lleguen a este descubrimiento, y *luego* realicen un acuerdo al respecto? Aunque pudiéramos imaginar lo que significan en tales circunstancias llegar «luego» a un acuerdo, ¿qué *agregaría* el acuerdo al descubrimiento de que todos prefieren la misma concepción? ¿Estaría justificada la concepción, después de que se llegara de alguna manera a un acuerdo, si no quedara justificada en el momento en que se dieran cuenta de que todos prefieren la concepción, sino que ya lo estaba antes de que «lleguen a un acuerdo»?

En este punto es importante trazar una distinción entre dos sentidos diferentes de «acuerdos». La primera implica el acuerdo con una persona (o personas) con respecto a una proposición, la segunda el acuerdo con una proposición. El primer tipo de acuerdo es una forma de «elección conjunta», y requiere una pluralidad de personas. (Una sola no alcanza, excepto en el sentido metafórico en el que yo hago un acuerdo conmigo mismo). Es este tipo de acuerdo el que se da típicamente en la celebración de un contrato, cuando parte del acuerdo implica el formar una intención. Aunque podemos hablar de que dos personas acuerdan *con* un contrato, lo que queremos decir es que dos personas se ponen de acuerdo *entre* ambas para cumplir ciertos términos. El acuerdo y los términos, tomados en conjunto, constituyen el contrato. Dado que el acuerdo en este sentido requiere un acto intencional, o un ejercicio de la voluntad, podemos describirlo como un acuerdo en el sentido *voluntarista*.

El segundo tipo de acuerdo, el estar de acuerdo con una proposición, no requiere más que una sola persona, y no implica un ejercicio de la voluntad. En este sentido del acuerdo, estar de acuerdo con una proposición implica reconocer su validez, y no requiere ni que otros estén involucrados ni que la validez de la proposición se tome como una cuestión de elección. Puede ser suficiente con que yo la *considere* como válida, como cuando estoy de acuerdo (o acepto, o reconozco) la proposición de que $2 + 2 = 4$. Estar de acuerdo en este sentido es comprender algo que ya existía. Aunque puedo decir que he «decidido» que la respuesta a este difícil problema matemático es «x», no se trata de una decisión que efectivamente *decida*, sino nada más de si estoy en lo correcto o no. Dado que el acuerdo en este segundo sentido es una cuestión de conocimiento más que de voluntad, podemos describirlo como un acuerdo en el sentido *cognitivo*.

Una vez que tenemos esta distinción en mente, la explicación de Rawls sobre el acuerdo original aparece en una nueva perspectiva. Los pasajes que parecerían describir un acuerdo en el sentido voluntarista pueden ahora considerarse como admitiendo también una interpretación cognitiva. Aunque al principio Rawls asume que: «La elección [...] *determina* los principios de la justicia» [Los subrayados son míos] (28-29), en otros momentos se expresa como si las partes simplemente tuvieran que *reconocer* principios que ya existen.

El contenido del acuerdo apropiado no es ingresar en una sociedad dada o adoptar una forma dada de gobierno, sino *aceptar* ciertos principios morales. [Los subrayados son míos.] (33)

Argumentaré que los dos principios serían *reconocidos* ... [en la posición original]. [Los subrayados son míos.] (143)

Son los principios que las personas libres y racionales interesadas en promover sus propios intereses *aceptarían* en una posición inicial de igualdad [...] [Los subrayados son míos.] (28)

[Los miembros de una sociedad bien ordenada] podrían considerar que sus arreglos satisfacen las estipulaciones que hubiesen reconocido en una situación inicial que incorporara restricciones ampliamente aceptadas y razonables para elegir los principios. [Los subrayados son míos.] (30)

Así los hombres exhiben su libertad, su independencia de las contingencias de la naturaleza y de la sociedad, actuando por medios que *reconocerían* en la posición original. [Los subrayados son míos.] (292)

Irónicamente, la interpretación kantiana de la justicia como imparcialidad destaca el viraje desde la interpretación voluntarista hacia la cognitiva. Aunque se conserva cierta referencia a la elección, las partes se describen más como sujetos que *perciben* el mundo de una cierta manera que como agentes voluntarios.

Sugiero que concibamos la posición original como un punto de vista a través del cual seres noumenales *contemplan* el mundo. Los grupos compuestos de seres noumenales tienen completa libertad para elegir los principios que deseen; pero también tienen un deseo de expresar su naturaleza de miembros racionales del

reino de lo inteligible donde tienen esta libertad de elección, es decir, como seres que pueden *contemplar el mundo de este modo*, y expresar esta *perspectiva* en su vida como miembros de la sociedad. [Los subrayados son míos.] (292)

Tanto en la teoría de la persona de Rawls como en su explicación de la justificación, los supuestos de la elección y de la pluralidad se han destacado juntos como rasgos centrales de la concepción. A medida que la interpretación voluntarista de la posición original cede ante la cognitiva, se cuestiona también el supuesto de pluralidad. Rawls habla siempre de las *partes* en la posición original y en la interpretación kantiana habla incluso de varios *yoes* noumenales. Pero dado que el velo de la ignorancia tiene el efecto de privar a las partes, en cuanto partes en la posición original, de toda característica distintiva, se vuelve difícil percibir en qué podría consistir su pluralidad.

Rawls reconoce esta condición en parte cuando afirma que «todos están situados de manera semejante» (29), y que de esta manera se garantiza un acuerdo unánime. Pero una vez que se excluyen *todas* las características individualizadoras, las partes no están meramente situadas de manera *semejante* (como las personas del mundo real con circunstancias de vida similares y cierta superposición de intereses), sino de manera *idéntica*. Y como ya hemos visto, la propia teoría de la persona de Rawls reconoce que ningún par de sujetos puede situarse de manera idéntica y seguir considerándose aún como personas diferentes. La noción de que lo que se encuentra tras el velo de la ignorancia no son personas diferentes sino un único sujeto explicaría por qué no puede tener lugar una negociación ni un debate en ese lugar. Explicaría a su vez por qué no puede existir un contrato o acuerdo en el sentido voluntarista, ya que los contratos, como las discusiones, exigen una pluralidad de personas: cuando cae el velo de la ignorancia, la pluralidad se disuelve.

Al principio de su obra, y nuevamente al final, Rawls se pregunta por qué, si la posición original es meramente hipotética, resulta de interés, moral o de otro tipo, para nosotros. Su respuesta en cada caso es que «las condiciones incorporadas a la descripción de esta situación son unas condiciones que nosotros, realmente, aceptamos. O, si no las aceptamos, podemos persuadirnos de hacerlo, mediante las consideraciones fi-

losóficas» (38, también 587). Las consideraciones filosóficas con las cuales nos persuadiría tienen su raíz en la tradición contractualista. La sociedad bien ordenada que recomienda «se acerca en lo posible a un esquema voluntario» (30). Pero lo que comienza como una ética de la elección y del consentimiento, culmina, aunque de manera no deliberada, en una ética del conocimiento y de la autocomprensión. En el pasaje final del libro, el lenguaje de la elección y de la voluntad se ve desplazado por el lenguaje de la percepción y del conocimiento, a medida que la imagen voluntarista de Kant cede lugar ante la imagen cognitiva de Spinoza.

Una vez que hemos *captado* esta concepción, podemos, en cualquier momento, *mirar* al mundo social desde el *punto de vista* requerido. [...] Así, *observar* nuestro lugar en la sociedad desde la *perspectiva* de esta situación es *observarlo sub specie aeternitatis*: es *contemplar* la situación humana, no sólo desde todos los *puntos de vista* sociales, sino también desde todos los *puntos de vista* temporales. La *perspectiva de la eternidad* no es una *perspectiva* desde un cierto lugar, más allá del mundo, ni el *punto de vista* de un ser trascendente; más bien, es una cierta *forma de pensamiento* y de sentimiento que las personas racionales pueden adoptar en el mundo. [...] La pureza de corazón, si pudiera alcanzarse, consistiría en *ver claramente* y en actuar con indulgencia y autodomínio desde esta posición. [Los subrayados son míos.] (648-649)

El secreto de la posición original —y la clave de su fuerza como justificación— no reside en lo que se hace en ella sino en lo que se aprehende. Lo que importa no es lo que se elige sino lo que se percibe, no lo que se decide sino lo que se descubre. Lo que sucede en la posición original no es después de todo un contrato, sino la conquista de la autoconciencia de un ser intersubjetivo.

IV

La justicia y el bien

Nos hemos propuesto evaluar el postulado de Rawls sobre la primacía de la justicia, y hemos descubierto que exigía una cierta concepción del sujeto moral. Luego tratamos de examinar su concepción a la luz de su teoría moral como un todo para verificar su coherencia con esta teoría y su plausibilidad en general. Esperábamos que de esta manera evaluaríamos primero la teoría de la persona de Rawls y finalmente el postulado de la primacía de la justicia que ésta debe respaldar.

Hasta este momento hemos considerado la teoría del sujeto de Rawls especialmente en relación con su teoría de la justicia, con su concepción de lo justo. Pero como señala él mismo, una teoría moral general debe brindar cierta explicación del bien tanto como de lo justo, y el tercio final de esta obra está dedicado a su búsqueda. Realmente, la primacía de la justicia es en sí un postulado no sólo sobre la justicia sino también sobre la relación de la justicia con las virtudes que se engloban bajo el concepto del bien. Por lo tanto antes de que podamos evaluar este último postulado, debemos considerar la teoría del sujeto de Rawls en relación con esta teoría del bien.

La unidad del yo

Podemos comenzar por recordar los puntos principales de la correspondencia entre la teoría moral y su teoría del sujeto.