

Rawls y Ackerman: Presupuestos de la teoría de la justicia

encuentros

Colección Tesis Laureadas

Facultad de Ciencias Humanas

**Rawls y Ackerman:
Presupuestos de la teoría de la justicia**

Margarita Cepeda

Departamento de Filosofía. Maestría en Filosofía.
Tesis Laureada por la Facultad de Ciencias Humanas de
la Universidad Nacional de Colombia en Julio de 1992.

Catalogación en la publicación Universidad Nacional de Colombia

Cepeda Diazgranados, Margarita

Rawls y Ackerman : presupuestos de la teoría de la justicia / Margarita Cepeda. —
Bogotá : Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas, 2004

184 p. — (Encuentros. Colección tesis laureadas)

ISBN : 958-8063-24-8

1. Justicia – Teorías 2. Ética social 3. Rawls, John, 1921- - Crítica e interpretación
4. Ackerman, Bruce A. – Crítica e interpretación

CDD-21 172.2 /2004

encuentros

Rawls y Ackerman: Presupuestos de la teoría de la justicia

Serie *Encuentros*. Colección Tesis laureadas, Facultad de Ciencias Humanas.

© La presente edición, 2004

© Margarita Cepeda Diazgranados. marceped@uniandes.edu.co

ISBN 958-8063-24-8

Germán Meléndez Acuña

Decano

Facultad de Ciencias Humanas

Olga Restrepo Forero

Vicedecana Académica

Facultad de Ciencias Humanas

Coordinación editorial

Nadeyda Suárez Morales

(nsuarezmo@unal.edu.co)

Diseño y diagramación:

Julián R. Hernández

(gothsimagenes@yahoo.es)

Imagen contracarátula:

La cuna, 1872. Berthe Morisot.

Universidad Nacional de Colombia. Sede Bogotá, D.C.

Facultad de Ciencias Humanas

Ciudad Universitaria, Bogotá, D.C., Colombia

Coordinación de Publicaciones F.C.H.

Tels: 316 5149 - 3165000 Ext. 16208

www.humanas.unal.edu.co

Impreso en Colombia-Printed in Colombia

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida ni en su todo ni en sus partes, ni registrada en o transmitida por, un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia o cualquier otro, sin el permiso por escrito de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional.

A la memoria de mi padre
A mi madre

Quiero expresar mis agradecimientos
al profesor Carlos B. Gutiérrez, director de este trabajo.

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	9
1. LA TEORÍA DE LA JUSTICIA DE RAWLS	13
1.1. Visión general de la teoría	13
1.2. La Posición Original	25
1.2.1. La Posición Original y el Equilibrio Reflexivo	25
1.2.2. La Posición Original y sus rasgos principales	36
1.2.2.1. Un acuerdo racional sujeto a restricciones	36
1.2.2.2. Restricciones formales del concepto de 'lo recto'	40
1.2.2.3. El Velo de Ignorancia	46
1.2.2.4. Los Bienes Sociales Primarios	56
1.2.2.5. Racionalidad y motivación de las partes	62
1.2.3. La Posición Original y la escogencia de principios	67
1.2.3.1. El argumento de la estrategia 'maximin'	67
1.2.3.2. Otros argumentos contractuales	83
1.2.4. Los presupuestos de la Posición Original	87
2. LA CONTRAPROPUESTA DE ACKERMAN	93
2.1. Críticas de Ackerman al contractualismo de Rawls	93
2.1.1. El problema de la caracterización	93
2.1.2. Abstracción y atomismo	95
2.2. La propuesta de Ackerman: El Diálogo Neutro	98
2.2.1. Un diálogo sujeto a restricciones	98
2.2.2. La derivación de la Equidad Inicial	102

2.2.2.1.Las restricciones del diálogo y la exclusión de reglas distributivas	102
2.2.2.2.Neutralidad y equidad	107
2.2.3.Ciudadanía Liberal	109
2.2.4.Por qué optar por un diálogo neutro?	119
2.2.5.Los resultados normativos del diálogo	123
2.2.5.1.Discusión en torno a la Equidad Material Inicial	123
2.2.5.2.La Equidad no dominada	126
2.2.5.2.1.Diversidad Genética no dominada	127
2.2.5.2.2.Educación liberal	129
2.2.5.2.3.Libre intercambio	130
2.2.5.2.4.Fideicomiso liberal	131
2.2.5.3.Discusión en torno a la Equidad no dominada	133
2.2.5.4.Problemas de las teorías segunda-mejor y tercera-mejor	135
2.2.6.Neutralidad e imparcialidad	137
3.RAWLS RESPONDE A LOS CRÍTICOS	155
3.1.La Contextualización de la Posición Original	156
3.2.La Concepción política de justicia	166
EPÍLOGO: Límites y atisbos del liberalismo en Rawls y Ackerman	171
BIBLIOGRAFÍA	181

INTRODUCCIÓN

Este trabajo obedece al modesto propósito de sacar a la luz algunos de los presupuestos de dos teorías liberales de justicia: aquella que, en los años setenta, hizo famoso al filósofo norteamericano John Rawls, así como la teoría que Bruce A. Ackerman propone como alternativa después de criticar algunos aspectos de la teoría de Rawls.

Como es bien sabido, en 1971 Rawls propuso una teoría contractualista de la justicia. En ese entonces él consideraba que principios de justicia que fueran objeto de un acuerdo entre personas racionales, libres e iguales en una situación contractual justa, podrían contar con una validez universal e incondicional. El mismo denominó a su teoría 'justicia como imparcialidad', apoyado en la idea de que solamente a partir de condiciones imparciales se podrían obtener resultados imparciales. La imparcialidad de la situación contractual a la cual él llamó 'Posición Original' se garantiza por un 'velo de ignorancia' que impide a los participantes del acuerdo todos los conocimientos particulares, entre ellos los relacionados con su propia identidad y con la sociedad a la cual pertenecen. De este modo se depura el acuerdo de la influencia de factores naturales y sociales que Rawls considera contingentes desde el punto de vista de la justicia, y a la vez se asegura el tratamiento equitativo de las distintas concepciones del bien.

La teoría formulada por Ackerman pretende ser dialógica. El le atribuye a ésta como ventaja sobre la de Rawls la de que su punto de partida no sea una situación hipotética sino un diálogo real entre personas que conocen su situación en la sociedad y que son conscientes de su propia identidad. Este diálogo, sin embargo, está regido por algunas reglas, entre las cuales se destaca el principio de neutralidad, el cual impide a los participantes afirmar frente a los demás su superioridad o la superioridad de su propia concepción del bien.

Tanto el acuerdo hipotético de Rawls como el diálogo de Ackerman son procedimientos que se encuentran entonces sujetos a ciertas restricciones, cuya función es la de salvaguardar el tratamiento igualitario de los involucrados y de sus concepciones del bien. Quiero ocuparme de las dificultades que estos dos procedimientos llevan consigo.

Rawls articula muchísimos elementos en una profunda reflexión acerca de la justicia. Consideraré importante comenzar mi trabajo con un resumen de la teoría a fin de proporcionar un marco para el análisis de la posición original. Realizo dicho análisis a la luz de algunas de las principales críticas que la propuesta de Rawls suscitó en un primer momento.

El primer aspecto de la posición original que entro a considerar es el del problema de la determinación de sus condiciones. Continúo con una presentación crítica de dichas condiciones, y por último me detengo en la derivación de principios a partir de esta situación contractual. Para cerrar el capítulo enfatizo aquellos aspectos de la teoría que resultan más problemáticos.

El segundo capítulo comienza con la exposición de las principales dificultades que Ackerman encuentra en la teoría de Rawls, y que en gran medida sintetizan las críticas destacadas en el primer capítulo.

Posteriormente paso a ocuparme del diálogo neutro que Ackerman propone como alternativa al acuerdo hipotético imparcial. Mi exposición tiene, en este caso, un orden muy diferente al del primer capítulo. En lugar de empezar con una visión general para centrar luego mi atención en el tema de mi interés, que es el diálogo, he comenzado con la exposición del diálogo y sus restricciones y he incluido paso a paso los demás aspectos de la teoría.

Esto no quiere decir que no haya un cierto paralelismo entre los asuntos tratados en el primer capítulo y los considerados en éste. El acápite 2.2.2, dedicado a la derivación de la equidad inicial, está en relación con el acápite 1.2.3. que trata sobre la escogencia de principios en la posición original. En ambos casos me pregunto si los resultados normativos de las teorías, es decir, los principios de justicia de Rawls y las reglas distributivas de Ackerman se deducen de las premisas, que son las restricciones, tanto de la posición original como del diálogo. En el caso de la teoría de Ackerman sólo terminé de responder a esta pregunta en los acápites 2.2.5.1. y 2.2.5.3. Antes de ello me detengo en algunas de las dificultades insitas a la noción ackermaniana de 'ciudadanía', así como en la pregunta ¿por qué optar por un diálogo neutro?, pregunta que abarca el ámbito de problemas de justificación de la restricción de la neutralidad y que está relacionada en cierta medida con la pregunta por la justificación de las condiciones de la posición original, estudiada en el acápite 1.2.1.

Siguiendo a Ackerman, he intentado presentar su teoría del modo como él lo hace, es decir, concibiéndola como una alternativa a la de Rawls. Al mismo tiempo, sin embargo, he tenido en cuenta algunas de las observaciones de los críticos de la neutralidad y las he desarrollado a mi manera. Terminó el capítulo con una comparación entre las teorías de Rawls y de Ackerman, en la cual sugiero que, a pesar de las constantes distinciones que Ackerman hace entre su propuesta y la de Rawls, la teoría dialógica de la neutralidad y la de la justicia como imparcialidad adolecen de dificultades semejantes.

El tercer capítulo está dedicado a los escritos publicados por Rawls en la década de los ochenta, cuyas versiones corregidas fueron recolectadas posteriormente en su libro *Liberalismo Político*.¹ No pretendo analizarlos detalladamente, pues ello desborda los límites de mi empresa. Mi intención es simplemente la de hacer unas mínimas referencias sobre las reformulaciones de la teoría de Rawls, sin las cuales mi trabajo habría quedado incompleto. Me limitaré a presentar los cambios y ajustes que Rawls ha hecho a su teoría como respuesta a algunas de las objeciones mencionadas en el primer capítulo, así como a algunas de las dificultades señaladas por Ackerman. Dejo, no obstante, abierta la pregunta de si y en qué medida Rawls sea aún vulnerable a algunas de las objeciones.

Para terminar he querido poner de relieve algunos de los límites y atisbos de estas dos teorías de justicia. Un claro-oscuro para reconocer el alcance de los pasos de la teoría de la justicia en la reflexión actual sobre ética y vislumbrar la senda que se abre más allá de su intento.

¹ Rawls, John. *Political Liberalism*. Columbia University Press, 1993.

1. LA TEORÍA DE LA JUSTICIA DE RAWLS

1.1. Visión general de la teoría¹

La teoría de la justicia de Rawls se propone jugar un papel esclarecedor, crítico y orientador de nuestro sentido de justicia. El sentido de justicia es definido por Rawls como la capacidad moral que tenemos para juzgar cosas como justas, apoyar esos juicios en razones, actuar de acuerdo con ellos y desear que otros actúen de igual modo.

No siempre las circunstancias en que nos encontramos son favorables para el ejercicio de la justicia. Muchas veces nuestros juicios acerca de lo que es justo o injusto se ven distorsionados por factores como la excesiva atención a nuestros propios intereses. Algunas veces, sin embargo, nuestras convicciones son fruto de circunstancias en las cuales tenemos la capacidad, la oportunidad y el deseo de llegar a un juicio correcto. En tales casos nuestros juicios responden a un cuidadoso examen, y por lo tanto gozan de un consenso ampliamente extendido. A estos juicios Rawls los denomina "juicios morales ponderados". Podemos citar como ejemplo nuestra convicción de que la discriminación racial es injusta. Rawls considera que una teoría de justicia debería explicarnos la validez de convicciones como esta.

Semejante tarea se lleva a cabo mediante la formulación de un conjunto de principios y argumentaciones en su favor, principios que al ser conjugados con nuestras creencias y conocimientos en circunstancias particulares, nos lleven a la formulación sistemática y consciente de los mismos juicios ponderados que emitimos intuitivamente. De este modo la teoría proporciona un fundamento explicativo de esos juicios. Al mismo tiempo, no obstante, los principios que resultan de la reflexión teórica sirven de premisas para nuevos juicios. Dado el alto grado de abstracción de los principios, su ámbito de aplicación es mucho más extenso que el de los juicios que se toman como punto de referencia teórica. De ahí que el alcance de la teoría no se limite a la sistematización descriptiva de nuestros juicios ponderados, sino que

¹Me referiré en este capítulo al libro de Rawls *A Theory of Justice*. Cambridge (Mass) Harvard University Press, 1971. Las citas y referencias corresponderán tanto a la edición de Oxford University Press, 1973 (de aquí en adelante citada como Rawls, A.T.J) como a la traducción al castellano de María Dolores González, *Una Teoría de la Justicia*. F.C.E. México, 1978. (De aquí en adelante citada entre paréntesis como T.J.)

sea capaz de ampliar nuestro sentido moral inicial proporcionando orientación en cuestiones difíciles. Por último, la teoría de la justicia juega un papel crítico, ya que la exigencia de coherencia puede obligarnos a reconsiderar convicciones que teníamos por válidas y con las cuales los principios no coincidan, siempre y cuando los principios hayan logrado proporcionar una explicación satisfactoria de otros juicios a los que no querríamos renunciar. Si, por el contrario, los principios contradicen convicciones que definitivamente no estamos dispuestos a modificar, entonces deben reformularse hasta que coincidan con ellas y puedan explicarlas.

Un principio, entonces, sólo puede mantenerse en pie una vez que logra una mínima concordancia con nuestras convicciones fundamentales, pero a la vez esta concordancia no es una mera aceptación del status quo, sino que exige tanto la ampliación de nuestro sentido de justicia, como la reconsideración de juicios ponderados que teníamos por válidos. Es así como la búsqueda de los principios implícitos en nuestro saber moral intuitivo rebasa el punto de partida, de modo que una teoría de justicia, tal como la entiende Rawls, no sólo nos ayuda a ganar claridad en torno a nuestras convicciones más arraigadas, sino que proporciona criterios para valorarlas y para encontrar respuestas ahí donde nuestro sentido moral resulta insuficiente.

La teoría de justicia de Rawls es además una teoría de justicia social, es decir, una teoría que proporciona una pauta con la cual evaluar los aspectos distributivos de la estructura básica de la sociedad.

La sociedad es definida por Rawls como una "asociación más o menos autosuficiente de personas que reconocen ciertas reglas de conducta como obligatorias en sus relaciones y que, en su mayoría, actúan de acuerdo con ellas".² Se trata de una empresa cooperativa para obtener ventajas mutuas, caracterizada por el conflicto y la identidad de intereses. El conflicto surge de la diversidad de los intereses enfrentados de individuos que desean los mayores beneficios posibles en tanto éstos son medios para alcanzar sus propias metas, y la identidad tiene que ver con el reconocimiento de que la cooperación posibilita un mejor modo de vida que el que tendríamos si tuviéramos que valernos solamente de nuestros propios esfuerzos.

Las reglas que los asociados comparten son reglas dictadas por instituciones como la constitución política o las principales disposiciones económicas y sociales. Tales instituciones definen cargos y posiciones, cargas y beneficios, poderes e inmunidades, para todos aquellos que se rigen por ellas. Una teoría de justicia social como la de Rawls se ocupa, pues, de la adecuada distribución de derechos y deberes por parte de las instituciones que conforman la estructura básica de la sociedad:

"Tomadas en su conjunto, como un esquema, las instituciones más importantes definen los derechos y deberes del hombre e influyen sobre sus perspectivas de vida, sobre lo que pueden esperar hacer y sobre lo que hagan. La estructura básica es el objeto primario de la justicia porque sus efectos son muy profundos y están

² Rawls, A.T.J. p.4. (T.J.p.20.)

presentes desde el principio. Aquí la noción intuitiva es la de que los hombres nacidos en posiciones sociales diferentes tienen diferentes expectativas de vida, determinadas, en parte, tanto por el sistema político como por las circunstancias económicas y sociales (...) Es a estas desigualdades de la estructura básica de toda sociedad, probablemente inevitables, a las que se deben aplicar en primera instancia los principios de justicia social"³

Rawls admite dos limitaciones de su teoría. La primera es la de que presupone la sociedad como un sistema cerrado, aislado de otras sociedades.

La segunda es la de su carácter ideal. Ella se ocupa de los principios que regularían una sociedad bien ordenada, es decir, una sociedad en que todos actuarían justamente y cumplirían con el mantenimiento de instituciones justas. Como teoría ideal parte entonces de la pregunta: ¿cómo sería una sociedad perfectamente justa?

Rawls considera que la teoría ideal proporciona una base adecuada para una comprensión sistemática de problemas. De ella depende la 'teoría de la obediencia parcial', que es la que se ocupa de los problemas más apremiantes, ya que, según Rawls, sólo una vez formulados los principios que caracterizan una sociedad justa, puede uno preguntarse por principios para afrontar las inevitables limitaciones y contingencias de la vida humana y la injusticia. Una teoría de un estado ideal de los hechos sería entonces relevante en la medida en que proporcionara un cuadro claro de lo que es justo, a partir del cual pudieran juzgarse las instituciones existentes.

Rawls se propone el logro de este objetivo recurriendo a un marco contractual. Así pues, la idea principal de su teoría es la de que los principios de justicia sean el resultado de un acuerdo original. El acuerdo reemplaza a la noción tradicional de contrato, y no se lleva a cabo efectivamente, sino que es hipotético. Se trata de un acuerdo al que llegarían personas libres y racionales interesadas en promover sus propios fines en una situación inicial de igualdad.

A esta situación hipotética equitativa Rawls le da el nombre de 'posición original'. La mejor manera de entender el sentido de la posición original, en mi opinión, es la de verla como un conjunto de restricciones impuestas a la argumentación a favor de principios de justicia. La pregunta: ¿qué principios pueden considerarse válidos para nuestra asociación desde el punto de vista de la justicia? podría reformularse entonces así: ¿qué principios escogeríamos si nos encontráramos sujetos a las condiciones de la posición original?

Esos principios estarían justificados, es decir, valdrían como principios de justicia, ya que las restricciones de la posición original en la cual serían escogidos incluyen razones morales. Serían principios que personas racionales, libres e iguales acordarían en una situación inicial justa.

Rawls recurre al acuerdo hipotético para poder llegar a principios que apoyen solamente la clase de juicios que haríamos en ausencia de influencias distorsionadoras.

³ Rawls, A.T.J. p.7. (T.J.p.24.)

La posición original está concebida de manera que sustraiga a las personas de tales influencias. Se trata de una situación equitativa que no se presta a favoritismos particulares, que deja de lado aspectos que resultarían arbitrarios desde el punto de vista moral e incluye sólo aquellos que sean relevantes para la determinación de lo justo. La teoría de Rawls se basa pues en la idea de que únicamente a partir de una situación imparcial se puede llegar a resultados imparciales. De allí que él mismo llame a su teoría 'justicia como imparcialidad'.

La justicia como imparcialidad da cuenta del hecho de que cada miembro de la sociedad tiene una dignidad y unos derechos que no pueden ser violados sin que se incurra en injusticia. Sus principios son fruto de un acuerdo colectivo que refleja la integridad y autonomía de las personas racionales contratantes. Y es precisamente en esta noción de acuerdo en donde radica la importancia de la formulación de la teoría en términos contractuales, ya que acuerdo implica una pluralidad de personas y una elección voluntaria por parte de todas ellas, de donde resulta una escogencia justa, que no iría en detrimento de nadie.

Las personas en la posición original están interesadas en alcanzar sus propios objetivos y como seres racionales buscan los mejores medios para ello. Además de ello no están interesadas en los intereses de los otros, es decir, no son ni envidiosas ni altruistas, sino sencillamente personas que no están dispuestas a sacrificarse por el bien de los demás. A esto lo llama Rawls el 'mutuo desinterés'.

Todas ellas se encuentran cubiertas por un 'velo de ignorancia', que les impide conocer sus circunstancias particulares, entre estas, su propia concepción del bien, sus atributos naturales y su posición social, si bien les permite conocer hechos generales como leyes de psicología, de economía, teoría social, etc.

Ellos saben entonces que tienen intereses y fines que quieren fomentar pero ignoran cuáles sean. Así, al escoger principios para el fomento de sus propios intereses eligen aquellos principios que protegen todo tipo de intereses, pues no saben cuáles sean los suyos. Actuar tras el velo de ignorancia en ventaja propia implica actuar en ventaja de todos. De esta manera nadie desatiende sus propias pretensiones pero tampoco pisotea las de los demás, no por razones altruistas sino por razones del cálculo general que se aplica.

El velo de ignorancia sitúa así a las personas en pie de igualdad y asegura que las contingencias naturales y sociales no den a nadie ventajas ni desventajas al escoger los principios.

A la vez, al impedir a las partes el conocimiento de sus intereses particulares, las presenta como personas libres de toda vinculación permanente con cierta concepción de la vida buena, que se conciben a sí mismas como seres capaces de revisar y alterar sus fines, y que otorgan prioridad a la preservación de su libertad en estas cuestiones.

Esto da pie a una interpretación kantiana de la posición original por parte del mismo Rawls: "Kant mantenía, según creo, que una persona actúa autónomamente

cuando los principios de su acción son elegidos por ella como la expresión más adecuada de su naturaleza de ser libre y racional. Los principios sobre los que actúa, no se adoptan a causa de su posición social, sus dotes naturales, a la vista de la sociedad específica en la que vive o de las cosas que desea. Actuar sobre tales principios es actuar heterónomamente. Ahora bien, el velo de ignorancia priva a las personas en la posición original del conocimiento que les capacitaría para elegir principios heterónomos".⁴

A la luz de esta interpretación, al regirse por principios elegidos en la posición original las personas estarían actuando autónomamente, es decir, según principios que aceptarían en una situación que reflejara su condición de seres racionales, libres e iguales.

Las restricciones de la posición original fundamentarían también la objetividad de los principios elegidos, ya que en ella "no miramos al orden social desde nuestra situación, sino que adoptamos un punto de vista que todos pueden adoptar sobre una base igual. En este sentido, miramos a nuestra sociedad y a nuestro lugar en ella objetivamente: compartimos con otros un punto de vista común, y no formamos nuestros juicios desde una inclinación personal."⁵

Como ya hemos visto, los intereses propios y los propios planes racionales de vida no hacen parte de este fondo común. ¿Si ignoramos nuestras circunstancias particulares, nuestros objetivos y fines particulares, en qué puede basarse nuestra escogencia? cuál es la base con la cual contamos en la posición original para realizar cálculos que nos lleven a una elección que redunde en ventaja nuestra?

Rawls habla de unos 'bienes sociales primarios' como de aquellos bienes que se presume que todo ser racional desee cualquiera que sea su plan racional de vida. Entre ellos figuran derechos, libertades, oportunidades, ingresos, riqueza, y el autorespeto. Esos bienes son el denominador común en el cual puede basarse la escogencia en la posición original, sin que ninguno de los participantes sea tratado injustamente.

Puesto que todos saben que los bienes primarios son medios para lograr los fines, buscarán la manera de obtener la mayor cantidad posible de esos bienes. Las personas en la posición original, aún privadas de los rasgos que las diferencian de las demás, siguen considerándose personas dispuestas a hacer valer sus propias pretensiones y a buscar su propio beneficio.

El acuerdo hipotético en la posición original le fija límites a las pretensiones individuales y permite así alcanzar unanimidad sin desconocer la existencia real de la pluralidad. Cada uno de los participantes en el acuerdo es libre de tener su propia concepción del bien y de usar los medios a su alcance para la realización de sus propósitos. Sólo que al ignorar cuáles sean los intereses propios, se evita la prelación de éstos frente a los ajenos, llegando así al tratamiento igualitario de todo interés.

⁴ Rawls, A.T.J. p.252. (T.J.p.288.)

⁵ Rawls, A.T.J. p.516. (T.J. p.571.)

Una vez acordados los principios de justicia sobre esta base imparcial, los individuos son libres para realizar sus objetivos dentro de los límites impuestos por la justicia. Aunque no se requiere unanimidad respecto a las concepciones del bien, estas deben ser compatibles con los principios de justicia. Así se permite el despliegue de búsquedas y de realizaciones individuales siempre y cuando estas se den dentro de los límites de la cooperación social aceptados unánimemente en la posición original.

Rawls parte pues de la diferencia entre las nociones de 'lo justo' y 'lo bueno', y le da prioridad a la primera sobre la segunda. "Lo bueno" tiene que ver con aquellos fines que cada individuo considera racional realizar, y para cuya consecución utiliza todos los medios a su alcance, de acuerdo con las circunstancias. 'Lo justo' tiene que ver con ordenamientos sociales que todos comparten como definitorios de los términos de su cooperación.

Para Rawls es especialmente importante mostrar la superioridad de su teoría de justicia frente al utilitarismo. El principio de utilidad, como es sabido, termina por identificar las nociones de lo bueno y de lo justo, al ver como justa la distribución de beneficios que maximice el bien, bien que el utilitarismo clásico asocia con la satisfacción del deseo.

Así como un hombre, para realizar su propio bien, hace siempre un balance de pérdidas y ganancias de modo que en un momento pueda resultarle racional imponerse un sacrificio para obtener ganancias en el futuro, de la misma manera sería racional para una sociedad maximizar su bien, aún cuando en aras de lograr el mayor balance neto de satisfacción posible imponga sacrificios a una parte de sus miembros. Al hacer extensivo a la sociedad el principio utilitarista de elección individual, este principio se vuelve indiferente al modo de distribución de la suma de satisfacciones entre los individuos, lo que terminaría por justificar instituciones como la esclavitud, si los sacrificios de unos cuantos se vieran compensados ampliamente por la satisfacción de otros en el balance total.

Parece, en cambio, poco plausible que personas que actúan en propio interés escogieran un principio que pudiese disminuir sus beneficios con el argumento de que esto haría mayor la suma de ventajas disfrutadas por todos.

Para precaver tales excesos, el contractualismo de Rawls reduce más bien el problema de la escogencia social a la escogencia racional individual. Al ser los principios de justicia fruto de un acuerdo, deben ser por necesidad principios que todos puedan acoger voluntariamente, además de que redunden en ventaja de todos. Las partes saben que al elegir principios se están comprometiendo a regirse por ellos y dado su conocimiento de la psicología humana, deben escoger de buena fe principios que puedan en realidad aplicar posteriormente, es decir, principios cuyos costos psicológicos no sean excesivos. Las partes del acuerdo tienen ante sí una variedad de alternativas, entre las que se encuentra el principio de utilidad. Rawls pasa entonces a demostrar

que hay dos principios y unas reglas de prioridad que los ordenan, los cuales serían elegidos en la posición original.

Cabe preguntar, no obstante, si sean adecuadas las condiciones de la posición original. ¿Cómo estar seguros de que ella nos lleve a principios de justicia y no a otra clase de principios? ¿Qué razones se pueden argüir en favor de las características definitorias concretas de esta situación hipotética? ¿Por qué optar por la posición original y no por otra situación inicial de elección?

La respuesta de Rawls a estas preguntas nos remite de nuevo a su manera de entender el papel de una teoría moral estructurada en torno a lo que él llama 'juicios morales ponderados'.

El primer argumento en defensa de la posición original se presenta como el conjunto 'más significativo' de restricciones que parece razonable imponer a los principios de justicia. Rawls se apoya así en un primer tipo de juicios morales ponderados; aquellos juicios acerca de las condiciones apropiadas para la escogencia de principios de justicia:

"Supongo, entre otras cosas, que hay una amplia medida de acuerdo acerca de que los principios de la justicia habrán de escogerse bajo ciertas condiciones. Para justificar una descripción particular de la situación inicial hay que demostrar que incorpora estas suposiciones comúnmente compartidas. Se argumentará partiendo de premisas débiles, aunque ampliamente aceptadas, para llegar a conclusiones más específicas. Cada una de las suposiciones deberá ser por sí misma natural y plausible. Algunas de ellas pueden incluso parecer inocuas o triviales. El objetivo del enfoque contractual es el de establecer que, al considerarlas conjuntamente, imponen límites significativos a los principios aceptables de la justicia"⁶

El segundo argumento que Rawls propone en defensa de la posición original consiste en mostrar que los principios escogidos en ella corresponden a o amplían razonablemente las convicciones que tenemos acerca de la justicia. Rawls moviliza así un segundo tipo de juicios ponderados; las consideraciones acerca de lo que es justo e injusto. Si los resultados sustantivos de la teoría coinciden con tales juicios, tenemos entonces otra razón para estar seguros de que hemos obtenido efectivamente principios de justicia a partir de la posición original.

La concordancia que se logra entre las condiciones de la posición original, los juicios derivados de ella y nuestros juicios morales ponderados, obedece a un proceso de mutuo ajuste en la construcción de la teoría, y es denominada por Rawls 'equilibrio reflexivo'. Veamos cómo describe Rawls ese proceso de acomodación recíproca, que en realidad nunca llevó a cabo pero cuya descripción no solamente muestra abiertamente los presupuestos y expectativas de la teoría rawlsiana, sino que también ilustra su concepción de la justificación como una cuestión del mutuo apoyo de muchas consideraciones y de su mutuo ajuste en una visión coherente:

⁶ Rawls, A. T.J. p.18. (T.J. P. 36.)

“En la búsqueda de la descripción más favorecida de esta situación trabajamos desde los extremos. Empezamos por describirla de tal modo que represente condiciones generalmente compartidas y preferentemente débiles. Vemos entonces si estas condiciones son suficientemente fuertes como para producir un conjunto significativo de principios. Si no, buscamos ulteriores premisas igualmente razonables. Y si es así, y estos principios corresponden a las convicciones meditadas que tenemos acerca de la justicia, entonces mucho mejor. Es de suponer, sin embargo, que habrá discrepancias. En este caso tenemos que elegir. Podemos, o bien modificar el informe de la situación inicial, o revisar nuestros juicios existentes, ya que aún los juicios que provisionalmente tomamos como puntos fijos son susceptibles de revisión. Yendo hacia atrás y hacia adelante, unas veces alterando las condiciones de las circunstancias contractuales, y otras retirando nuestros juicios y conformándolos a los principios, supongo que eventualmente encontraremos una descripción de la situación inicial que a la vez exprese condiciones razonables, y produzca principios que correspondan a nuestros juicios debidamente conformados y adaptados. Me referiré a este estado de cosas como ‘equilibrio reflexivo’. Es un equilibrio porque finalmente nuestros principios y juicios coinciden; y es reflexivo puesto que sabemos a qué principios se ajustan nuestros juicios reflexivos y conocemos las premisas de su derivación”⁷

De acuerdo con los argumentos expuestos, podemos decir que la posición original “representa el intento de acomodar dentro de un mismo esquema tanto las condiciones filosóficas razonables sobre los principios, como los juicios que tenemos acerca de la justicia”⁸

Pasemos ahora a considerar los principios que, según Rawls, serían escogidos en la posición original.⁹ Se trata de dos principios que son un caso especial de la concepción más general de justicia según la cual: “Todos los bienes sociales primarios -libertad, igualdad de oportunidades, renta, riqueza, y las bases del respeto mutuo- han de ser distribuidos de un modo igual, a menos que una distribución desigual de uno o de todos estos bienes redunde en beneficio de los menos afortunados”.¹⁰

La distribución de todos los bienes sociales, incluyendo a la libertad, se orienta hacia el beneficio de los menos favorecidos. Esta concepción se aplica cuando las condiciones no son favorables, es decir, cuando no se ha alcanzado un cierto nivel material mínimo necesario para mantener de manera efectiva un bienestar igualitario. A la luz de ella puede resultar racional sacrificar libertades básicas para la consecución de otros bienes como seguridad y desarrollo económico. Pero una vez que se den las condiciones para un ejercicio efectivo de las libertades básicas, estas adquieren prioridad sobre los demás bienes, ya que, en opinión de Rawls, una vez

⁷ Rawls, A.T.J. p.20. (T.J. p.38.)

⁸ Rawls, A.T.J. p.21. (T.J. p.39.)

⁹ La escogencia misma de principios será objeto del acápite 1.2.3.

¹⁰ Rawls, A.T.J. p.303. (T.J. p.341.)

alcanzado cierto bienestar económico en una sociedad, aún los miembros peor situados preferirían incrementos en su libertad a incrementos en otros bienes sociales.

Así es como llegamos a los dos principios de justicia, que Rawls llama su ‘concepción especial de la concepción general. Ellos son:

Primer principio : “Cada persona ha de tener un derecho igual al más amplio sistema total de libertades básicas, compatible con un sistema similar de libertad para todos”¹¹

Segundo principio: “Las desigualdades sociales y económicas habrán de disponerse de tal modo que sean tanto (a) para proporcionar la mayor expectativa de beneficio a los menos aventajados, como (b) para estar ligadas con cargos y posiciones asequibles a todos bajo condiciones de una justa igualdad de oportunidades”¹²

Dentro de la concepción especial el primer principio tiene prioridad sobre el segundo y la segunda parte del segundo principio o ‘principio de la justa igualdad de oportunidades’ tiene prioridad sobre la primera, a la que Rawls ha denominado ‘principio de la diferencia’. Esto significa que no pueden intercambiarse las libertades aseguradas por el primer principio para obtener mayores ventajas económicas. Las desigualdades económicas deben apoyarse, por su parte, en el principio de la justa igualdad de oportunidades.

Empecemos por examinar más detenidamente el primer principio.¹³ Este se encarga de la distribución del bien primario de la libertad, y tiene dos pretensiones: igualdad y maximización de las libertades básicas.

En cuanto a la definición de ‘libertad’, Rawls sigue a MacCallum¹⁴. La descripción general de la libertad tendría entonces la siguiente forma: “esta o aquella persona (o personas) está libre (o no está libre) de esta o aquella restricción (o conjunto de restricciones) para hacer (o no hacer) tal o cual cosa.”¹⁵

Las libertades básicas son, en opinión de Rawls, la libertad política, que es el derecho a votar y a desempeñar cargos públicos; la libertad de expresión y de reunión; la libertad de conciencia y de pensamiento; la libertad personal, que es la libertad frente a la opresión psicológica, a la agresión física y a la integridad de la persona; el derecho a la propiedad personal, la libertad frente al arresto y a la detención arbitrarios.

De acuerdo con el primer principio, todos deben tener igual derecho a estas libertades, ya que ellas son prerequisite para lograr la realización o modificación de cualquier plan de vida. Ellas son además condición necesaria para el autorespeto. Sin ellas uno no podría tener el sentido del valor propio ni la capacidad de llevar a

¹¹ Rawls, A.T.J. p.302. (T.J. p.340.)

¹² Rawls, A.T.J. p.83. (T.J. p.105.)

¹³ Este principio es reformulado por Rawls en su artículo en defensa de las críticas de Hart, “The Basic Liberties and their Priority” en: Tanner Lectures on Human Values. Vol 3. Publicado por University of Utah Press y Cambridge University Press.

¹⁴ MacCallum, G. G. “Negative and Positive Freedom” en: *Philosophical Review*, vol. 76 1976. (Citado por Rawls, T.J.)

¹⁵ Rawls, A.T.J. p.202. (T.J. p.234.)

cabo las propias intenciones. Rawls considera que las libertades básicas son un bien de tal importancia, que las personas en la posición original no estarían dispuestas a arriesgarlas. Es por eso que, dada su ignorancia de sus circunstancias particulares, establecerían libertades iguales para todos. La regla de prioridad de la libertad tiene su origen en el hecho de que nadie aceptaría una libertad desigual o menor a cambio de mayores beneficios económicos. Solamente en caso de conflicto con otras libertades básicas sería restringida una libertad, es decir, se haría desigual o menos extensa de lo que podría ser. Es así como unas libertades básicas podrían ser más extensas que otras, es decir, una libertad podría ser limitada en favor de otra libertad, si de este modo le asegurara su protección. Un ejemplo simple es el de las reglas del debate que limitan la libertad de expresión. Tales reglas están diseñadas para aumentar la libertad en beneficio de todos, pues son necesarias para permitir y hacer provechoso el debate. Así, es en favor de la libertad de expresión que debemos restringir nuestra propia libertad de interrumpir a otros.

La libertad, entonces, sólo puede ser restringida en favor de la libertad misma. La libertad es desigual cuando unos tienen mayor libertad que otros, o cuando una de las libertades básicas es menos extensa de lo que podría ser. La primera regla de prioridad contempla dos casos en que esto puede suceder:

“A) Una libertad menos extensa debe reforzar el sistema total de libertad compartido por todos;

B) Una libertad menor que la libertad igual debe ser aceptable para aquellos ciudadanos con una libertad menor”¹⁶

No he dicho nada respecto a la segunda posibilidad. Un ejemplo de ésta es el caso de los niños o de los enfermos mentales, y, dentro de la teoría de la obediencia parcial, podría ser el de la libertad política desigual, como el hecho de que algunos tengan más votos que otros, lo que, según Rawls, se podría justificar en muchas situaciones históricas.

Ocupémonos ahora del segundo principio.

Según Rawls, las personas en la posición original optarían, una vez garantizadas las libertades básicas y la justa igualdad de oportunidades, por una distribución desigual de los otros bienes primarios como son la riqueza, la autoridad y el ingreso, si esta distribución desigual mejorara las expectativas de los menos favorecidos, es decir, les otorgara mayor bienestar que el que obtendrían con una distribución equitativa. El principio dice que las desigualdades estarían justificadas si incidieran en favor de los peor situados.

Con el segundo principio, es decir, la combinación del principio de la diferencia con el principio de la justa igualdad de oportunidades, Rawls pretende dar una alternativa tanto al sistema de libertad natural como al principio liberal de igualdad de oportunidades. En el sistema de libertad natural se da un principio meramente formal

¹⁶ Rawls, A.T.J. p.250. (T.J. p.287.)

de igualdad de oportunidades, consistente en que personas con igual capacidad tengan igual acceso a cargos y empleos. Rawls critica esta interpretación por no proponerse la igualación de las condiciones sociales. Puesto que nuestras capacidades pueden ser habilidades naturales o ventajas que adquirimos en razón de nuestra situación social, el sistema de libertad natural se vé fuertemente determinado por contingencias naturales y sociales.

La interpretación liberal se esfuerza por contrarrestar las contingencias sociales mediante el principio de la justa igualdad de oportunidades, que consiste en que personas con iguales capacidades y habilidades tengan igual acceso a cargos y empleos, independientemente de su posición social. Sólo que este principio auspicia una distribución que sigue fuertemente influida por contingencias naturales, y además resulta de muy difícil implementación práctica.

El principio de la diferencia contenido en la segunda parte del segundo principio sería un modo de hacerle frente a las contingencias naturales y sociales, arbitrarias desde el punto de vista moral. No pasa por alto ninguno de estos dos factores, cosa que sí hacen tanto el sistema de libertad natural como el principio liberal. Tampoco pretende eliminarlas como lo hace el principio de compensación. El principio de compensación afirma que las desigualdades inmerecidas deben ser compensadas de algún modo. El principio propuesto por Rawls como el que se escogería en la posición original una vez garantizadas las libertades básicas del primer principio busca más bien aprovechar las diferencias naturales y sociales en beneficio de los menos favorecidos: "Nadie merece una mayor capacidad natural ni tampoco un lugar inicial más favorable en la sociedad. Sin embargo, esto no es razón, por supuesto, para ignorar y mucho menos para eliminar estas distinciones. Más bien lo que es posible es configurar la estructura básica de modo tal que estas contingencias operen en favor de los menos afortunados"¹⁷ Así, entre las ventajas que tiene el principio de la diferencia está la de corregir contingencias con dirección a la igualdad.

Otra característica del segundo principio enfatizada por Rawls es la de que satisface el criterio de reciprocidad al organizar la estructura básica para el mutuo beneficio. Según el parecer de Rawls este principio sería aceptable tanto si creyésemos que seríamos parte de los más favorecidos, como si pensáramos que seríamos los menos favorecidos. Puesto que promovería los intereses de todos, este principio podría considerarse un principio estable, que además fomentaría el respeto mutuo y la autoestima. Por su parte, el principio de igualdad de oportunidades sin el cual no se puede aplicar el principio de la diferencia, tiene por fin garantizar que el procedimiento de distribución efectiva de la riqueza sea tal, que lleve a una distribución justa, cualquiera que ella resulte ser. La prioridad del principio de la justa igualdad de oportunidades frente al principio de la diferencia hace que al prestar gran atención a las oportunidades de aquellos con menores posibilidades se les abra un abanico de

¹⁷ Rawls, A.T.J. p.102. (T.J. p.124.)

alternativas más amplio que el que hubieran tenido con una distribución estrictamente igualitaria. Es así como la desigualdad de oportunidades ocasionada por las desigualdades económicas que permite el principio de la diferencia debe, según este mismo principio, aumentar las oportunidades de aquellos que tengan menos.

El segundo principio dá, además, prioridad a la justicia sobre la eficacia, aunque es compatible con ella. El principio de eficacia o criterio de Pareto dice que el bienestar de un grupo está en su punto óptimo cuando es imposible que ninguno de sus integrantes mejore sin que al menos otro se vea perjudicado. Este principio de eficacia permite grandes desigualdades y por lo tanto distribuciones injustas como las que se darían, por ejemplo, en el caso de un sistema de servidumbre que no pudiera ser reformado para mejorar la condición de un siervo sin empeorar la condición de un terrateniente. El principio de la diferencia impediría estas desigualdades profundas al hacer trabajar toda desigualdad en favor de los menos favorecidos, optando por una distribución eficaz, a saber, aquella que no es posible reformar sin empeorar las expectativas de al menos uno; el peor situado. La igualdad de oportunidades, por su parte, garantizaría la justicia de esta distribución.

A esta altura surge la pregunta de la manera en que los dos principios de justicia puedan conjugarse. Según el primer principio, las libertades son distribuidas equitativamente. Pero esto no sería incompatible con las diferencias económicas y sociales toleradas por el segundo principio?

Para solucionar la dificultad, Rawls establece una diferencia entre la libertad y el valor de la libertad. Según el primer principio, todos tenemos derecho a una libertad equitativa. Sin embargo, la capacidad de ejercer esa libertad no es la misma para todos. Quienes poseen mayor autoridad o bienestar económico tienen más posibilidades de ejercer su libertad y de alcanzar sus metas. A esta capacidad de ejercer la libertad, de promover los propios fines, Rawls la llama 'valor de la libertad'. El principio de la diferencia limita estas desigualdades en el valor de la libertad a niveles aceptables. Tal diferencia en el valor de la libertad estaría justificada, ya que sin las desigualdades permitidas este valor sería aún menor para todos, incluidos los menos favorecidos, ya que los beneficios económicos serían menores para todos. Tomando, pues, los dos principios en conjunto, podemos decir que las diferencias en el valor de la libertad operan también en beneficio de los menos aventajados.

Tras la elección de estos principios en la posición original, vendrá su proceso de implementación. La segunda etapa en este proceso es la de la convención constitucional, en la cual se escoge una constitución que establezca los derechos y libertades básicas de los ciudadanos. La tercera etapa es la legislativa. En ella se consideran las leyes y políticas que serán adoptadas. La cuarta y última etapa es la de aplicación de esas reglas por parte de los jueces y otras autoridades a los casos particulares.

En la segunda parte de su libro Rawls comienza exponiendo esta secuencia con el objeto de ilustrar el contenido de los principios de justicia vinculándolos con las

formas institucionales que ellas prescriben. Rawls quiere mostrar que las instituciones que conforman la estructura básica de una democracia constitucional satisfacen los principios, y que a la vez los principios proporcionan una orientación y ampliación de nuestros juicios ponderados. Por otra parte, la noción de **'sociedad bien ordenada'**, que sería una sociedad en la cual esta implementación de principios hubiera tenido lugar, le permite a Rawls dar nuevos argumentos a favor de los principios a la luz de las consecuencias deseables que tendrían en caso de su estricta obediencia. Los principios que se aceptan inicialmente dada la vincularidad del acuerdo terminarán por ser vistos por cada individuo como un bien, ya que la conservación de instituciones justas actúa en su propio interés, y el ordenamiento de la estructura básica fomenta la complementariedad de los diversos proyectos de vida tolerables dentro de los límites de la justicia, afirmando así los vínculos de la comunidad por medio del mutuo enriquecimiento. Es por eso que, según Rawls, una sociedad regida por los dos principios de la justicia como imparcialidad, es una **'unión social de uniones sociales'**. Esto quiere decir que el "funcionamiento de instituciones justas es el fin último compartido por todos los miembros de la sociedad y estas formas institucionales son apreciadas como buenas en sí mismas"¹⁸ Es así como, al interior de una sociedad bien ordenada no sólo el bien de cada individuo es compatible con las ordenaciones justas, sino que 'lo justo' es considerado por los miembros de la sociedad como un bien, es decir, como algo que se desea racionalmente, ya que contribuye a realizar los propios proyectos de cada quien. 'Lo justo' sería, pues, un fin racional compartido por todos, y dentro del cual se inscriben todos los demás fines particulares. Tal sociedad sería entonces una sociedad que engendraría su propia estabilidad, ya que en ella cada cual tendría el deseo de afirmar los principios de justicia como reguladores de su proyecto de vida propio. Esta congruencia entre lo justo y lo bueno, que lleva a la estabilidad en una sociedad regida por los dos principios de justicia, sirve para confirmar tales principios al mostrar la viabilidad de esta concepción de justicia. Esta sería viable porque en una sociedad que se rigiera por tal concepción la gente aceptaría voluntariamente someterse a instituciones justas, como instituciones que promueven su propio bien. Es así como Rawls analizando las consecuencias prácticas que tendrían los principios en caso de su estricta obediencia, muestra la compatibilidad entre el punto de vista de la posición original y el punto de vista individual hacia al final de la exposición de su teoría.

1.2. La Posición Original

1.2.1. La Posición Original y el Equilibrio Reflexivo

La teoría contractualista de Rawls es el intento de resolver el problema de la justificación de principios de justicia elaborando un problema de decisión. Así, los dos principios de justicia propuestos son defendidos dando como razón a su favor el

¹⁸ Rawls, A.T.J. p.527. (T.J. p.582.)

hecho de que serían objeto de acuerdo entre personas racionales, libres e iguales en una situación inicial imparcial a la cual Rawls denomina posición original.

Este argumento se muestra, sin embargo, como necesitado él mismo de justificación, en el momento en que surge la pregunta de cómo argumentar a favor de las restricciones de la posición original. El contractualismo de Rawls llega a su límite cuando sale a relucir el hecho de que la caracterización de la situación hipotética es también un acto de elección y como tal está necesitada de una defensa que responda a preguntas tales como: Por qué escoger principios de justicia en la posición original y no en cualquier otra situación contractual posible? Por qué tendría que verse restringido nuestro razonamiento a las condiciones de la posición original y no a otras condiciones cualesquiera?

Más atrás vimos que Rawls responde a estas preguntas diciendo que las características concretas definitorias de la posición original incorporan convicciones poco controvertibles acerca de las condiciones que se debe imponer a la escogencia de principios, y que sus resultados, es decir, los principios derivados de ella, concuerdan con los juicios que compartimos acerca de lo que es justo e injusto.

Esta concordancia es concebida por Rawls como un equilibrio reflexivo, es decir, como un punto estable al que se llega en la construcción de la teoría después de un proceso de mutuo ajuste entre las premisas de la teoría y sus resultados.

Así es como ciertas convicciones acerca de las condiciones adecuadas para la escogencia de principios sirven de punto de partida en la construcción de la situación contractual de elección, la cual debe proporcionar el andamiaje teórico a partir del cual puedan obtenerse principios de justicia que concuerden con juicios ponderados acerca de lo que es justo e injusto, y que también se han tomado como punto de referencia. Si las condiciones no son suficientes para la determinación de semejantes principios, entonces es necesario incluir nuevas condiciones igualmente plausibles. Al dar lugar finalmente a principios que concuerdan con juicios que gozaban de antemano de nuestro consenso el marco contractual los confirma y explica ayudándonos a entender las razones que teníamos para aceptarlos como válidos. La posición original nos permite ver que los juicios tienen por premisas principios que resultan de un proceso de decisión sujeto a condiciones que garantizan su imparcialidad.

Al proporcionar este fundamento explicativo para principios que considerábamos indiscutibles, los principios de justicia ganan tal credibilidad, que nos mostramos dispuestos a aceptar como válidos nuevos juicios a los cuales los principios también sirven de premisas. Estos juicios proporcionan una solución plausible para casos problemáticos. Así, la teoría contractualista ofrece razones a favor de nuevos juicios que nos ayudan a reducir desacuerdos sobre asuntos complejos. Además de ello, la capacidad explicativa de los principios puede hacer que ellos se mantengan en pie aún en caso de que no coincidan con algunos de los juicios que considerábamos válidos. La fuerza crítica de los principios sale a relucir entonces, pues nos

vemos obligados a reconsiderar nuestras opiniones para mantener un punto de vista coherente. De este modo, el contractualismo saca a luz las contradicciones de nuestro sentido moral, el cual está lejos de ser infalible. Como lo sugerí anteriormente, sólomente principios que logren una mínima concordancia con nuestras más arraigadas convicciones pueden gozar al mismo tiempo de capacidad crítica, pues de principios que no se rimen en absoluto con nuestro punto de vista moral difícilmente podríamos decir que son principios de justicia. Es por ello que en caso de que los principios vayan a contrapelo de convicciones que definitivamente no estamos dispuestos a modificar, tenemos que rearticular la teoría misma ajustando las condiciones de la situación contractual de modo que lleven a principios explicativos de nuestro sentido de justicia. En el momento en que la situación contractual dé origen a principios capaces de proporcionar un fundamento explicativo a la vez que de jugar un papel orientador y crítico de nuestro sentido de justicia, decimos que hemos alcanzado el equilibrio reflexivo. La posición original es presentada como aquella situación de elección que se encuentra en el equilibrio reflexivo resultante de un proceso de ajuste de doble vía entre los resultados sustantivos de la teoría y sus premisas. Decimos que ella está en equilibrio, ya que tanto sus características definitorias como los principios que resultan de ellas coinciden con nuestros juicios morales ponderados. Decimos que el equilibrio es reflexivo, pues la concordancia es fruto de un proceso de reflexión. Efectivamente, los juicios que considerábamos válidos de antemano son vistos ahora bajo una nueva luz. Finalmente entendemos el por qué de su validez o de su no validez. También entendemos las razones para aceptar nuevos juicios que hasta el momento expresábamos o negábamos con cierta reserva. El equilibrio es reflexivo porque ahora afirmamos o negamos reflexivamente lo que antes afirmábamos o negábamos intuitivamente. La reflexión no es otra cosa que el asentimiento y reconsideración basados en razones.

Para muchos críticos de Rawls el proceso de construcción de la teoría anteriormente descrito, y en consecuencia la concepción de la justificación como una cuestión del mutuo apoyo de muchas consideraciones y de su reajuste recíproco en una visión coherente, se torna bastante problemático. ¿Cómo saber qué juicios deben servir de apoyo a la teoría? ¿Con qué criterio decidir cuándo modificar nuestros juicios y cuando la teoría en caso de que no coincidan? ¿Pueden principios que son legitimados por juicios ponderados, tener a su vez una función legitimadora? ¿Puede la teoría de Rawls ser algo más que un compromiso arbitrario con ciertas convicciones?

Estas son algunas de las preguntas que surgen cuando tratamos de entender el intento de Rawls de construir la posición original como un marco válido de argumentaciones a favor de principios. Si es la concordancia con nuestras convicciones la que da validez a las premisas que nos llevarán a ciertos principios, entonces nuestras convicciones serían en último término el tribunal decisorio en la justificación de tales principios, y estaríamos considerando legítimos principios inferidos de juicios parti-

culares, cuando debería ser al contrario, es decir, cuando la fuerza justificatoria la deberían tener los principios, cuya función fuese justamente la de servir de premisas para juicios válidos.

Este es el tipo de objeción que hacen muchos críticos de Rawls, entre ellos Hare¹⁹, Tugendhat²⁰ y Lyons²¹, para quienes Rawls 'ha puesto el carro delante del caballo'²² incurriendo en una petición de principio.

Hare y Tugendhat consideran desacertada la concepción rawlsiana de teoría moral, concepción que le fuerza a apoyar la construcción de la posición original en el equilibrio reflexivo. Para ambos críticos una confrontación de la teoría con lo que la gente piensa es válida para teorías descriptivas, como son las teorías antropológicas, pero no para una teoría que pretenda ser prescriptiva. En este caso tal confrontación llevaría a una teoría de lo que la gente considera justo, pero no a una teoría de lo que es justo. Y aunque Rawls nos dice que podemos considerar en principio "la teoría de la justicia como describiendo nuestro sentido de la justicia"²³, pretende a la vez que reemplacemos el concepto de 'lo recto' por los principios con los que estaríamos de acuerdo en la posición original²⁴, pretensión que quedaría invalidada si tal posición original se justificara acudiendo a juicios previos a ella.

En opinión de Hare esta concepción errada lleva a Rawls a introducir un elemento subjetivista en su teoría que hubiera podido evitar por medio de un examen analítico de conceptos que le permitiera determinar las condiciones de la posición original.²⁵ Rawls, sin embargo, al dar por justificadas tales condiciones por el simple hecho de que se originen en convicciones 'razonables', no está dando ningún argumento firme en favor de los resultados normativos de su teoría, es decir, de los principios de justicia. Esto se agrava cuando Rawls pretende que podemos modificar la teoría si ésta no coincide con nuestras convicciones, pretensión que sorprende si pensamos que son precisamente nuestras convicciones las que están necesitadas de justificación.

Hare considera que el problema no está en que Rawls se valga de consideraciones morales, pues estas son punto de partida de cualquier concepción moral, y que sin duda uno tiende a buscar respuestas que uno pueda aceptar. Pero el que uno esté de acuerdo con algo no hace de éso algo verdadero. Así pues, el problema está en que, al considerar la cuestión de la justificación como una mera cuestión de coherencia, Rawls

¹⁹ Hare, R. M. "Rawls' Theory of Justice" en: Daniels, Norman (ed.). *Reading Rawls. Critical Studies of A Theory of Justice*. (Basil Blackwell) Oxford, 1975. p.p. 81-107. En adelante citado como: Hare, (Daniels ed.) R.R.

²⁰ Tugendhat, Ernst "Bemerkungen zu Rawls' "Eine Theorie der Gerechtigkeit" en: *Probleme der Ethik*. Philipp Reclam. Stuttgart, 1984. Citaré de aquí en adelante la traducción al castellano "Observaciones sobre algunos aspectos metodológicos de 'Una Teoría de la Justicia' de Rawls" en: *Problemas de la Ética*, Edit. Crítica. Barcelona, 1988. como Tugendhat, P.E.

²¹ Lyons, David. "Nature and Soundness of the Contract and Coherence Arguments". en: Daniels, (ed.) R.R. p.p.141-167. Citado de aquí en adelante como: Lyons, (Daniels ed.) R.R.

²² Lyons, (Daniels, ed.) R.R. p.159.

* La traducción de la cita anterior es de la autora, así como la de todas aquellas citas de artículos en inglés o alemán.

²³ Rawls, A.T.J. p.46. (T.J. p. 66.)

²⁴ Rawls, A.T.J. p.184. (T.J. p. 215.)

²⁵ Tugendhat sigue a Hare en este punto en su artículo ya citado (en Tugendhat, P.E.) Actualmente ya no cree que se pudiera recurrir a una concepción analítica de la posición original.

hace depender "la respuesta a la cuestión '¿Tengo razón en lo que digo acerca de cuestiones morales?' de la cuestión: '¿estamos, usted lector, y yo, de acuerdo en lo que decimos?'"²⁶

Una crítica semejante es hecha por David Lyons: "Decir que lo mejor que se puede hacer en ética es mostrar qué principios son más congruentes con nuestros juicios morales ponderados no implica que esos principios estén entonces justificados, en el sentido de que se haya mostrado que no son fundamentalmente arbitrarios o accidentales. Así, me inclino a considerar un puro argumento de coherencia como una clase de justificación cuya legitimidad no ha sido claramente establecida."²⁷

Hare considera que es esta falta de criterios firmes la que hace que Rawls eche constantemente mano de expresiones como 'estamos seguros', 'se llega de un modo natural a', 'de un modo aceptable', 'razonable', etc, en muchos pasos cruciales de su teoría. De esta manera Rawls esboza a su propia medida la estructura teórica que termina por ser un sistema moral erigido sobre la propia intuición previa de la validez de unos principios. Y como Rawls propone que reemplacemos nuestro concepto de 'lo recto' por el de estar de acuerdo con principios que se escogerían en la posición original, diseñada para cuadrar con sus propios juicios ponderados, termina pidiéndonos que aceptemos un conjunto substancial de consideraciones morales y no unas simples premisas débiles.²⁸

Según Hare, la manipulación de la teoría para hacerla coincidir con las opiniones particulares de Rawls sale a relucir tanto en la escogencia de las condiciones a las cuales están sujetos los electores en la posición original, como en la determinación de los principios que se escogerían en tal posición. Ya que no es evidente que dichas condiciones determinen deductivamente la elección, ésta se vería secretamente condicionada por los prejuicios e intuiciones del filósofo que hace la teoría.²⁹

Ernst Tugendhat, por su parte, critica el hecho de que Rawls no empiece por aclarar las razones que tiene para introducir una situación hipotética, dejando así sin aclarar qué aspectos de la posición original se deriven de las condiciones que parecen aceptarse generalmente como características del punto de vista moral, y qué aspectos haya elegido Rawls por otras razones, por ejemplo, por razones prácticas. El análisis de Tugendhat se encamina a mostrar que las ventajas prácticas de la posición original se pagarían con una pérdida de sustancia moral.

Una ventaja práctica de la posición original sería la de que ella le permite a Rawls aplicar la teoría de elección racional³⁰, lo que "mejoraría, no nuestro concepto de lo

²⁶ Hare, (Daniels ed.) R.R. p. 82.

²⁷ Lyons, (Daniels ed.) R.R. p. 147.

²⁸ Hare, (Daniels ed.) R.R. p. 86.

²⁹ Hare, (Daniels ed.) R.R. P 87.

³⁰ Nos detendremos en este asunto en el acápite 1.2.2.1. Un acuerdo racional sujeto a restricciones. Por ahora basta con decir que el problema de elección racional es tratado por la teoría de la decisión, la cual ofrece métodos matemáticos para obtener la máxima ventaja posible en una situación de conflicto de intereses. Rawls usa los procesos de la teoría de la decisión para argumentar que los dos principios de justicia serían el resultado de la estrategia más racional que personas interesadas en fomentar sus propios intereses seguirían bajo condiciones de ignorancia parcial. Es en este sentido que tales principios serían producto de una elección racional individual.

justo sino los procedimientos de decisión para llegar a resultados justos³¹, al reducir el problema de una elección social de principios de justicia, al problema de una decisión individual autointeresada más el velo de ignorancia. Pero, en opinión de Tugendhat no es evidente que una decisión autointeresada más un velo de ignorancia equivalgan a una decisión moral. Tugendhat se refiere a los análisis de filósofos como Hare y Lyons, quienes muestran que en la posición original se podría llegar a un principio utilitarista, y se pregunta si esto probaría que el utilitarismo es justo. (Evidentemente Tugendhat está de acuerdo con Rawls en que el utilitarismo es injusto).

Otra ventaja práctica de la posición original mencionada por Tugendhat sería la de que ella permite aplicar la idea de justicia puramente procesal, es decir, la idea de que al seguir un procedimiento imparcial se llegue a resultados igualmente imparciales. Este tipo de justicia se da cuando no existe un criterio independiente para decidir el resultado correcto.³²

Lyons, por su parte, encuentra bastante sugestiva esta idea de justicia puramente procesal como un argumento a favor de la posición original, sólo que le resulta incompatible con el equilibrio reflexivo, ya que nuestros juicios morales ponderados serían criterios independientes para la determinación de los resultados de la posición original. Esto acabaría con la fuerza justificatoria que la posición original hubiera podido tener apoyada en la idea de justicia procesal pura, pues tal posición estaría condicionada de antemano por nuestras convicciones, lo cual implicaría, "o un convencionalismo moral complaciente, o un misterioso intuicionismo acerca de los datos morales básicos"³³

Frente a las dudas expuestas respecto al proceso de legitimación del cual Rawls se vale en *Una Teoría de la Justicia*, y frente a la objeción de que el equilibrio reflexivo desemboca en una pseudolegitimación de sus propias convicciones o de convicciones compartidas pero no por ello menos contingentes y arbitrarias, podemos detenernos ahora en algunas posiciones que intentan una defensa tanto del equilibrio reflexivo como de la posición original.

Me refiero ante todo al análisis de Karl G. Ballestrem³⁴, a mi modo de ver el más completo y claro en torno a este problema, ya que su defensa no sucumbe al error de asumir que la teoría contractual y la de coherencia sean dos procesos de justificación paralelos, y hace justicia al hecho de que para Rawls el contrato hipotético es una presuposición necesitada de fundamentación, de tal modo que para la legitimación de principios no baste con que estos sean elegidos en una situación justa, sino que sea necesario recurrir al equilibrio reflexivo en apoyo de las restricciones de la posición original.

³¹ Tugendhat, P.E. p.33.

³² Ver Rawls, A.T.J. p.86. (T.J. p.109.) Allí el dá como ejemplo de la justicia puramente procesal un juego de lotería.

³³ Lyons, (Daniels, ed.) R.R. p.147.

³⁴ Ballestrem, Karl G. "Methodologische Probleme in Rawls' Theorie der Gerechtigkeit". en: Höffe, Otfried. (ed.) *Über John Rawls' Theorie der Gerechtigkeit*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1977. ps.108-127.

Puesto que Rawls concibe la justificación como una cuestión de coherencia, tanto la idea de justicia como imparcialidad como la descripción de la situación inicial deben corresponder a nuestros juicios ponderados, y los principios escogidos deben concordar con nuestras convicciones acerca de las relaciones sociales justas. Rawls pretende que una vez logrado este equilibrio habríamos hecho lo posible para dar coherencia y legitimar nuestras representaciones sobre justicia social.

Según las críticas antes esbozadas, la teoría de la coherencia permitiría tan sólo reducir a un común denominador las convicciones contingentes de un autor o de un grupo. Ballestrem enuncia tres respuestas de Rawls a estas objeciones.

En primer lugar, el proceso de fundamentación parte, no de juicios cotidianos cualesquiera, sino de juicios ponderados de jueces competentes. Tal ponderación se lleva a cabo por medio de criterios de racionalidad generales y aceptables, tales como el hecho de que las convicciones hayan sido adquiridas con calma, con conocimiento de los hechos relevantes, y libres de las presiones de la coerción o de intereses unilaterales.³⁵ Puesto que los principios se originan en aquellos juicios en los cuales más probablemente nuestro sentido moral se despliega sin distorsiones, tendríamos una buena razón para considerar los principios como justificables.

En segundo lugar, se trata de la búsqueda de principios suficientemente generales y de reglas de prioridad que nos lleven a la solución del mayor número de problemas diversos, y que nos permitan establecer un orden de prelación en caso de conflicto. El conjunto de principios cuya correcta aplicación conduzca a los juicios ponderados daría un fundamento explicativo que vá más allá del ámbito de los juicios iniciales. Y dado el alto nivel de generalidad de los principios podríamos afirmar con Hoerster que habría menos lugar para la arbitrariedad, ya que que nadie podría formular principios tan generales partiendo de juicios acomodados a sus propios intereses, ni deducir estos juicios de principios semejantes.

En tercer lugar, la idea de una relación sistemática de los principios con las convicciones morales incluye también la posibilidad de tener que revisar nuestros juicios morales ponderados. Podemos vernos obligados a ello por la fuerza de convicción de un principio y por la exigencia de coherencia entre nuestros juicios. Esto significa que los juicios ponderados aún cuando sean aceptados como racionales, no son tenidos por absolutamente incontrovertibles, sino que por el contrario, puedan verse modificados al ser confrontados con principios.

Por otra parte, como lo muestra Hoerster, los juicios ponderados deben ser estables, es decir, deben contar con la aceptación de todos los jueces morales competentes, de modo que nadie pueda tomarse a sí mismo como juez en caso de ausencia de consenso. En palabras de Rawls, se trata de 'convicciones ampliamente compartidas'.

³⁵ En relación con este punto Ballestrem sigue a Norbert Hoerster en su artículo "John Rawls' Kohärenztheorie der Normenbegründung". en: Höffe, (Höffe ed.) U.J.T.G.p.p. 57-76. quien intenta defender el equilibrio reflexivo beneficiándose del artículo de Rawls anterior a Una Teoría de la Justicia, cuyo nombre es "Outline of a Decision Procedure for Ethics" en: Philosophical Review 60 (1951).

Hasta aquí se ha mostrado que la teoría de coherencia de Rawls no sería una mera sistematización de convicciones arbitrarias, sino una sistematización de juicios cuya razonabilidad podría muy bien comprobarse. Pero ¿en qué medida se ha mostrado que el proceder de Rawls en *Una Teoría de la Justicia* puede ser no sólo una sistematización, sino también una fundamentación de normas?

Para responder a esta pregunta es necesario aclarar qué es exactamente lo que Rawls entiende por justificación y cuál es el alcance de esta modesta concepción. De lo contrario terminaríamos objetándole a Rawls el no haber logrado lo que no se proponía. El propósito de la teoría de la justicia de Rawls es el de formular un conjunto de principios que puedan servir de fundamento explicativo para juicios morales ponderados. Rawls quiere extraer las consecuencias de las condiciones que normalmente consideramos adecuadas para la escogencia de principios de justicia, y a la vez obtener los principios insitos en los juicios ponderados acerca de lo justo y lo injusto, para lograr claridad acerca de las razones de su validez y mostrar a partir de allí inadecuaciones de nuestro sentido moral. Esta tarea, de realizarse efectivamente, rebasaría el ámbito de juicios iniciales. En este proceso circular de justificación tanto el punto de partida como los resultados están sujetos a reconsideración y a la vez se prestan mutuo apoyo. Rawls no parte de la autoevidencia de ninguna premisa, ni de principios ni de juicios ponderados. Como bien lo dice Louis Katzner, "la idea básica del equilibrio reflexivo es que la justificación moral es un proceso que tiene dos puntos de partida, ninguno de los cuales es incuestionable... las pretensiones morales no son justificadas mostrando que ellas corresponden a principios eternos e inamovibles... más bien son justificadas mostrando que ellas son parte de una teoría coherente."³⁶ Es por ello que los juicios ponderados no constituyen un tribunal último de apelación para los principios. Esta objeción surge del énfasis unilateral en una sola dirección de la interrelación entre principios y juicios. Es cierto que Rawls se apoya en convicciones morales. Pero su carácter es provisional y para Rawls valerse de ellas es sólo una manera de tomar consciencia de los presupuestos mínimos que deberían poder servirnos de puntos de referencia en la construcción de la teoría moral. Esto no quiere decir que Rawls piense que el estar de acuerdo con algo lo haga verdadero. De hecho los juicios intuitivos pueden resultar equivocados a la luz de los principios. Sin embargo Rawls tiene la pretensión de que la arbitrariedad sí podría reducirse en la medida en que el consenso se extendiera y siempre y cuando el objeto del consenso fueran juicios cuya razonabilidad se hubiera comprobado en la medida de lo posible. Por ello defiende la posición original insistiendo en que su descripción se apoya en presupuestos que, como la condena del racismo, resultan poco controvertibles, o cuyo contenido sustantivo es escaso, como sucede con las condiciones de la imparcialidad que dan origen a la posición original.

³⁶Katzner, Louis. "The Original Position and the Veil of Ignorance" En: Blocker, H. Gene, Elizabeth H. (eds) *John Rawls' Theory of Justice*. Ohio University Press, 1976. p.59. De ahora en adelante citado como: Katzner, (Blocker, Smith eds) J.R.T.J.

En defensa de Rawls, Ballestrem se refiere a la idea de que en cuestiones de justicia se deban abstraer los intereses concretos para ganar una cierta distancia que permita una perspectiva amplia y objetiva. Tal perspectiva se ha logrado en la historia de la ética de diversas maneras. El sabio, de Platón; el prudente, de Aristóteles; el observador ideal, de Hume y de Smith, son algunos ejemplos. En el caso de Rawls tal perspectiva se logra en una situación contractual hipotética, y la competencia para juzgar queda en manos de quienes someten su razonamiento a las condiciones de esta situación.

Ballestrem se refiere además al convencimiento de que los hombres, con todas sus desigualdades fácticas, son iguales en dignidad y poseen igualdad de derechos, y a la importancia de la libertad que presuponen tanto el deber como la responsabilidad, de modo que los hombres deben poder guiar su actuar por principios con los que puedan estar de acuerdo, es decir, principios a los que puedan someterse voluntariamente. Efectivamente, Rawls considera una gran ventaja de su teoría contractual el que ésta posibilite el logro de un acuerdo voluntario entre personas libres, a partir de una situación justa en la cual los participantes son tratados de una manera imparcial. Ronald Dworkin³⁷ enfatiza el derecho a ser tratado igualmente, sin consideración de la personalidad, carácter o gustos, como el presupuesto fundamental de la posición original. Yo estoy de acuerdo con Dworkin, pues considero que el punto de partida en la idea misma de la imparcialidad, además del aspecto de la debida distancia requerida por el buen juicio, incluye un tratamiento equitativo de los participantes, es decir, su igual consideración y mutuo respeto. Aún así, tengo mis reservas acerca de la manera en que Rawls situaría este derecho fundamental al interior de su teoría. Creo que él no lo admitiría como presupuesto, aunque sí como una intuición de la que su teoría busca dar cuenta, y en este sentido sí sería de alguna manera un punto de referencia. De la misma manera vería Rawls juicios acerca de la igualdad de derechos y de la importancia de la responsabilidad.

Pareciera, de cualquier modo, que al basar su teoría en las condiciones de la imparcialidad Rawls efectivamente recurre a ideas morales suficientemente amplias y razonables como para servir de origen a premisas contractuales plausibles. Ellas explicarían incluso una condición de la posición original tan inusual como es el velo de ignorancia, pues esta condición es justamente la que garantiza la imparcialidad, y con ello la objetividad de los principios elegidos. Sin el velo no podríamos lograr la perspectiva adecuada de la que hemos hablado más arriba. El sitúa a todos los participantes en igualdad de condiciones, pues impide todo conocimiento de particularidades que podrían desviar la elección de principios en favor de ciertos individuos o de ciertas creencias. En ésta medida podemos decir que se apoya en convicciones tales que nos permiten llegar a él de modo natural:

³⁷ Dworkin, Ronald. "The Original Position". en: Daniels, (ed). R.R. p.p.16-53.

“No debemos dejarnos confundir, entonces, por las condiciones algo inusitadas que caracterizan la posición original. La idea es aquí, simplemente, la de presentarnos de una manera clara las restricciones que parece razonable imponer a los razonamientos sobre los principios de justicia y, por lo tanto, sobre los principios mismos.

Así, pues, parece razonable y generalmente aceptable que nadie esté colocado en una posición ventajosa o desventajosa por la fortuna natural o por las circunstancias sociales al escoger los principios. Parece también ampliamente aceptado que debería ser imposible el proyectar principios para las circunstancias sociales al escoger principios. Debemos asegurar, además, que las inclinaciones y aspiraciones particulares, así como las concepciones que tienen las personas sobre su propio bien, no afectan los principios adoptados... parece razonable suponer que los grupos en la posición original son iguales, esto es, todos tienen los mismos derechos en el procedimiento para escoger principios.”³⁸

En mi opinión podríamos considerar este consenso mínimo en nuestras representaciones acerca de la justicia como un elemento orientador adecuado para la definición de la posición original, y aceptar así la exigencia de coherencia entre principios y juicios, aún cuando Rawls no dé criterios claros de cómo saber cuándo modificar nuestras convicciones y cuándo modificar las condiciones de la posición original en caso de que tal coherencia falle.

Límites como este harían ver la teoría de Rawls como un intento sugestivo, no de proporcionar criterios absolutos para la determinación de lo que es justo, sino de formular una teoría que más bien disminuya la arbitrariedad en la medida de lo posible. Claro está que esto nos llevaría a limitar algunas de las pretensiones³⁹ de Rawls que saldrán a relucir en el análisis de las condiciones de la posición original, y que están bastante relacionadas con la descripción que Rawls hace de ella.

Es claro que desde esta manera de entender las cosas Rawls no puede ofrecer una justificación absoluta, pero es necesario enfatizar que él tampoco se propone tal justificación última de la moralidad. Cómo podría lograrla si empieza por presuponer una moralidad específica, si su teoría parte conscientemente de la concepción de justicia como imparcialidad?

Así, pues, el alcance de la noción rawlsiana de justificación es abiertamente limitado. Rawls parte de un sentido de moralidad que no intenta justificar. El mismo lo admite en el último párrafo de su libro: “ la justificación de los fundamentos no está al alcance de la mano: es necesario descubrirlos y expresarlos adecuadamente,

³⁸ Rawls, A.T.J. p.19. (T.J. p. 36.)

³⁹ Por ejemplo, su pretensión de que podemos reemplazar nuestro concepto de 'lo recto' por aquellos principios a los que llegaríamos en la posición original tendría que entenderse en el sentido de que sean reglas del juego asumidas por una sociedad determinada, como basadas en supuestos lo menos arbitrarios posibles. Al remitirse a representaciones cotidianas acerca de la justicia, la teoría de Rawls se tiene que despojar necesariamente de toda pretensión de validez histórica invariante, como muchas veces parece estar insinuado en afirmaciones como la de que a la posición original se podría entrar en cualquier momento de la historia, o la de que los principios de justicia sean universalmente válidos. Como veremos en el tercer capítulo, ésta será la dirección que tomará la teoría de Rawls en los años más recientes.

a veces mediante conjeturas afortunadas, a veces señalando exigencias de la teoría. Es con este propósito como se reúnen en la noción de situación original las diversas condiciones acerca de la elección de los primeros principios⁴⁰

Hasta el momento hemos intentado una defensa de la noción rawlsiana de equilibrio reflexivo. Hemos intentado también sugerir la plausibilidad intuitiva de la concepción de justicia como imparcialidad en que se basa la teoría. Esto no quiere decir, sin embargo, que hayamos demostrado que la teoría se base efectivamente en las débiles convicciones incluidas en la noción de imparcialidad y que, por lo tanto se encuentre en equilibrio reflexivo con juicios que podríamos dar en principio por sentados.

Como veremos, parece que el velo sea un elemento cuya arbitrariedad Rawls no puede rebatir tan fácilmente, no sólo porque surgen problemas en torno a la cuestión de los conocimientos que se permiten y aquellos que se impiden, sino también porque algunos críticos⁴¹ han mostrado que el velo no necesariamente conduce a la escogencia de los dos principios propuestos por Rawls o, que, al menos, es imposible determinar esta elección sin presupuestos adicionales.

Queda aún mucho espacio para las críticas a Rawls por manipular el velo de ignorancia y sus implicaciones. Aún cuando aceptemos las réplicas hechas a las objeciones relacionadas con la arbitrariedad de los juicios relativos a las condiciones impuestas al razonamiento en la posición original y consideremos como una base aceptable las convicciones compartidas de las que hemos hablado, juicios normativos fuertes pueden estar determinando ocultamente la teoría de Rawls.⁴² Podríamos, por ejemplo, encontrarnos con que la posición original se basa en presupuestos que no siempre responden a la exigencia de imparcialidad, o incluye aspectos problemáticos que no son estipulados expresamente.

Por el momento queda abierta la pregunta de si podemos calificar de arbitraria su teoría aún si aceptamos la validez del punto de partida en los juicios morales ponderados. Para responder a estas inquietudes es necesario que nos detengamos, en primer lugar, a analizar las características de la posición original. El propósito de los siguientes acápite es el de indagar si y en qué medida las condiciones de la posición original se basan en convicciones ampliamente aceptadas. Más adelante trataremos de responder a la pregunta de si tales condiciones llevan a los dos principios de justicia formulados por Rawls, y a la de si la teoría de Rawls oculta presupuestos normativos fuertes. Este capítulo terminará con una síntesis de las discusiones en torno a estos problemas.

⁴⁰ Rawls, A.T.J. p. 582. (T.J. p. 642.)

⁴¹ Por ejemplo defensores del utilitarismo como Hare, Lyons, Holly Smith.

⁴² Esta intervención velada de asunciones fuertes se encuentra, en opinión de filósofos como Hare, directamente relacionada con el equilibrio reflexivo. Pero aún defensores del equilibrio reflexivo, como son Ballestrin y Hoerster, dejan planteado el problema de la posible arbitrariedad en la descripción y resultados de la posición original.

1.2.2. La Posición Original y sus rasgos principales

1.2.2.1. Un acuerdo racional sujeto a restricciones

Al valerse de una teoría contractual, Rawls busca argumentar a favor de sus dos principios de justicia como principios que serían escogidos voluntariamente y de común acuerdo por personas racionales en una situación inicial justa, a la que Rawls ha llamado 'posición original'.

Inspirado en las teorías económicas del juego y de la decisión, Rawls pretende que consideremos los principios de justicia como la decisión más racional que personas interesadas en promover sus propios fines harían en determinadas circunstancias.

Según la teoría de la decisión, una decisión es racional "cuando se busca maximizar la ventaja personal usando una información y un procedimiento de cálculos, y se escoje de entre una lista dada de alternativas posibles de actuación, aquella que, a la luz de la representación de las propias metas y valores, promete la máxima ganancia o utilidad"⁴³

Sin embargo, la elección racional que se realiza bajo las restricciones de la posición original tiene características especiales: no hay conocimiento de la propia situación ni de las propias metas y objetivos a la luz del cual realizar la escogencia. En este caso la elección autointeresada está restringida por condiciones que se considera razonable imponer a la elección de principios de justicia, a fin de que estos sean aceptables desde el punto de vista moral.

Los principios de justicia se presentan entonces como la elección más racional hecha dentro de los límites de la justicia. Es por esta razón que, de acuerdo con la noción de justicia puramente procesal, la posición original es definida como el punto de partida de un proceso justo que lleva a resultados justos. El tratamiento imparcial que se da a los intereses enfrentados de las personas en la posición original garantizaría la imparcialidad de los principios adoptados.

La teoría del juego es un modelo que sugiere estrategias para obtener la mayor cantidad de recursos en caso de conflicto. El conflicto se da cuando hay algo de valor que todos quieren obtener en la mayor medida posible, y que no es tan abundante como para no generar un problema de distribución.

El juego contractual de Rawls es un juego peculiar. Se juega, en primer lugar, según las reglas de la posición original, y en segundo lugar, se trata de un metajuego, es decir, no sólo de un juego cuyas reglas se siguen, sino también de uno en el que se juega para escoger reglas: las reglas de la justicia. Aquí no se trata de escoger entre alternativas posibles de acción, sino entre posibles principios de justicia.

Rawls se vale de la teorías de la decisión y del juego para argumentar que, dadas las circunstancias de justicia, es decir, aquellas en que es factible que los problemas de distribución se solucionen de manera racional, y dadas las restricciones de la posición original, sus dos principios serían la elección más racional frente a

⁴³Höffe, Otfried. "Kritische Einführung in Rawls' Theorie der Gerechtigkeit". en: Höffe, (Höffe ed.) U.J.R.T.G. pp. 21, 22.

las demás opciones, ya que resultan de la mejor estrategia para la promoción de los fines individuales. Tales principios son las reglas de distribución de esos bienes que todos necesitan en mayor o menor medida para llevar a cabo sus planes de vida, y que Rawls ha denominado 'bienes sociales primarios'.

Rawls define las circunstancias de justicia como "las condiciones normales bajo las cuales la cooperación humana es tanto posible como necesaria"⁴⁴, y las clasifica en objetivas y subjetivas.

Las circunstancias objetivas se dan cuando individuos semejantes en sus capacidades físicas y mentales, o comparables en el sentido de que ninguno de ellos puede dominar al resto, y expuestos a la posibilidad de ver bloqueados sus planes por la fuerza conjunta de otros, coexisten en un determinado territorio geográfico cuyos recursos son moderadamente escasos, es decir, estos no son tan abundantes como para que la cooperación se vuelva supérflua, ni tan escasos como para que se vea de antemano condenada al fracaso.

Las circunstancias subjetivas tienen que ver con la actitud de los sujetos frente a esta escasez moderada. Se dan cuando los individuos tienen necesidades e intereses semejantes o complementarios, de modo que se haga plausible una cooperación mutuamente ventajosa. Cada uno tiene al mismo tiempo su propio plan de vida, y debido a la limitación del conocimiento y del juicio humanos cada uno tiene su propia concepción de lo que es bueno y sus propias creencias religiosas sociales y políticas, a las que considera como dignas de reconocimiento, de ahí que cada cual tenga sus propias aspiraciones en relación con los recursos escasos que necesita para alcanzar sus propios fines, originando un conflicto de intereses.

Sin este desacuerdo básico respecto a las prioridades y modo de distribución de los recursos no se plantearía la cuestión de la justicia, es decir, la necesidad de encontrar reglas de distribución en que todos puedan convenir, y sin la disposición a cooperar engendrada por los intereses complementarios o comunes tampoco tendría sentido tal cuestión, ya que las cosas serían resueltas por la fuerza.

Rawls considera que la sociedad humana se caracteriza por estas circunstancias de justicia. Se podría objetar que esto sea una asunción empírica muy fuerte y sin ningún fundamento, puesto que las sociedades reales se caracterizan no por su cooperación mutuamente ventajosa sino por circunstancias de explotación e injusticia social en las cuales difícilmente podrían resolverse los conflictos por vías diferentes a la fuerza, ya que ni los aventajados estarían dispuestos a renunciar a sus privilegios, ni la situación de miseria extrema de los menos favorecidos posibilitaría su disposición a solucionar los conflictos pacíficamente. Así, la disposición a cooperar para obtener un provecho mutuo difícilmente podría considerarse una circunstancia normal en las sociedades humanas, pues aún si los hombres fueran semejantes en sus capacidades físicas y mentales, no puede decirse que sean "comparables en el

⁴⁴ Rawls, A.T.J. p.126. (T.J. p.152.)

sentido de que ninguno de ellos puede dominar al resto"⁴⁵, pues las circunstancias de explotación hacen que el caso sea el opuesto. Rawls diría que en tales circunstancias se da la cooperación social, sólo que ésta no es voluntaria por no ser mutuamente ventajosa. Unos obtienen beneficios a costa del sacrificio de otros. Pero que la cooperación sea injusta no demuestra que no sea necesaria. Para Rawls la vida humana se caracteriza por esta necesidad de cooperación, y esto es lo que le lleva a plantear la cuestión de justicia, es decir, la cuestión de cómo deba ser esta cooperación. Las circunstancias humanas son circunstancias de justicia precisamente porque dan lugar a tal cuestión, no porque sean justas. Rawls es, por supuesto, consciente de que la vida humana se distingue también por contingencias sociales, económicas e históricas, que menguan nuestra capacidad de cooperación. Pero esto simplemente muestra que la disposición a cooperar va ligada al beneficio que uno pueda obtener de esa cooperación. Rawls se propone mostrar cómo la noción de justicia está internamente ligada al beneficio mutuo y se opone a la imposición de sacrificios a algunos para el beneficio de otros.

Puesto que la intención de Rawls es la de "hacer un modelo de la conducta y de los motivos humanos en los casos en que surgen cuestiones de justicia"⁴⁶, la situación contractual debe reflejar las circunstancias de justicia. De allí que Rawls no caracterice a los participantes en el acuerdo realizado en la posición original ni como perfectos altruístas ni como egoístas radicales. Rawls asume que las personas en la posición original son 'mutuamente desinteresadas', es decir, individuos que buscan fomentar sus propios objetivos, y que no están interesados en los intereses de los demás, o, en otras palabras, no están dispuestos a sacrificarse por el bien de los otros. Se trata más bien de seres racionales que buscan los mejores medios para alcanzar sus metas, pero que, al mismo tiempo están dispuestos a establecer términos de cooperación con otros. Y es para que refleje cabalmente esta disposición a cooperar, que se hace necesario depurar la situación de elección de las contingencias que afectan nuestra capacidad de ejercicio del 'sentido de justicia' y dificultan la cooperación social mutuamente ventajosa. Para ello se introducen restricciones como el 'velo de ignorancia', pues si el acuerdo logrado en tal situación hipotética ha de llevar a principios de justicia, esa situación debe reflejar las circunstancias apropiadas para alcanzar los principios.

Como vemos, la situación contractual hipotética refleja ciertos rasgos de la situación humana pero oculta otros, pues los miembros de la posición original asumen que se dan las circunstancias de justicia, y a la vez son libres de las influencias de contingencias arbitrarias.

Rawls considera que, aún cuando las circunstancias hayan hecho que unos individuos desarrollen más que otros la capacidad de tener un sentido de justi-

⁴⁵ Rawls, A.T.J. p.127. (T.J. p.152.)

⁴⁶ Rawls, A.T.J. p.129. (T.J. p.155.)

cia⁴⁷, ésta, al igual que la capacidad de tener un sentido del propio bien, que incluye la capacidad de formarse, revisar y cambiar tal concepción del bien, es característica de la personalidad moral que se supone que todos los seres humanos tengan. La posesión de un mínimo de estas capacidades es la base sobre la cual todos los seres humanos pueden ser tratados como dignos de igual consideración. Las personas en la posición original son tratadas imparcialmente. La situación hipotética está construida para impedir tratamientos preferenciales y excluir todas las contingencias y presiones que socavarían la equidad de las partes. La idea intuitiva de Rawls es la de que quien es capaz de actuar con justicia merece ser tratado justamente, frase que, en mi opinión, debe ser interpretada en el sentido de que quien es capaz de limitar sus propias pretensiones en miras a establecer una cooperación social mutuamente ventajosa, merece los beneficios de tal cooperación.

La condición del mutuo desinterés y el velo de ignorancia, reflejan estos dos rasgos de la personalidad moral. En la posición original no se presuponen sentimientos altruistas ni lazos de amistad entre los miembros para evitar que los principios de justicia dependan de imposiciones más fuertes, tales como el sacrificio de algunos para el beneficio de otros, pues Rawls considera que tales imposiciones van más allá de las exigencias de la justicia.

Rawls enfatiza el carácter autointeresado de la elección de principios de justicia en la posición original, al mismo tiempo que restringe la situación de modo que sirva de punto de partida para la elección de principios morales, no obstante la motivación autointeresada de los participantes.

El carácter contractual de la teoría de Rawls busca poner de relieve la importancia del compromiso voluntario con los términos de cooperación social, pues sólo principios que actúen en beneficio de todos pueden ser objeto de un acuerdo voluntario y unánime.

Rawls se propone mostrar que los dos principios enunciados al comienzo de este trabajo serían el objeto de tal acuerdo hipotético. Su argumento pretende ser estrictamente deductivo, es decir, Rawls piensa que los dos principios de justicia se deducen de las premisas de la posición original,⁴⁸ al ser la mejor opción dentro de una lista de alternativas.

La lista de alternativas ofrecida por Rawls incluye concepciones de justicia tradicionales como son el utilitarismo clásico, el principio de utilidad media, el intuicionismo, el perfeccionismo, otras teorías mixtas y las concepciones egoís-

⁴⁷Ver Rawls, John. "The Sense of Justice" en: *The Philosophical Review*, LXXII(1963) 281-305, Ithaca, New York, (Traducido al castellano por Miguel Angel Rodilla, en: *Justicia como Equidad*. Ed. Tecnos. Madrid, 1986.) artículo en donde Rawls desarrolla la tesis de Rousseau acerca del origen del sentido de la justicia como desarrollo natural de nuestros afectos naturales, y también el capítulo VIII de su libro *A Theory of Justice*, en donde Rawls expone su tesis de que una sociedad regida por sus dos principios de justicia fomentaría el desarrollo de tal sentido de justicia y por lo tanto engendraría su propia estabilidad.

⁴⁸ En el acápite 1.2.3. discutiremos este punto en detalle.

tas ⁴⁹, aunque en su opinión estas últimas no serían propiamente alternativas, ya que las personas jamás convendrían en asociarse bajo tales términos. De hecho las formas de egoísmo son excluidas al no cumplir con ciertos requisitos formales impuestos en la posición original a las concepciones de justicia para que puedan considerarse alternativas en sentido estricto, requisitos que veremos a continuación.

El objetivo de este acápite ha sido el de dar una visión general de la posición original como reflejo de las circunstancias de justicia al mismo tiempo que como situación de elección justa. Hemos destacado el hecho de que la elección de principios es una elección racional sujeta a restricciones. Ahora pasaremos a ver con más detalle en qué consiste tal racionalidad (1.2.2.4) y cuáles son sus restricciones (1.2.2.2, 1.2.2.3).

1.2.2.2. Las Restricciones formales del concepto de 'Lo Recto'⁵⁰

Estas son definidas por Rawls como "condiciones formales que *parece razonable* imponer a las concepciones de la justicia que se incluyen en la lista presentada a las partes"⁵¹

Destaco el giro *parece razonable*, objeto de las críticas de Hare⁵², quien sugiere que valerse de expresiones de este tipo no es una buena manera de argumentar, pues, ¿qué le respondería Rawls a alguien a quien esas condiciones no le pareciesen razonables?

Esto nos remite de nuevo a las diferencias entre Rawls y Hare, esbozadas más atrás. Mientras Hare considera que el análisis conceptual es una herramienta fundamental en el trabajo filosófico, Rawls no está interesado en valerse de definiciones de conceptos para apoyar su teoría. Como lo hemos visto, Rawls considera justificada su teoría en cuanto sus premisas y sus resultados se encuentran en equilibrio reflexivo con nuestros juicios morales ponderados. Así Rawls se puede permitir la inclusión de premisas que considera razonables, ampliamente aceptadas, y aspira a mostrar-nos que ellas llevarán a resultados también razonables y acordes con nuestro sentido de justicia, de tal modo que las premisas deban ser valoradas a la luz de la totalidad de la teoría, justificada entonces por el hecho de que todo encaja de una manera muy coherente. Así es como argumenta Rawls a favor de las restricciones formales del concepto de 'lo recto', dejando abiertamente de lado la posibilidad de recurrir a un análisis conceptual que Hare considera deseable en la definición de las restricciones que ahora estudiaremos: "no pretendo que estas condiciones partan del concepto de

⁴⁹ La lista detallada de alternativas es presentada por Rawls en el acápite 21 de su libro. Ver Rawls, A.T.J. p.124. (T.J. p.150.)

Las formas egoistas que Rawls enumera allí son la dictadura unipersonal ('todos han de servir a mis intereses'), el privilegiado ('todos han de actuar justamente, excepto yo, si así lo deseo') y el egoísmo general ('todos pueden promover sus intereses en la medida en que les plazca')

⁵⁰En el original 'the concept of Right'. He preferido traducirlo como 'lo recto' y no como aparece en la traducción de María Dolores Gonzalez, 'lo correcto'. 'Right' se refiere a lo moralmente recto. Rawls habla de restricciones válidas para todo principio de moralidad, incluidos los principios de justicia. 'Lo recto' es, pues, más amplio que 'lo justo'.

⁵¹ Rawls, A.T.J. p.130. (T.J. p.156.)

⁵² Hare, (Daniels ed.) R.R. p.88.

lo justo y mucho menos del significado de moralidad. Evito apelar al análisis de conceptos en puntos claves de este tipo. Existen muchas restricciones que pueden razonablemente asociarse con el concepto de lo correcto y se pueden hacer diferentes selecciones entre ellas contándolas como definitivas dentro de una teoría particular”⁵³

A Hare le irrita esta argumentación en términos de razonabilidad, pues en su opinión esto hace que Rawls caiga en un subjetivismo que le permitirá manipular más adelante la teoría para hacerla coincidir con sus propios prejuicios. De cualquier modo el tipo de argumentación del cual se vale Rawls parece desembocar en una falta de claridad en la exposición de las restricciones del concepto de ‘lo recto’ como sugiere Louis Katzner en su artículo “La posición original y el velo de ignorancia.”⁵⁴ Su tesis es la de que Rawls confunde los requisitos de la moralidad con las condiciones de razonabilidad⁵⁵.

A la luz de estas objeciones analizaré los cinco rasgos que Rawls considera razonable imponer a las condiciones de justicia y que ha agrupado bajo el problemático nombre de “restricciones formales del concepto de lo recto’.

Estas son:

1-Generalidad en la formulación.

2-a) Universalidad en su aplicación.

b) Consecuencias deseables de su obediencia universal.

3-Carácter público.

4-Ordenación de las demandas conflictivas.

5-Definitividad o Finalidad.

De acuerdo con estos requisitos Rawls define una concepción moral como: “Un conjunto de principios, de forma general y universales en su aplicación, que han de ser públicamente reconocidos como tribunal supremo de apelación para jerarquizar las demandas conflictivas de las personas morales”⁵⁶. Y continúa más adelante: “Ahora bien, por sí mismas las cinco condiciones no excluyen a ninguna de las concepciones tradicionales de justicia. Nótese, sin embargo, que suprimen las variantes ya formuladas del egoísmo.” Así, pues, si estos cinco rasgos están incluidos en la definición que Rawls da de una concepción moral, en nuestro caso, de justicia, estos serían considerados por Rawls como condiciones necesarias para que una concepción pueda valer como concepción de justicia, y las concepciones de justicia incluidas en la lista de alternativas cumplirían por lo tanto con estos requisitos. Estos cinco rasgos serían aquellas demandas satisfechas por las concepciones de justicia y que por lo tanto servirían para identificarlas.

⁵³ Rawls, A.T.J. p.130. (T.J. p.156.)

⁵⁴ Katzner, (Blocker, Smith eds) J.R.T.J. p.p. 42-70.

⁵⁵ Nótese la diferencia entre la expresión de Rawls ‘lo que es razonable imponer a los principios’ y la de Katzner ‘lo que hace más razonables a unos principios que a otros’. Así, dentro de las condiciones que Rawls dice que ‘es razonable’ imponer a los principios Katzner considera que algunas son efectivamente ‘restricciones del concepto de lo recto’, es decir, definitivas de la moralidad, mientras otras solamente serían rasgos que harían más razonable un principio moral.

⁵⁶ Rawls, A.T.J. p.135. (T.J. p.162.)

Yo considero, por otra parte, que la exposición de estas cinco restricciones que hace Rawls es bastante confusa, pues él termina por hacer una mezcla de principios morales de acción individual, y principios de justicia social que le impide mostrar con claridad en qué sentido se aplique cada rasgo concretamente a las concepciones de justicia social.

Quiero dejar de lado el problema de si las restricciones sean definitorias de todos los principios morales en general, para concentrarme en la cuestión de si estas restricciones sean características definitorias de las concepciones de justicia social, es decir, rasgos que nos servirían para identificarlas.

1- Veamos en primer lugar la condición de la generalidad: "En primer término, los principios deberían ser generales. Esto es, tiene que ser posible formularlos sin el uso de palabras que intuitivamente puedan ser reconocidas como nombres propios o descripciones definidas. Así, los predicados utilizados en su formulación deberán expresar propiedades y relaciones generales."⁵⁷ Rawls admite, sin embargo, que hay dificultades en la definición de lo que son propiedades y relaciones generales, y dice que se guiará por lo que 'parece razonable'. Después se refiere al hecho de que en la posición original las personas no disponen de información específica acerca de sí mismas o de su situación, y que por lo tanto se ven obligadas a acogerse a principios generales. Para dar un ejemplo trivial de lo que esto significa, podemos pensar que una persona en la posición original no escogería un principio que le diera una mayor cuota de bienes primarios a los calvos, puesto que no sabe si ella es calva o no, y no correría el riesgo de verse perjudicada. Obviamente con la formulación general de principios se busca evitar favoritismos y discriminaciones, lo que efectivamente sería 'razonable' esperar de un principio de justicia en el sentido de que se trataría de una condición poco controvertible. El velo de ignorancia serviría muy bien para lograr este objetivo al situar a las personas simétricamente.

Al parecer la expresión "los menos aventajados" incluida en la formulación del segundo principio de Rawls no plantea para él ninguna dificultad. De cualquier manera Rawls no hace ningún comentario para defender la generalidad de este enunciado.

Por otra parte, Rawls defiende la 'naturalidad' de la condición de generalidad diciendo que, puesto que los principios son incondicionales, es decir, son siempre válidos, para entenderlos no puede ser necesario un "conocimiento de particularidades contingentes, y menos una referencia a individuos y asociaciones". Pero el que principios de justicia social deban ser incondicionales es mucho menos sobreentendido que el que deban ser generales en su formulación. Esta asunción, junto con la asunción de que los principios de justicia tengan que aplicarse universalmente, es puesta en duda por muchos de los críticos de Rawls⁵⁸. Otros muestran cómo a partir de las premisas de la posición original no se puede llegar a principios

⁵⁷ Rawls, A.T.J. p.131. (T.J. p.157.)

⁵⁸ Este es el caso de los filósofos comunitaristas, entre ellos Michael Sandel. Ver Sandel, Michael. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge University Press, 1982. (De aquí en adelante citado como Sandel, L.L.J.)

incondicionales y universales⁵⁹. Así, pues, es la defensa por parte de Rawls de la condición de generalidad la que no podría considerarse ‘razonable’ en el sentido expuesto.

2-a) La condición de universalidad en la aplicación dice así: “los principios han de ser universales en su aplicación. Tienen que valer para todos, por ser personas morales.”⁶⁰ De nuevo la idea subyacente es la de dar igual tratamiento a todos en tanto personas morales. La condición de universalidad en la aplicación es la exigencia de aplicación de los principios morales a todos por igual, lo que podría considerarse, en efecto, como ‘poco controvertible’. Pero tal como usa Rawls la palabra ‘todos’ incluye a todos los seres humanos en tanto personas morales, lo que haría esta condición mucho más problemática de lo que parece, al menos cuando la relacionamos con las concepciones de justicia social. Como hemos visto, los principios de justicia social no se aplican directamente a personas sino a instituciones. Sin embargo, ya que las sociedades que ordenan estos principios se componen de miembros que Rawls considera ‘personas morales’, entonces podríamos entender la condición de universalidad como la exigencia de aplicar los principios de justicia social a todas las sociedades. Me parece que así la entiende Rawls en *Una Teoría de la Justicia*.⁶¹ Como veremos más adelante, es bastante discutible que principios elegidos en la posición original puedan valer incondicional y universalmente. Muchos consideran que los principios de justicia social no deberían tener una pretensión universalista, sino que deberían variar de acuerdo con la situación concreta en que se encuentre la sociedad a la cual se aplican. Y si esto es así, entonces de nuevo ésta condición no podría considerarse razonable en el sentido de que no sería ‘ampliamente compartida’ y por lo tanto necesitaría de una justificación adicional. Rawls la asume, sin embargo, como razonable, y, como veremos, esto tendrá consecuencias en el diseño de la posición original, ya que Rawls busca definir una situación de elección hipotética cuya imparcialidad se extienda a todas las generaciones posibles para las que los principios deberán ser válidos.⁶²

b) Por otra parte, como lo muestra Katzner, la consideración de las consecuencias previsibles si todos obedecen a los principios sería un asunto muy distinto al de la universalidad en la aplicación, pues mientras esta universalidad podría verse como una condición definitoria de los principios de justicia, la ‘deseabilidad’ de las consecuencias previsibles parece más bien un rasgo a la luz del cual se clasifiquen las concepciones de justicia de acuerdo con su ‘razonabilidad’, de allí que Katzner no entienda por qué Rawls asimila las dos cosas.

⁵⁹ Por ejemplo filósofos que hacen una crítica marxista de Rawls, como Milton Fisk.

⁶⁰ Rawls, A.T.J. p.132. (T.J. p.158.)

⁶¹ Como veremos en el tercer capítulo, en los escritos más recientes Rawls renunciará a esta manera de entender la universalidad. Los principios de justicia dejarán de ser válidos para todo tiempo y lugar y se volverán válidos para una sociedad determinada. Así, la palabra ‘todos’ dejará de referirse a todo el género humano, y pasará a referirse a todos los miembros de una sociedad con ciertas características de desarrollo.

⁶² La tesis de Hare, de que Rawls manipula el diseño de la posición original según lo que a él le parece razonable se vería confirmada en puntos como éste.

Al respecto Rawls dice que “un principio sería eliminado si resultase autocontradictorio y autofrustrante el hecho de que todos actuaran conforme a él. Igualmente sería también inadmisibles un principio que únicamente fuese razonable observar cuando los demás se conformaran con otro distinto. Los principios habrán de ser escogidos teniendo en cuenta las consecuencias previsibles si todos obedecen”⁶³

En la tercera parte de su libro Rawls argumenta a favor de sus principios⁶⁴ mostrando cómo una sociedad bien ordenada y regida por ellos fomentaría el sentido de la justicia. Puesto que los principios serían principios de reciprocidad y mutuo beneficio, los miembros de la sociedad terminarían por considerarlos parte de su propio bien, de modo que los principios fomentarían por sí mismos su aceptación universal sin necesidad de coacción.

Esta evaluación de consecuencias previsibles dada la hipótesis de que una sociedad se rija por una cierta concepción de justicia podría dar argumentos en su favor, o, en palabras de Katzner, haría más razonable a unas concepciones de justicia que a otras. Sin embargo el carácter ideal de la teoría de Rawls al evaluar los principios a la luz de sus efectos en caso de obediencia estricta, puede ser visto como una manera abstracta de tratar los problemas de justicia, cuya desvinculación de las circunstancias reales de la vida humana la haría totalmente inoperante.

3- El tercer rasgo es el del carácter público. Puesto que una concepción de justicia social rebasa necesariamente la particularidad de los actos individuales, no podría nunca seguir siendo particular o privada una vez que fuera aplicada a instituciones. En este sentido cualquier concepción de justicia social pretende valer públicamente, sólo que las implicaciones del carácter público serían diferentes de caso en caso. Al referirse al carácter público Rawls tiene en mente la suposición de que la pretensión de valer públicamente se cumpla, suposición a la luz de la cual él evalúa las diferentes alternativas. Este rasgo se daría cuando todos sepan cuáles son los principios que rigen la sociedad y sepan que ellos son observados, y este hecho sea ‘ampliamente conocido y explícitamente reconocido.’

Rawls asocia el carácter público con la concepción contractualista. En la posición original “las partes suponen que están escogiendo principios para una concepción pública de la justicia. Suponen que todos sabrán acerca de estos principios lo que sabrían si su aceptación fuese el resultado de un acuerdo (...)El objeto de la condición de publicidad es que las partes valoren las concepciones de la justicia como constituciones de la vida social públicamente reconocidas y totalmente efectivas”⁶⁵ Esta condición consiste entonces en la evaluación de las concepciones de

⁶³ Rawls, A.T.J. p.132. (T.J. p.158.)

⁶⁴ Esta argumentación es a favor de los principios y en contra de su rival más importante entre las alternativas: el utilitarismo. Este no fomentaría el sentido de justicia pues no promovería la cooperación social, ya que no es un principio de reciprocidad sino que impone sacrificios a algunos si éstos se ven ampliamente compensados en el promedio de utilidad por los beneficios de otros. Semejante ordenamiento social necesitaría siempre de coacción para ser implementado en la práctica.

⁶⁵ Rawls, A.T.J. p.133. (T.J. p.159.)

justicia de acuerdo con la deseabilidad de sus consecuencias en caso de tratarse de una concepción pública aplicada eficazmente a una sociedad. La diferencia frente a la condición de 'universalidad como consideración de las consecuencias previsibles' es que en este caso no sólo todos aceptan los principios de justicia y por lo tanto las instituciones sociales básicas satisfacen los principios, sino que además todos saben que esto es así, es decir, la obediencia estricta de los principios es un hecho conocido públicamente y ampliamente reconocido. Así, pues, las personas en la posición original deben considerar las diferentes alternativas como concepciones públicas de justicia, con el objeto de valorarlas a la luz de sus efectos probables como principios generalmente reconocidos.

Rawls argumenta a favor de sus principios mostrando cómo al ser considerados una concepción pública de justicia fomentarían la cooperación y por lo tanto la estabilidad de la sociedad. Puesto que generarían un mayor sentido de justicia que otras alternativas como el utilitarismo, los principios de justicia serían también más estables. La consideración de las concepciones de justicia como públicas serviría para discriminar entre ellas, es decir, el carácter público tal como Rawls lo utiliza no serviría para identificar concepciones de justicia sino que sería más bien un rasgo a la luz del cual se evalúen aquellas que previamente han clasificado como concepciones de justicia. En este sentido sigo de nuevo la opinión de Katzner, aún cuando encuentro cuestionable la evaluación de la razonabilidad de concepciones de justicia según la consideración de consecuencias hipotéticas tan poco plausibles como las resultantes de la suposición de que ellas fueran efectivamente públicas.

4- La cuarta condición es la de que "una concepción de lo justo tiene que imponer una ordenación de las demandas conflictivas"⁶⁶ Esto quiere decir en el caso de la justicia social que una concepción de justicia debe poder clasificar las diferentes configuraciones de la estructura básica de acuerdo con su grado de justicia. El utilitarismo, por ejemplo, considera más justa una configuración que produzca un mayor balance neto de utilidad total o una utilidad promedio más alta. Concepciones intuicionistas establecerían esta ordenación, no sólo por medio de principios sino con ayuda de la intuición.

5- La quinta y última condición es la definitividad. "Las partes han de considerar al sistema de principios como tribunal supremo de apelación en materia de razonamiento práctico. No existen patrones más elevados a los que puedan remitirse los argumentos que apoyan demandas; un razonamiento afortunado a partir de esos principios es concluyente (...) El esquema completo es definitivo y final en el sentido de que cuando el procedimiento de razonamiento práctico definido por él ha proporcionado su correspondiente conclusión, la cuestión queda resuelta"⁶⁷

⁶⁶ Rawls, A.T.J. p.134. (T.J. p.160.)

⁶⁷ Rawls, A.T.J. p.135. (T.J. p.161.)

Según esta última afirmación la idea que estaría a la base de esta condición es la de que una concepción de justicia social debería poder servir para solucionar conflictos sociales de una manera concluyente. Esta condición sostendría la pretensión de toda concepción de justicia de solucionar los problemas por una vía racional, y no acudiendo a la fuerza. Considero que en este sentido incluso el intuicionismo cumpliría este requisito, aún cuando en tal caso el tribunal supremo estaría compuesto no sólo por los principios sino también por la intuición.

Si volvemos ahora a la lista de alternativas que nos ha dado Rawls, podemos entender porqué el egoísmo⁶⁸ no sea una alternativa en sentido estricto. El egoísmo del privilegiado y la dictadura unipersonal violan el principio de generalidad, pues requieren para su formulación de nombres propios o de descripciones definidas. El egoísmo general viola la definitividad, pues es un principio que no distingue entre intereses personales, costumbres y obligaciones morales, y por lo tanto no sirve como un tribunal supremo de apelación para ordenar jerárquicamente las demandas conflictivas. El egoísmo general **niega** cualquier jerarquización de demandas, pues las considera igualmente válidas y por lo tanto no puede dar ninguna solución al conflicto distinta de la fuerza o la astucia, violando también la condición de definitividad. El tribunal supremo de apelación del egoísmo general termina siendo la fuerza.

Sin embargo, en lo que concierne a las otras alternativas de la lista de concepciones de justicia tradicionales, Rawls mismo se encarga de argumentar a favor de sus principios y de excluir a las demás alternativas valiéndose de la consideración de las consecuencias previsibles de las concepciones en caso de la realización de la condición de aplicación universal y por lo tanto en caso de que ellas valieran efectivamente como concepciones públicas. Esto nos muestra que una cosa es que las concepciones de justicia tengan la pretensión de aplicación universal y que lleguen a tener un carácter público en caso de esta pretensión se realice efectivamente, características que por sí mismas no excluirían a ninguna de las concepciones tradicionales de justicia incluídas en la lista de alternativas, y otra cosa es que la consideración de las consecuencias de la realización de estas dos pretensiones pueda usarse para discriminar entre las alternativas previamente consideradas concepciones de justicia.

Hemos mostrado por otra parte que el apelar a lo que parece razonable sí acarrea ciertos peligros de subjetivismo, y que, especialmente en relación con la condición de universalidad esta concepción de la justificación de las premisas no sólo no sea suficiente sino que pueda hacer que una opinión de Rawls que no es ampliamente compartida condicione el modelo de la posición original.

1.2.2.3. El Velo de Ignorancia

Para lograr que la posición original defina una situación justa para la elección de principios, Rawls se propone anular la influencia de todas las contingencias natura-

⁶⁸ Para la definición de estos tres tipos de egoísmo véase nota 49 en el acápite anterior

les y sociales que colocan a los hombres en situaciones desiguales. Con este objeto introduce el 'velo de ignorancia'. Este restringe el tipo de conocimientos que los participantes puedan tener en la posición original, de tal modo que ella no se preste a favoritismos. Con este fin se excluye todo conocimiento particular y se permite tan sólo el conocimiento de hechos generales.

"Ante todo, nadie conoce su lugar en la sociedad, su posición o clase social; tampoco sabe cuál será su suerte en la distribución de talentos y capacidades naturales, su inteligencia y su fuerza, etc. Igualmente nadie conoce su propia concepción del bien, ni los detalles de su plan racional de vida, ni siquiera los rasgos particulares de su propia psicología, tales como su aversión al riesgo, o su tendencia al pesimismo o al optimismo. Más todavía, supongo que las partes no conocen las circunstancias particulares de su propia sociedad. Esto es, no conocen su situación política o económica, ni el nivel de cultura y civilización que han sido capaces de alcanzar. Las personas en la posición original no tienen ninguna información respecto a qué generación pertenecen"⁶⁹

Con la exclusión de estos conocimientos Rawls quiere hacer posible que las personas en la posición original puedan actuar en su propio interés independientemente de las circunstancias particulares, de modo que no puedan obtener ventajas a costa de los otros. Diferencias en los aspectos que hemos mencionado impedirían una elección unánime, o, de lograrse, ésta podría ser fruto de presiones indebidas por parte de los más poderosos o de estrategias como coaliciones de grupo. El desconocimiento de particularidades impide el regateo, ya que ningún individuo o grupo sabría cómo salir favorecido frente a los otros. Así Rawls quiere proporcionar a los electores bases iguales para la elección de principios, con el objeto de que se obtenga un acuerdo unánime, libre de la influencia de aspectos que Rawls considera 'moralmente arbitrarios' como son las diferencias naturales y sociales.

"Puesto que las diferencias entre las partes son desconocidas, y puesto que todos son igualmente racionales y se hallan en la misma situación, todos serán susceptibles de ser convencidos por los mismos argumentos".⁷⁰ Las personas están situadas simétricamente, es decir, en igualdad de condiciones, pues saben e ignoran las mismas cosas y no pueden valerse de ventajas naturales o sociales para alcanzar sus propios fines. El velo propicia así tanto la imparcialidad como la unanimidad del acuerdo.

Ya que los conocimientos particulares crean situaciones de parcialidad, la elección de principios debe realizarse con base en conocimientos generales:

"Entonces, en la medida de lo posible, los únicos hechos particulares que conocen las partes son que la sociedad está sujeta a las circunstancias de la justicia, con todo lo que esto implica. Se da por sentado, sin embargo, que conocen los hechos

⁶⁹ Rawls, A.T.J. p.137. (T.J. p.163.)

⁷⁰ Rawls, A.T.J. p.139. (T.J. p.166.)

generales acerca de la sociedad humana. Entienden las cuestiones políticas, y los principios de la teoría económica; conocen las bases de la organización social y las leyes de la psicología humana. En verdad, se supone que conocen todos los hechos generales que afectan la elección de los principios de justicia.”⁷¹

Tanto la exclusión del conocimiento de hechos particulares, como la enumeración de hechos generales conocidos son bastante discutibles. Se considera, por una parte, que Rawls ha excluido conocimiento más allá de lo necesario. En opinión de algunos⁷², Rawls hace esta exclusión para asegurarse de obtener los resultados que desea. En opinión de otros⁷³, los participantes disponen de muy pocos conocimientos para poder llegar a una elección. Por otra parte, los conocimientos generales que los participantes de la posición original deben tener parecen imposibles de alcanzar, como lo muestra el análisis realizado por Nowell-Smith.⁷⁴

Su tesis es la de que Rawls coloca a disposición de las partes en la posición original un saber que estas ni tienen ni pueden tener, y lo hace porque es necesario para la estructura de su argumentación. Se trata de ‘hechos generales de la naturaleza humana’, que serían admitidos justamente por su carácter universal, ya que los principios de justicia elegidos sobre tal base serían válidos para cualquier sociedad independientemente de las circunstancias.

Pero en política, por ejemplo, aparte del hecho de que el hombre es un animal político, no habría ningún otro conocimiento que pudiera generalizarse de esta manera. Lo mismo ocurriría respecto a los fundamentos de la organización social. No hay tales hechos generales que uno pudiera conocer, pues no hay conocimientos que pudieran extenderse a las sociedades pretéritas, actuales y futuras. Como lo dice Leslie Pickering⁷⁵, el conocimiento social es siempre conocimiento de sociedades particulares en circunstancias históricas específicas, así que la distinción de Rawls entre ciencia social general y conocimiento de rasgos sociales particulares es insostenible.

Respecto a las leyes de la teoría económica y de la psicología humana, “no puede sostenerse que nosotros tengamos un saber sobre algún objeto, cuando los expertos no se han puesto nunca de acuerdo sobre sus fundamentos”⁷⁶

Dada esta dificultad, no podríamos entonces aceptar el experimento de Rawls, de situarnos en la perspectiva de la posición original, pues ésta no nos resultaría accesible; no podríamos seguir el razonamiento hipotético que conduciría a la elección de principios de justicia, ya que la elección depende del conocimiento real, no hipotético, de hechos generales que no están a nuestra disposición.

⁷¹ Rawls, A.T.J. p.137. (T.J. p.164.)

⁷² Entre ellos se encuentran Hare y otros defensores del utilitarismo, al igual que los filósofos partidarios del liberalismo.

⁷³ Por ejemplo Michael Sandel.

⁷⁴ Nowell-Smith, P.H. “Eine Theorie der Gerechtigkeit?” en: Höffe (ed) U.J.R.T.G. pp.81-87. De aquí en adelante citado como: Nowell-Smith, (Höffe ed.) U.J.R.T.G.

⁷⁵ Pickering Francis, Leslie. “Responses to Rawls from the Left” en: Blocker, Smith (eds) pp.465-467.

⁷⁶ Nowell-Smith, (Blocker Smith eds.) J.R.T.J. p. 82.

Si atendemos, por otra parte, a los hechos generales que Rawls usa como premisas para alcanzar las conclusiones en la posición original, veremos que Rawls es bastante selectivo en lo que considera como 'hecho'. Alan Goldman⁷⁷, se pregunta si realmente es posible separar los conocimientos generales de las preferencias particulares, es decir, si hay tales 'hechos' sin más de los que Rawls habla. Su tesis es la de que bajo la apariencia de 'hechos', habría juicios de valor implicados en la decisión de principios. Tales hechos generales parecen ser aquellos de la economía de bienestar contemporánea, de las teorías de la escogencia racional, y de 'alguna psicología cuestionable'. La pretensión de Rawls es la de que tales teorías exponen leyes del razonamiento y comportamiento humano bajo determinadas circunstancias, y que, dadas las circunstancias de la posición original, cualquiera estaría sujeto a ellas. El punto en cuestión es el de si puede decirse que tales leyes existan cuando hay diferentes teorías psicológicas y económicas enfrentadas, de las cuales Rawls incluiría aquí las de su personal preferencia. (Goldman se pregunta por qué Rawls no se vale, por ejemplo, de la teoría marxista, o de la teoría económica de Milton Friedman).

Hay que anotar que una posible salida a estas dificultades limitaría las pretensiones universalistas y de incondicionalidad por parte de Rawls. Lyons sugiere que aunque no es verdad que podamos reproducir algunos rasgos de la posición original, estas limitaciones no indican necesariamente defectos en el argumento contractual, sino que "reconocen, en efecto, que nuestros mejores esfuerzos en la deliberación están sujetos a corrección a la luz del descubrimiento científico y de un mejor razonamiento"⁷⁸. En su opinión, tal espacio para el error es de esperarse en cualquier conocimiento moral, y por eso deberíamos pensar en el contrato hipotético como un ideal al que sólo nos aproximemos en la práctica. Yo matizaría su afirmación y diría que nuestro razonamiento moral está sujeto a los limitantes de la comprensión humana que nunca se da en el vacío, sino siempre dentro de un horizonte histórico. De allí que, cualesquiera que sean los conocimientos permitidos en la posición original, estos siempre estarán determinados histórico-socialmente, y trasladarán esta limitación a la elección resultante.

Todo esto en cuanto a los conocimientos permitidos en la posición original. Respecto a los conocimientos prohibidos, surge la cuestión de si Rawls no haya excluido con el velo más conocimiento del que era necesario excluir para garantizar la imparcialidad. Hare y otros defensores del utilitarismo coinciden en que para garantizarla habría bastado con un velo mucho menos grueso, habría sido suficiente que los participantes ignoraran su propia identidad. Con sólo ignorar los hechos particulares relacionados con la propia identidad las partes conservarían su posición inicial de igualdad, y al mismo tiempo elegirían principios a la luz del conocimiento de las

⁷⁷ Goldman, Alan. "Responses to Rawls from the Political Right" En: Blocker Smith (eds.) J.R.T.J. p. 449. De aquí en adelante citado como: Goldman, (Blocker Smith eds.) J.R.T.J.

⁷⁸ Lyons, (Daniels ed.) R.R. p. 156.

diversas circunstancias humanas posibles. Los electores podrían tener conocimientos del espectro de las posibles circunstancias en que se encontrarían, incluidas las socio-económicas, las posibles dotes naturales, y la gama de psicologías e intereses particulares posibles y de distintas concepciones del bien, sin que ninguno pudiera valerse de esta información para obtener ventajas frente a los otros, de modo que ni las presiones arbitrarias, ni la influencia de ventajas inmerecidas, ni las coaliciones de grupo podrían tener cabida.

Esto pone de relieve que la imparcialidad de la elección no sería puesta en peligro por la información sobre las posibles circunstancias humanas, sino por el conocimiento de la propia identidad y el uso personal de ventajas inmerecidas en beneficio propio y detrimento de otros. Pero el velo que Rawls ha elegido sobrepasa las exigencias de la imparcialidad, y tenemos que indagar, tanto las razones que tiene para ello, como las consecuencias que de aquí se siguen para la elección de principios.

El hecho de que los rasgos que distinguen a los diferentes seres humanos queden encubiertos por el velo da pie a la crítica por parte de defensores de principios menos igualitaristas, quienes consideran que Rawls deja de lado aspectos moralmente relevantes, como si la noción de justicia se agotara en la noción de equidad. Rawls para ellos presupondría lo que quiere probar, a saber, que los principios de justicia sean radicalmente igualitarios.

Las diferencias naturales y sociales, por ejemplo, son ignoradas y anuladas como fundamentos de distribuciones desiguales. Esto ha suscitado reacciones por parte de liberales como Nozick, quien critica a Rawls por asumir injustificadamente que nadie tiene derechos legítimos a partir de su dotación inicial real. Nozick insiste en que las consideraciones históricas tales como la productividad y el esfuerzo individual son relevantes en la determinación de las distribuciones justas. La respuesta de Rawls a esta objeción es que tales consideraciones no pueden ser relevantes cuando la estructura básica es injusta, ya que las ventajas naturales y sociales son inmerecidas y las circunstancias sociales, naturales e históricas son contingencias de las que pueden emerger situaciones injustas; por tanto no deberían ser tenidas en cuenta a la hora de elegir principios de justicia. Las partes en la posición original tienen conocimientos generales acerca de la sociedad, y saben que existen tales desigualdades, pero no pueden tratarlas como definitivas e inmodificables, pues saben que ellas pueden ser francamente injustas.

Algo similar le respondería Rawls a los utilitaristas, quienes también le reprochan la exclusión de conocimientos moralmente relevantes, como serían, por ejemplo, los porcentajes de gente en las distintas posiciones sociales o de personas con ciertas creencias religiosas, y demás circunstancias particulares de la propia sociedad. Esta información serviría como base para un cálculo de probabilidades, de modo que las personas, con miras a fomentar su propio interés, guiarían su elección por las mayores probabilidades de ocupar las distintas posiciones. Pero Rawls podría argumentar

que semejantes cálculos de probabilidades dejarían intervenir en la elección estructuras sociales cuya justicia se quiere juzgar precisamente a partir de los principios que resulten elegidos. Los principios de justicia no pueden tener como punto de partida las circunstancias de una sociedad específica, pues ellos deben ser válidos independientemente de las contingencias sociales y naturales. El conocimiento de estas circunstancias inclinaría la elección a favor de una sociedad particular, lo que iría en detrimento de la imparcialidad de los principios de justicia.

A mi parecer, en este punto la objeción de que Rawls deja por fuera aspectos relevantes desde el punto de vista de la justicia gana más fuerza, pues al fin y al cabo la pertenencia como tal del individuo a la sociedad no es contingente. Al parecer son la exigencia de incondicionalidad y la pretensión de que los principios de justicia deben ser universalmente aplicables, las que intervienen aquí en la selección de la información que debe permanecer encubierta por el velo.

Así, aunque Rawls parezca tener razón en su insistencia en que ciertas ventajas inmerecidas crean situaciones de parcialidad que no deban permitirse a la hora de elegir principios de justicia, y en que las estructuras existentes no deban ser tratadas como dadas y mucho menos pueda permitirse que situaciones cuya justicia está por demostrarse influyan en la elección de principios de justicia, sus críticos podrían tener también razón cuando insisten en que la equidad no sea la única consideración relevante desde el punto de vista de la justicia: "mientras el concepto de equidad, que motiva el velo de ignorancia, entra en el concepto de justicia, no parece agotar ese concepto, aún en el nivel más fundamental"⁷⁹

Así, pues, parece que con el objeto de impedir la influencia de circunstancias que podrían crear parcialidad en la elección de principios, Rawls excluya conocimientos moralmente relevantes. Empero el que las circunstancias concretas puedan ocasionar injusticias, no quiere decir que el conocimiento de esas circunstancias sea moralmente irrelevante. De allí la cuestión de si Rawls no haya encubierto demasiados conocimientos con el velo de ignorancia.

Hare considera que para garantizar la imparcialidad habría bastado un velo mucho más 'económico'. Rawls hubiera podido excluir solamente los conocimientos relacionados con la propia identidad y permitir al mismo tiempo conocimientos de las diferentes circunstancias posibles, pertinentes para la elección de principios.

Cito a continuación a Hare, para mostrar en detalle en qué consistiría ese velo económico suficiente para garantizar la imparcialidad:

" Todo lo que deben ignorar las personas en la posición original es su papel como individuos en el mundo real. Esto quiere decir que sería posible asegurar la imparcialidad permitiendo al mismo tiempo a las personas en la posición original conocer toda la historia del mundo -no sólo las condiciones generales que la gobiernan, sino también el curso actual de la historia y los cursos alternativos de ésta que serían

⁷⁹ Goldman, (Blocker Smith eds.) J.R.T.J. p.447.

resultado de las diferentes acciones de los individuos, y en particular saber que en el mundo habría individuos *a*, *b*...*n* que serían afectados de modos específicos por estas acciones- dado que cada una de las personas en la posición original ignora qué individuo es (es decir, si es *a*, o *b*, etc). La imparcialidad sería garantizada aún por este velo económico, porque si una persona en la posición original no sabe si es *a* o *b*, ella no tiene motivos para escoger sus principios de tal modo que cuadren con los intereses de *a* y no con los de *b*, cuando estos intereses están en conflicto”⁸⁰

El velo económico indispensable para efectos de imparcialidad impediría, pues, el conocimiento de hechos relacionados con la propia identidad, pero permitiría conocimientos históricos como son el conocimiento de los tipos de sociedades que han existido y existen, su grado de civilización, su situación política y económica, y demás circunstancias particulares.

Esta alternativa podría, según Hare, llegar a garantizar la imparcialidad entre generaciones, ya que al desconocer lo concerniente a su propia identidad las personas en la posición original ignorarían en qué sociedad hayan nacido y a qué generación pertenezcan, y por lo tanto no sabrían por cuáles de las circunstancias particulares, históricas, económicas y sociales, se verían afectadas.

Antes de analizar los efectos que tendría el velo económico, quiero contrastar la solución que este ofrece en relación con la justicia entre generaciones con la manera en que Rawls trata este tema.

Curiosamente Rawls considera que el velo de ignorancia de todos modos no sea suficiente para garantizar la imparcialidad entre generaciones, pues “las personas en la posición original saben que son contemporáneas (tomando el tiempo actual como punto de partida)”⁸¹ razón por la cual podrían rehusarse a tener en cuenta a las generaciones posteriores.⁸² Esto lleva a Rawls a incluir una asunción adicional, bastante fuerte por cierto, cual es la de que las personas en la posición original sean cabezas de familia y por lo tanto se sientan obligadas a establecer una norma de ahorro de recursos para las generaciones posteriores.

⁸⁰ Hare, (Daniels ed.) R.R. p.90.

⁸¹ Rawls, A.T.J. p.140.(T.J. p.167.)

⁸² El análisis de Hare sobre el problema entre generaciones es bastante esclarecedor en este punto. El muestra que Rawls está viendo el asunto como si los participantes de la posición original estuvieran escogiendo principios para guiar su propio comportamiento, y no como si estuvieran formulando principios generales y universalmente aplicables para todos los hombres en cualquier tiempo. El sugiere que Rawls se ‘enredá’ en el problema de la justicia entre generaciones por no tomar en serio estas condiciones formales, que ofrecen por sí mismas una solución al problema.(ellas excluirían un principio como ‘nosotros, los pertenecientes a la actual generación, podemos malgastar los recursos naturales’, por violar la generalidad en la formulación al incluir una descripción definida, y por violar la universalidad en la aplicación al limitarse a los miembros de una generación)

Yo creo, sin embargo, que tales condiciones formales no son algo que las partes en la posición original se autoimpongan, sino que Rawls pretende hacer de la posición original una situación tal, que el cumplimiento de estas condiciones formales resulte ‘naturalmente’ del razonamiento autointeresado de sus integrantes. La misión del velo es precisamente esa: si se excluyen ciertos conocimientos, las partes no tienen más remedio, aún actuando en su propio interés, que formular principios generales y universalmente aplicables. El problema con las generaciones surge precisamente porque Rawls, sin mayor explicación, permite un conocimiento (‘las personas saben que pertenecen a la misma generación’) que dá lugar a que, personas que actúan en su propio interés, formulen principios no generales ni universalmente aplicables. Rawls, para solucionar el problema, incluirá una asunción que vá en contra de sus pretensiones, pues agrega una motivación distinta al propio interés.

Esto vá a contrapelo de las pretensiones de Rawls de evitar vínculos morales entre los participantes en la posición original, y de que los participantes actúen motivados exclusivamente por su propio interés.

Por otra parte no es claro por qué se tendría que adoptar el tiempo actual como punto de partida, ni qué quiera decir Rawls con estas afirmación. El insiste muchas veces en que la posición original sea una situación hipotética, una perspectiva adoptable por cualquiera en cualquier momento como guía de un razonamiento moral. Sería mejor hablar según esto, de un acuerdo hipotético entre personas que ignoran si pertenecen a la misma o a distintas generaciones. Al fin y al cabo se trata de una hipótesis.

Al adoptar el tiempo actual como punto de partida Rawls permite a las personas en la posición original saber que pertenecen a la misma generación, y este es el origen de las dificultades en la cuestión de la justicia entre generaciones. La razón es sencilla: al entenderse como miembros de una misma generación, aún cuando ignoren de cuál, las partes en la posición original no tendrían ningún interés en las demás generaciones, a las que saben que no pertenecen: si hay generaciones anteriores a la suya, esas son cosa del pasado, y el que hayan o no actuado en su favor ya no puede remediarse. Y si hay generaciones futuras, como no pertenecerán a ellas no tienen porqué interesarse en sus problemas.⁸³

Después de esta digresión en torno a la justicia entre generaciones, veamos qué sucedería si las personas en la posición original estuvieran cubiertas sólo por el velo económico.

Para ello imaginemos, en primer lugar, que Rawls aplique el velo económico a la posición original tal como él la entiende, es decir, a una posición cuyos miembros saben que pertenecen a la misma generación, pero no a cuál. Al permitirse los conocimientos particulares, incluidos los históricos esto cambiaría: las personas en la posición original, pertenecientes a una misma generación, tendrían a su disposición los conocimientos propios de su situación histórica y la elección en la posición original quedaría limitada al punto de vista de una sólo generación. Es bastante probable que Rawls quisiera impedir semejante reducción. Pero el no puede esgrimir como razón para ello el problema de la justicia entre generaciones, pues, sorprendentemente, para efectos de la justicia intergeneracional, los participantes no podrían sacar del conocimiento de las circunstancias concretas más provecho del que podían obtener al saber que pertenecían a la misma generación.

Pareciera que el motivo por el cual Rawls quiere evitar conocimientos particulares, como por ejemplo los de diferentes tipos de sociedades y de sus relaciones entre sí, de su distinto nivel de desarrollo y circunstancias históricas, económicas y

⁸³ Nótese que la dificultad ocasionada por la adopción del tiempo actual como punto de partida es tan contraproducente para el problema de la justicia intergeneracional, que estos no se agravaría si las partes en la posición original supieran a qué generación pertenecen y pudieran usar todos los conocimientos particulares en su favor. El efecto para las relaciones intergeneracionales sería el mismo, es decir, el autointerés llevaría a principios parcializados en favor de su generación, a no ser que se incluyera la asunción adicional que Rawls se ha visto obligado a incluir para lograr imparcialidad, y que, a la luz de sus propias pretensiones, es bastante discutible.

sociales, del tipo de relaciones entre sus miembros, etc, es el de que Rawls deseara impedir que los miembros de la posición original tengan una base objetiva para estimar probabilidades. Con el velo económico los participantes no conocerían su lugar en el espectro de posibilidades (su posición en la sociedad, las circunstancias de ésta, etc), pero podrían ordenar las probabilidades de realización de las diferentes alternativas para calcular sus 'chances' naturales y sociales. (Si conocieran el porcentaje de individuos que hay en cada clase social dentro de una sociedad, podrían calcular las probabilidades de pertenecer a una u a otra. Cálculos semejantes se podrían hacer con otros conocimientos que el velo impide)

La razón que Rawls tendría para evitar los cálculos de probabilidades posibilitados por los conocimientos particulares enumerados sería la de que estos cálculos desembocarían en la elección de un principio utilitarista. Esta es la tesis defendida por los partidarios del utilitarismo. Hemos visto, sin embargo, que Rawls puede esgrimir como razón para impedir los cálculos de probabilidades el hecho de que con estos se aceptarían como dadas estructuras sociales que pueden ser injustas. Y si se permitiera el conocimiento de hechos particulares impidiendo el de porcentajes con el objeto de evitar cálculos de probabilidades, no habría base para una elección unánime en la posición original, así que Rawls tendría también una razón práctica para impedir estos conocimientos.

Rawls, por otra parte, quiere evitar que los principios se originen en contingencias sociales e históricas, pues en tal caso estos sólo podrían ser válidos para el momento histórico y la sociedad en donde se dieran tales circunstancias concretas. Como vimos líneas atrás, esto iría a contrapelo de la pretensión de Rawls de que la posición original represente un punto de vista universal, libre de contingencias, para que los principios elegidos puedan ser universalmente aplicables e incondicionalmente válidos, pretensión bastante discutible.

Ahora podemos imaginar qué sucedería si Rawls permitiera conocimientos particulares diferentes a los hechos de la propia identidad, en caso de que no asumiera que los participantes pertenecen a una misma generación.

Aquí volvemos a encontrar la misma razón de Rawls además de la exigencia de imparcialidad, para desterrar el saber del curso de la historia de la posición original, cual es la de su pretensión de formular principios independientes de las contingencias histórico-sociales: "las restricciones deberán ser tales que siempre se escojan los mismos principios. El velo de ignorancia es una condición clave para que esto suceda. Asegura no sólo que la información disponible es relevante, sino que es en todo momento la misma."⁸⁴

Con el desconocimiento de las diferencias de los participantes Rawls quiere asegurar que todos se vean convencidos por los mismos argumentos, de tal modo que se pueda lograr la unanimidad. Si se permitieran conocimientos históricos entre

⁸⁴ Rawls, A.T.J. p.139.(T.J. p.166.)

personas que pudieran pertenecer a diferentes generaciones, la información dejaría de ser la misma, y las diferencias histórico-sociales podrían acabar con la posibilidad de un acuerdo incondicional y universalmente válido, lo que se reflejaría en el hecho de que si partimos de la consideración de las múltiples perspectivas en que se disolvería la situación hipotética de elección difícilmente podríamos llegar a conclusiones normativas válidas para todos. En realidad el problema es más grave aún, pues en tal caso el experimento de un razonamiento hipotético se volvería impracticable. Para que nosotros pudiésemos imaginar el acuerdo hipotético entre personas pertenecientes a distintas generaciones y conocedoras de hechos particulares histórico-sociales tendríamos que conocer la totalidad del curso de la historia y del futuro. Y si se permitiera el conocimiento de porcentajes, los cálculos de probabilidades serían infinitos e impracticables. En el supuesto de que los participantes de la posición original puedan pertenecer a diferentes generaciones, el experimento hipotético con un velo económico propuesto por los utilitaristas como alternativa del rawlsiano se muestra como imposible de realizar por nuestras limitadas mentes.⁸⁵

Rawls tendría entonces más de una razón para querer eliminar de la posición original los conocimientos de las circunstancias histórico-sociales de las distintas sociedades y limitar las bases de la elección en la posición original a conocimientos generales, saber común a miembros de cualquier generación e independiente de las contingencias histórico-sociales.

Si no eliminara estas diferencias no podría hablar de la posición original como un punto de vista adoptable por cualquier ser humano en cualquier tiempo, como un experimento realizable en cualquier momento de la historia, por medio del cual se llegara siempre a los mismos resultados. Es el carácter general y constante de los conocimientos que le sirven de premisas al razonamiento hipotético el que permitiría alcanzar la unanimidad y universalidad en la aplicación de las conclusiones normativas. Lo cual nos lleva a preguntar si esta manera de ignorar las diferencias entre las distintas sociedades que han existido y existirán, sea adecuada para hacer frente a las complejidades de la vida humana.

Recordemos aquí el análisis realizado al comienzo de este acápite, siguiendo a autores como Nowell-Smith, Louis Katzner y David Lyons, en el que se insinúa que todo saber humano se encuentra determinado por el ámbito histórico-social en que se dá, y se problematiza la posibilidad de un conocimiento de hechos generales sin más. Esto unido al hecho de que Rawls no haya demostrado que la información particular sea irrelevante nos hace preguntarnos si la abstracción de contingencias histórico-sociales resulte adecuada para el tratamiento de cuestiones de justicia social, y si la propuesta rawlsiana de un acuerdo hipotético intergeneracional no se base en pretensiones excesivas.

⁸⁵ Tan imposible de realizar como el de imaginarnos un observador ideal imparcial del utilitarismo, poseedor de todos los conocimientos de los tipos de sociedades pasadas, presentes y futuras .

Parece, en efecto, que mientras sigamos insistiendo en incluir a todas las generaciones en el acuerdo la posibilidad de dicho acuerdo hipotético se vendría al suelo tanto si nos basamos en conocimientos particulares, como si nos basamos en conocimientos generales, pues no existen hechos ni particulares ni generales que compartan todas las generaciones pasadas y venideras y que sentaran las bases para una elección unánime.

Según lo que hemos visto, el horizonte histórico en el cual se da siempre el comprender humano nos impide adoptar una perspectiva común a todos los seres humanos que hayan existido y existirán, porque jamás podremos sobrepasarlo o ignorarlo por completo. En otras palabras, no somos ni omnicomprendivos ni poseedores de un saber puro. Al desconocer ésto, la teoría de Rawls desemboca en la aplicación universal e incondicional de principios cuyo origen es contingente y particular.

1.2.2.4. Los Bienes Sociales Primarios

En el acápite anterior vimos que el velo impide ciertos conocimientos, bien sea porque estos pudiesen llegar a socavar la imparcialidad del acuerdo, bien sea porque impedirían su unanimidad. También vimos cómo es bastante cuestionable que hubiera conocimientos generales que pudieran servir como base común de elección, y cómo el velo grueso que excluye no sólo los hechos relacionados con la propia identidad sino también el conocimiento de cualquier tipo de hechos particulares, podría terminar por no tomar en cuenta factores pertinentes desde el punto de vista de la justicia.

Dentro de los conocimientos particulares que el velo impide, se encuentran también las diferentes concepciones del bien y los planes de vida particulares, a los que hemos hecho poca referencia hasta el momento. También en torno a ellos surge la cuestión de si deberían ser cubiertos por el velo de ignorancia.

Rawls considera que tiene que ser así, pues a partir de semejantes diferencias no se podría llegar a una elección, ya que en este caso las personas en la posición original tendrían que considerar todos los puntos de vista posibles y elegir principios en interés de todas las personas que podrían llegar a ser, lo cual rebasaría los límites de lo inteligible además de no proporcionar bases para una elección unificada en ausencia de una concepción del bien dominante.

Aún así, la exclusión de tales conocimientos es objeto de críticas. Gerald Dworkin⁸⁶, por ejemplo, acepta que puede ser sesgado incluir los propios intereses y deseos en la posición original, aunque no lo sería el dar preferencia a lo más altamente probable. Respecto a las concepciones del bien, dice además que no tendría por qué ser sesgado el dar preferencia a la verdad. Sólo asumiendo que todas las concepciones del bien se encuentran en el mismo plano epistemológico podría considerarse que la preferencia por alguna sería arbitraria.

⁸⁶ Dworkin, Gerald. "Non-Neutral Principles" en: Daniels (ed) R.R. pp.138-140.

Con relación a la preferencia de lo más altamente probable ya hemos visto que ella implica un tratamiento de las estructuras como dadas. Lo mismo podría decirse de los intereses más probables. Rawls no pretende en ningún momento sacralizar todo tipo de intereses individuales. Por el contrario, la elección de principios de justicia limitará las pretensiones individuales, poniendo de relieve el hecho de que no todos los planes de vida pueden ejercerse dentro de los límites de la justicia. Por lo tanto, aquí sucede lo mismo que con las estructuras sociales: lo más probable no es necesariamente justo.

Respecto a la preferencia de la verdad, Rawls se enfrenta aquí al perfeccionismo, el cual establece el valor de cierto fin y estima las instituciones de acuerdo con su tendencia a promover el fin dado. Tomas M. Scanlon⁸⁷ resume con la siguiente pregunta el reto del perfeccionismo: ¿Si hay una diferencia objetiva en el valor intrínseco de talentos, metas, y propósitos diferentes, por qué no debería ser usada esta información por las partes del acuerdo en la posición original como base para la escogencia de sus principios? ¿Cómo podemos defender una posición igualitaria o liberal sin abrazar alguna forma de escepticismo acerca de valores?

La respuesta de Rawls sería que en la posición original se quiere evitar partir de elementos éticos controvertibles, como el establecimiento de la superioridad de alguna concepción del bien. Visto de esta manera, el velo de ignorancia no abrigaría una posición escéptica, sino más bien una apelación al sentido común, a modos de razonamiento ampliamente compartidos y accesibles a todos. Así pues, como fundamento de la exclusión del conocimiento de las diferentes concepciones del bien estaría el convencimiento, ampliamente compartido, de que "las instituciones sociales son justas sólo si ellas pueden ser defendidas por cada uno de los miembros sobre la base de la contribución que ellas hacen a su bien como afirmado desde su punto de vista"⁸⁸

Aceptemos en principio este argumento en defensa de la igualdad inicial de todas las concepciones del bien proporcionada por el velo, y veamos si la posición original permite, en efecto, un tratamiento equitativo de las diferentes concepciones del bien.

"En todo momento he asumido que las personas en la posición original son racionales, pero también he supuesto que no conocen su concepción del bien. Esto significa que, aún sabiendo que tienen algún plan racional de vida, no conocen los detalles de dicho plan, es decir, los fines e intereses particulares que están destinados a promover"⁸⁹

La afirmación citada da lugar a la pregunta de cómo podrían tener capacidad de elección personas que han sido despojadas de sus preferencias personales, y de

⁸⁷ Scanlon, T. M. "Rawls' Theory of Justice" en: Daniels (ed) R.R. p. 172. De aquí en adelante citado como: Scanlon, (Daniels ed.) R.R.

⁸⁸ Scanlon, (Daniels ed.) R.R. p. 172.

⁸⁹ Rawls, A.T.J. p.142. (T.J. p.169.)

sus concepciones del bien, o, en otras palabras, cómo podrían saber qué tipo de principios actuarían en su propio interés, si desconocen qué es lo que podrían considerar valioso para su realización personal. Una vez excluidas de la posición original estas diferencias, es necesario proporcionar a los miembros de la posición original una base común para una elección imparcial de principios. Es así como las personas en la posición original están guiadas para su decisión por "la teoría del bien y por los hechos generales de la psicología humana"⁹⁰

Valiéndose de la "teoría débil del bien"⁹¹, Rawls intenta desarrollar una noción de bien moralmente neutral, es decir, "aceptable para todos los individuos racionales independientemente de sus persuaciones éticas"⁹² De esta manera Rawls busca crear una situación de equidad que impida que la elección se base en una concepción particular del bien que no fuera libremente aceptada por todos los electores. La teoría débil desarrolla una definición de 'bondad como racionalidad': "el bien de una persona está determinado por lo que para ella es el plan de vida más racional a largo plazo en circunstancias razonables."⁹³ De acuerdo con esta definición, un bien, en un sentido libre de connotaciones morales, es algo que es racional querer en miras a la realización del propio plan de vida.

Es así como Rawls puede hablar de 'bienes sociales primarios' como aquellos que un hombre racional quisiera tener, cualquiera que sea su plan de vida, puesto que son medios indispensables para el logro de cualquier fin. Pero Rawls añade que las personas en la posición original suponen que prefieren tener más que menos bienes primarios: "Cualesquiera que sean en detalle los planes de un individuo, se supone que existen varias cosas de las que preferiría tener más que menos. Teniendo más de estas cosas, se les puede asegurar a los individuos en general que tendrán mayor éxito en la consecución de sus intenciones y en la promoción de sus fines, cualesquiera que estos fines puedan ser. Los bienes sociales primarios presentados en amplias categorías, son derechos, libertades y oportunidades, así como ingresos y riquezas, y el sentido del propio valer."⁹⁴

Uno de los análisis más completos en torno a la noción de bienes primarios es el realizado por Adina Schwartz. Ella admite que ciertas caracterizaciones muy generales de bienes puedan ser intuitivamente plausibles, y a la vez considera que la definición de bien propuesta por la teoría débil es neutralmente moral. Schwartz muestra, sin embargo, que esto no es suficiente para generar principios en la posición original, y que para ello Rawls necesitaría asumir que las personas prefieran tener más que

⁹⁰ Rawls, A.T.J. p.143. (T.J. p.170.)

⁹¹ Rawls distingue en su libro entre una 'teoría débil del bien' y una 'teoría específica'. La primera intenta definir el bien en un sentido no moral, como algo que es racional querer. La 'teoría específica' desarrolla una noción moral del bien, combinando la teoría débil con los dos principios de justicia. (el bien moral sería aquello que es racional querer pero que al mismo tiempo respeta los límites impuestos por la justicia.)

⁹² Schwartz,, Adina "Moral Neutrality and Primary Goods" en: *Ethics* (July 1973) p. 298. De aquí en adelante citada como Schwartz, M.N.PG.

⁹³ Rawls, A.T.J. p.93. (T.J. p.114.)

⁹⁴ Rawls, A.T.J. p.92. (T.J. p.114.)

menos bienes primarios. Pero ésta es, en su opinión, una 'asunción controvertible acerca de la psicología humana', que lleva a un tratamiento parcializado de las distintas concepciones del bien:

"Parece posible dar caracterizaciones de bienes primarios muy generales, moralmente neutras. Por ejemplo, si todos los hombres necesitan comida, ropa y refugio, nosotros podemos decir que todos los individuos racionales quieren cierta cantidad de bienestar. Similarmente, si el bien de una persona es un plan racional de vida, nosotros podemos decir que todos los individuos racionales quieren la libertad para perseguir un plan de vida. Sin embargo, estas caracterizaciones no son suficientemente específicas para generar una escogencia de principios de justicia. Aunque todos los individuos racionales quieren cierta cantidad de 'bienestar'⁹⁵, algunos individuos podrían preferir siempre una cantidad más grande de bienestar a una menor, mientras otros individuos racionales podrían querer solamente cierta mínima cantidad de bienestar. Similarmente, aunque todos los individuos racionales quieran cierta cantidad de libertad, podrían diferir en las clases y cantidades de libertad requerida para realizar sus planes de vida. Como nuestras caracterizaciones generales no pueden ser posteriormente especificadas sin una escogencia ética entre planes racionales de vida, no pueden generarse principios de justicia sobre la base de nuestras caracterizaciones generales de bienes primarios. Las asunciones de Rawls acerca de los bienes primarios son suficientemente específicas para generar una teoría operante de justicia, pero ellas lo comprometen con una explicación controvertible del bien"⁹⁶

Como lo sugiere la cita, con las simples caracterizaciones generales no se podría llegar a tal resultado normativo. Aún cuando los bienes primarios sean medios para satisfacer necesidades e intereses humanos, no parecen igualmente valorables, lo que plantea dificultades a la hora de elegir principios de justicia, pues, cómo distribuir bienes sin presuponer una determinada concepción del bien?

Como veremos más adelante⁹⁷, parece que la concepción del bien que subyace a la elección de los dos principios de justicia de Rawls sea una concepción liberal es decir, una que otorga especial importancia al aseguramiento de las libertades básicas. También en opinión de Nagel⁹⁸, una concepción liberal típicamente característica de una sociedad capitalista parece ser la que interviene en la suposición hecha por los electores, al preferir tener más que menos bienes primarios. Con este presupuesto la noción de bienes primarios sobrepasaría su carácter de necesidad, pues a los electores se les atribuye más bien un deseo insaciable de bienes típico de una mentalidad adquisitiva. la asunción de que todos prefieren tener más a tener menos no trata equitativamente a las diferentes concepciones del bien. De modo semejante,

⁹⁵ Por 'bienestar' entiendo el conjunto de bienes primarios diferentes a las libertades básicas y a las oportunidades, es decir, aquellos que son distribuidos por el principio de la diferencia de Rawls.

⁹⁶ Schwartz, M.N.P.G. p. 301, 302.

⁹⁷ Ver acápite 1.2.3. Sobre la elección de principios a partir de la posición original.

⁹⁸ NAGEL, Thomas. "Rawls on Justice" en: Daniels (ed.) R.R.p.p 9, 10. De aquí en adelante citado como: Nagel, (Daniels ed.) R.R.

para Schwartz el presupuesto de la preferencia por más bienes primarios se fundaría en la decisión ética de promover las preferencias de la mayoría y perjudicaría a aquellos que no compartieran este deseo de una mayor cantidad de bienes, de modo que no se lograría la neutralidad moral.

Tomas Nagel centra su crítica en este aspecto. El considera que el modelo de Rawls es de fuerte tendencia individualista, pues se basa en asunciones que no toman en cuenta las concepciones del bien que dependen fuertemente de la relación entre la propia posición y la de otros. Por eso esta construcción sólo podría ser neutra entre planes de vida individualistas⁹⁹. En otras palabras, la reducción a una base común de elección indispensable para que el modelo opere no garantiza un tratamiento equitativo de las diferentes concepciones del bien.

Rawls, por su parte, es muy cuidadoso y no afirma en ningún momento que, efectivamente, los hombres prefieran tener más que menos bienes primarios. El evita dar cualquier caracterización de la naturaleza humana al decir que son las personas en la posición original las que "suponen, que, normalmente, preferirán tener más bienes sociales primarios a tener menos"¹⁰⁰ Y no vé la dificultad que su posición encierra cuando continúa: "Por supuesto que puede suceder que, una vez renovado el velo de ignorancia, algunos, por razones religiosas o de otro tipo, puedan, de hecho, no querer mayor cantidad de estos bienes. Sin embargo, desde el punto de vista de la posición original, es racional para las partes suponer que realmente quieren una participación mayor, ya que de todas maneras no se verán forzadas a aceptar más si no lo desean."¹⁰¹

En su fascinación por la idea de poder reducir el problema social de la elección de principios de justicia al problema de la elección autointeresada de un individuo, Rawls no se da cuenta de que el problema sobrepase la relación de un individuo aislado con los bienes que puede aceptar o rechazar, y tenga que ver más bien con la relación individuo-sociedad, que en este caso es la de un individuo que se siente perjudicado por una sociedad regida por patrones individualistas que no comparte. Al fin y al cabo un asceta, por ejemplo, puede devolver los bienes que le sobran, pero no puede 'devolver' el bienestar de su sociedad, que considera excesivo, es decir, no está obligado a tener más de lo que quiere, pero sí a soportar una sociedad que promueve esta preferencia de un mayor número de bienes primarios, creando mentalidades competitivas e impidiendo el desarrollo de lazos de solidaridad. Y si tal tipo de sociedad pudiera ser perjudicial para ciertos individuos, continúa la crítica de Adina Schwartz, entonces no tendría por qué ser racional que las personas en la posición original se comprometieran en una elección que tuviera por base esta preferencia, cuando podría ser posible que sus concepciones del bien se basaran en la preferencia contraria.¹⁰²

⁹⁹ En su opinión sucede lo mismo con asunciones como la ausencia de envidia y el mutuo desinterés.

¹⁰⁰ Rawls, A.T.J. p.142. (T.J. p.169.)

¹⁰¹ Rawls, A.T.J. p.143. (T.J. p.170.)

¹⁰² Para una crítica a Nagel y a Schwartz ver Kymlicka, Will. "Liberal Individualism and Liberal Neutrality". En: *Ethics*, 99:4. 1989.

Las premisas individualistas de Rawls son también puestas al descubierto en la crítica de Brian Barry.¹⁰³ El sostiene que la argumentación de Rawls se basa en la falacia de que si algo es un bien individual es al mismo tiempo un bien colectivo. Su análisis intenta mostrar que “aún cuando uno aceptara los bienes primarios como cosas de las cuales cada uno (al menos bajo las mismas circunstancias) preferiría tener más que menos, de esto no se sigue que sea razonable escoger en la situación inicial leyes generalmente aplicables que regularan la distribución de una cantidad lo mayor posible de esos bienes primarios”.¹⁰⁴

Sus ejemplos nos ilustran lo que él quiere decir.

En primer lugar, podemos preguntarnos si uno preferiría ser pobre en una sociedad rica o rico en una sociedad pobre. Parece que la respuesta a esta pregunta es cuestión de puntos de vista, y depende del balance entre lo que cada cual considera ventajoso y desventajoso en cada una de estas sociedades.

El deseo de tener un automóvil, típico de miembros de una sociedad de consumo, es usado por Barry para mostrar que el deseo de bienestar no lleva de manera obvia al deseo de que la sociedad maximice ese bienestar. El que elige la comodidad de un auto la elige en contra del sosiego, pureza de ambiente, etc. Además esta persona puede desear un cierto prestigio y una facilidad de transporte que podrían verse anulados por el hecho de que todos tuvieran automóviles. Por eso del deseo de tener un automóvil no necesariamente se sigue el deseo de que todos los miembros de una sociedad tengan el mayor número posible de ellos.

Lo mismo sucede con el poder. De que uno quiera más poder no se deduce que sea racional querer vivir en una sociedad en la que cada uno tuviera igual poder, ni que uno quisiera vivir en una sociedad con un mayor promedio de poder que en una con menor promedio.

Para escoger principios que promuevan la mayor extensión de libertad posible, uno tendría que haberse preguntado si una sociedad así sería armónica, lo que incluye la pregunta de si uno soportaría los costos de la libertad de los otros, y tendría que haber respondido positivamente, lo que no es sobreentendido si tomamos como ejemplo la libertad religiosa, tan difícilmente tolerable para ciertas ortodoxias.

Mas como la elección de principios en la posición original se hace partiendo del punto de vista de un individuo autointeresado, Rawls tiende a pasar por alto el hecho de que hay efectos que rebasan la individualidad y que merecen ser considerados a la hora de realizar la elección. De la perspectiva de un individuo atomizado no puede deducirse el mejor ordenamiento social, pues aquello que es ventajoso para uno no necesariamente lo es para la sociedad, ni tampoco lo que uno considera ventajoso

¹⁰³ Barry, Brian. “Das Wesen der Herleitung: Eine Kritik” en: Höffe (ed.) U.J.R.T.G. p.p.43-56. De aquí en adelante citado como: Barry, (Höffe ed.) U.J.R.T.G.

(“The Nature of the Derivation: a Critique”. Capítulo tomado del libro de Brian Barry, *The Liberal Theory of Justice*, Oxford University Press 1973, p. 116-127. Traducción al alemán de Hennig Ottmann.)

¹⁰⁴ Barry, (Höffe ed.) U.J.R.T.G. p.43.

partiendo de las propias preferencias y necesidades sigue siendo ventajoso o aún deseable cuando la posesión de ese bien implica que los demás también lo tengan. No se trata aquí simplemente de si uno siente o no envidia por lo que tienen los demás, de si uno quiera o no el bien de los otros, sino de que la elección de un ordenamiento social dependa de consideraciones que van más allá de la particularidad.

Otfried Höffe¹⁰⁵ explica la insistencia de Barry en que un bien individual no sea necesariamente un bien colectivo, diciendo que el uso individual de un bien primario no tiene un significado solamente para el usuario. También lo tiene para terceros, y por ello no basta considerar las consecuencias individuales sino también las consecuencias colaterales colectivas. Sin embargo Höffe sale en defensa de Rawls diciendo que él no deduce de los bienes individuales bienes colectivos. Más bien Rawls busca fomentar una distribución justa a partir del interés en los bienes primarios y de la igualdad moral de todos los hombres, y recalando que los principios de Rawls no maximizan los bienes primarios en sí mismos, sino hacen que el sistema total de libertades sea tan extenso como es posible, y que las desigualdades sociales y económicas sean lo más ventajosas posibles para los peor situados.

A esto se podría responder en primer lugar, que la crítica de Barry no se dirige al tipo de principios elegidos, sino a las premisas de tal elección. Así que la defensa de Rawls por parte de Höffe, basada en el carácter de los dos principios de justicia de Rawls, no sería una buena réplica a la objeción de Barry, mucho menos si tales principios no fueran realmente el resultado del interés en bienes primarios y en la igualdad moral de todos los hombres. Además es claro que Rawls cree que, de acuerdo con la preferencia por más bienes primarios que por menos, las personas en la posición original buscarán obtener la mayor cuota de bienes posible, y esto es precisamente lo que está cuestionando Barry; que a partir del interés individual en una mayor cantidad de bienes primarios se pueda llegar a elegir principios que fomenten el bien de la comunidad.

Según lo que hemos visto parece que Rawls falle una vez más en su intento de diseñar una situación contractual imparcial, a partir de la cual elegir principios de justicia que todos puedan aceptar como favorables para su propio bien. La reducción a un fundamento común parece necesitar de fuertes suposiciones individualistas.

1.2.2.5. Racionalidad y Motivación de las Partes

Puesto que ya hemos explicado en qué consiste la noción de racionalidad que Rawls toma de la teoría social, vamos a detenernos ahora en las dos asunciones que van ligadas a ésta: la ausencia de envidia y el mutuo desinterés, al que nos habíamos referido brevemente como una de las circunstancias subjetivas de justicia.

“La suposición especial que hago es la de que a un individuo racional no le asalta la envidia. No es de los que están dispuestos a aceptar una pérdida para sí sólo en el

¹⁰⁵ Höffe, (Höffe ed.) U.J.R.T.G. pp. 37-40.

caso de que los demás la tengan también. No le resulta insoportable saber o darse cuenta que otros tienen una cantidad mayor de bienes sociales primarios. Esto es verdad al menos mientras las diferencias entre él y los demás no excedan de ciertos límites, y mientras él no crea que las desigualdades existentes se basan en la injusticia o son el resultado de una mera casualidad que no sirva para ningún propósito social compensatorio”¹⁰⁶.

Las personas en la posición original no son envidiosas, pues buscan obtener la mayor cantidad de medios para alcanzar sus fines, sin sufrir por el hecho de que otros puedan obtener más. Esto no quiere decir que Rawls se esté basando en una asunción irreal, pues el que se haga esta suposición en la posición original no implica que en la vida real no haya seres envidiosos. Por supuesto los hay, y Rawls considera que sólo en los tres casos enumerados por él en el párrafo citado la envidia puede ser racional. La razón que Rawls da para no incluirla como motivación de los electores, es que la envidia tiende a hacer peores a los hombres. Teniendo en cuenta que la envidia no es una constante en la condición humana ni una característica deseable para electores de principios de justicia, podríamos aceptar esta presuposición de Rawls.

La estipulación del mutuo desinterés es mucho más discutible. Para mostrar su carácter problemático, quiero valerme de un ejemplo que Katzner da como ilustración de lo que significa la ausencia de envidia:

Hay que escoger entre dos alternativas: un ingreso de \$15.000 en una sociedad en la cual todos ganan esa cantidad, o un ingreso de \$20.000 en una sociedad en la que algunos individuos ganan dos o tres veces esa suma. El punto es que un individuo racional no escogería la menor cantidad simplemente para impedir que otros ganaran más, a no ser que esta diferencia fuera muy grande (Rawls deja sin determinar cuándo la desigualdad es intolerable), que fuera injusta, o que no fuera compensada de algún modo. Hasta aquí podríamos estar de acuerdo con Rawls. Pero aún así parece bastante racional preferir el ingreso menor, no por envidia, sino porque un ingreso inferior al de otros sería menos ventajoso que uno igual. Las ventajas del propio ingreso no están dadas sólo por su cantidad, sino también por la relación de éste con el de los demás. Un balance que tenga en cuenta cuánto obtienen los otros no necesariamente está motivado por la envidia, sino por el hecho de que aún la propia ganancia sólo puede estimarse en un contexto de relaciones. Consideraciones de este tipo son las que excluye el mutuo desinterés.

Esto nos remite a los ejemplos dados por Brian Barry. La respuesta a la pregunta de si uno quiere ser rico o pobre, aparentemente tan obvia, depende en realidad de la pregunta por el tipo de sociedad en que uno vivirá, como la respuesta a la pregunta de cuántos automóviles quisiese tener uno depende de consideraciones como la de la cantidad de automóviles que hay en la ciudad, la eficiencia del sistema vial, la

¹⁰⁶ Rawls, A.T.J. p.143. (T.J. p.171.)

comodidad de otras alternativas de transporte, etc. Y la respuesta a la pregunta de si uno buscaría asegurarse un carro eligiendo una norma que los repartiera a todo el mundo, se hace menos clara cuando uno considera las consecuencias como la contaminación, el ruido, los trancones, etc. Barry deja ver claramente cómo la suma de deseos de las individualidades no lleva a un bien común, pues aún cuando cada miembro de la sociedad quisiera un automóvil, un principio que quisiera proteger el derecho de cada cual a tener tantos como fuera posible podría terminar volviéndose en contra de la comunidad.

Así, pues, si el propio sistema de fines se da en interacción con los de los otros, parece que ni aún la propia ventaja pueda estimarse correctamente sin considerar un contexto que rebase la particularidad de los propios deseos, como lo pretende Rawls al referirse al mutuo desinterés:

“El supuesto de la racionalidad mutuamente desinteresada viene entonces a decir que las personas en la posición original tratan de reconocer principios que promuevan tanto como sea posible sus sistemas de fines. Lo hacen intentando ganar para sí la cantidad más grande posible de bienes sociales primarios, ya que esto les permite promover, del modo más efectivo, su concepción del bien, cualquiera que ésta resulte ser. Las partes no pretenden conferirse mutuamente beneficios, ni dañarse; no están motivadas por la afeción o por el rencor. Tampoco tratan de beneficiarse de los demás; no son envidiosas ni vanas. Poniéndolo en términos de un juego, podríamos decir que aspiran a una puntuación lo más elevada posible en términos absolutos. No desean para sus oponentes una puntuación ni elevada ni baja, ni tampoco aspiran a maximizar ni a minimizar la diferencia entre sus éxitos y los de los demás. En realidad, la idea de un juego no se aplica totalmente, ya que las partes no están interesadas en ganar sino en obtener el mayor número de puntos de acuerdo con su propio sistema de fines”¹⁰⁷

Antes de proseguir con la crítica, analicemos las razones de Rawls en favor de una racionalidad mutuamente desinteresada en la posición original.

La mayor razón que Rawls da para suponer el mutuo desinterés es su propósito de partir de premisas débiles. Rawls busca evitar partir de un presupuesto fuerte como sería el de vínculos morales entre los participantes de la posición original, aún cuando tales vínculos pudiesen darse en la vida real. A la vez se defiende de la posible objeción al egoísmo de su teoría recordándonos que el elector mutuamente desinteresado en la posición original se encuentra bajo el velo de ignorancia. La situación de restricciones en que se encuentran los electores, imposibilita cualquier acto egoísta en sentido estricto, pues aunque todos puedan actuar en su propio interés nadie tiene en mente sus fines particulares. Al actuar en su favor, cada uno actúa necesariamente en bien de los otros, pero su motivación no es el altruismo sino el propio interés. Posteriormente los principios de justicia elegidos obligan a cada

¹⁰⁷ Rawls, A.T.J. p.145. (T.J. p.172.)

cual a tener en cuenta los derechos y demandas de los demás, garantizados previamente por la imparcialidad de la situación de elección. Rawls mismo dice que la idea de que su teoría es egoísta surge de la consideración de un sólo aspecto de ella. Siguiendo a Otfried Höffe, podemos decir que “el contrato social reconstruido por Rawls a la manera de la teoría de la decisión es en primer lugar una elección razonable (moral) y sólo en segundo lugar una elección calculadora de utilidad y económica.”¹⁰⁸ Esto es posible gracias a que el velo hace desaparecer lo particular en lo general. Sin embargo es el mismo énfasis hecho por Rawls en la elección autointeresada el que contradice su intención fundamental.¹⁰⁹

Es, pues, a la luz de la combinación del desinterés mutuo y el velo de ignorancia, que se puede juzgar adecuadamente la teoría de Rawls. Con esta combinación, nos dice Rawls, se logran los mismos efectos de la benevolencia, sin necesidad de acudir a premisas fuertes, y con las ventajas de la simplicidad y la claridad. Darwall, quien propone una defensa de Rawls de corte kantiano, tiene una muy buena manera de ilustrar esto:

“A causa del velo de ignorancia la posición original no es una perspectiva del interés particular, sino más bien de un interés en la autonomía, o en el individuo como tal. La asunción de la motivación del auto-interés no juega un papel esencial en este argumento. Junto con el velo de ignorancia él es una estrategia conveniente para centrar el interés de las partes en el interés en la persona individual, aunque no de un individuo en particular. Para ver ésto, nosotros necesitamos solamente notar que los mismos principios podrían ser escogidos y los mismos argumentos para ellos serían convincentes si no se asumiera que las partes son auto-interesadas, sino completamente interesadas en otros, en el siguiente sentido. Suponga que las partes están totalmente interesadas en los intereses de alguna otra persona. A causa del velo de ignorancia no habrá modo de reconocer a ese individuo (así como no hay modo de reconocerse a sí mismo). Así, cualquier argumento que Rawls dé para persuadir a las partes de que vá en su propio interés elegir los dos principios, será igualmente persuasivo si se asume que las partes escogen entre principios teniendo exclusivamente el interés de algún otro en el corazón. Desde el punto de vista de la posición original, no hay diferencia entre la motivación del perfecto egoísta y la del perfecto altruísta. Lo que es crucial para la perspectiva es la idea del interés por los seres racionales o autónomos como tales”¹¹⁰

Sin ninguna duda el gran arte de Rawls es el de acudir al propio interés y crear una situación que no deje lugar a las consecuencias del egoísmo. Puesto que los conocimientos de las particularidades están excluidos por el velo, actuar buscando el propio beneficio no implica en este caso desestimar las pretensiones de los otros.

¹⁰⁸ Höffe, (Höffe ed.) U.J.R.T.G. p. 35.

¹⁰⁹ Como lo veremos en el tercer capítulo, Rawls enfatizará en sus últimos escritos, el que la elección sea una elección racional bajo las restricciones de lo razonable.

¹¹⁰ Darwall, Stephen. “Is There a Kantian Foundation for Rawlsian Justice?” en: Blocker Smith (eds.) J.R.T.J. p. 341.

Tampoco sucede lo contrario, es decir, nadie se sacrifica por los demás. No se promueve el bien de alguien en particular, sino el bien del individuo como tal. La racionalidad mutuamente desinteresada de los electores encarna el punto de vista individual, no el punto de vista de alguien en particular.

Para obtener este punto de vista, Rawls ha tenido que despojar lo individual de sus particularidades, y se ha quedado con una noción abstracta. Los participantes de la posición original son sujetos abstractos, atomizados, identidades separadas de sus rasgos empíricos, de sus fines e intereses, del contexto de relaciones sociales. Esto se vé claramente en el hecho de que la escogencia podría ser hecha por un sólo sujeto; es decir, no se necesita para ella de un proceso intersubjetivo.¹¹¹ La perspectiva es una, la misma para todos, precisamente porque se maneja una noción abstracta de individuo: no hay un acuerdo con otros, pues no existe la relación con otros. El que en la posición original se respeten las pretensiones de cada cual y por lo tanto se obtenga el efecto de la benevolencia, oscurece el hecho de que ese otro en la posición original no es en realidad un otro, pues la diferencia entre uno y otro se ha disuelto de modo que no hay confrontación posible entre ambos. La perspectiva no es en realidad equivalente al punto de vista del todo; no es un ascenso desde el punto de vista de los intereses particulares hacia lo común.

En su crítica marxista a Rawls Milton Fisk insiste en que lo único que comparten los participantes en el acuerdo original es el fin de realizarse como seres interesados en sí mismos, lo que no fomenta la comunidad, ni implica una transformación del propio interés en actividad común. La bondad de las instituciones rawlsianas consiste en su no-interferencia con la realización del propio interés. Ellas conforman, no una unión social como lo pretende Rawls, sino una sociedad civil cuyo único objeto es el de la protección de la propiedad y libertad personales. Al asumir que las personas en la posición original sean mutuamente desinteresadas, Rawls parte de premisas claramente individualistas, característica que necesariamente se traslada a sus conclusiones.

La réplica de Rawls a objeciones como ésta es que una unión social no puede lograrse si cada uno no se siente tratado justamente. Y las instituciones sociales sólo son justas si ellas pueden ser defendidas por cada uno de sus miembros sobre la base de la contribución que ellas hagan a su propio bien. De ahí la importancia de salvaguardar lo individual.

La importancia de este atisbo no se cuestiona. Lo que se cuestiona es el atomismo de las premisas de las que parte Rawls, la desfiguración de lo individual, que sólo es lo que es remitiéndose a lo social.

Aún si Rawls hubiera dejado sin determinar si este interés propio incluía o no un interés por los otros, y si las propias metas podían ser metas comunes, se hubiera enfrentado a esta dificultad, al hecho de que cualquier sistema particular de fines se

¹¹¹ Ver Sandel, L.L.J.

encuentra en relación de mutua dependencia con los sistemas de fines de los demás y con la sociedad como un todo.

El velo rawlsiano abstrae lo individual de sus determinaciones particulares concretas, y con ello separa lo individual de lo social. Así excluye de antemano lo compartido hacia donde apunta necesariamente toda individualidad. Al fin y al cabo una comunidad no es el producto de la asociación de individuos independientes, como tienden a sugerirlo las condiciones de la posición original y estipulaciones como la del mutuo desinterés, sino que el individuo es más bien el producto de un contexto social, de modo que en la definición de su propia identidad y de sus propios intereses entran también en juego la identidad e intereses de tal comunidad.¹¹²

1.2.3. La Posición Original y la escogencia de Principios

1.2.3.1. El argumento de la estrategia 'maximin'

Una vez analizados los rasgos de la posición original, podemos pasar a ocuparnos de la elección de principios que se llevaría a cabo bajo sus condiciones. El propósito de este capítulo es el de ver si los dos principios de justicia de Rawls y sus respectivas reglas de prioridad pueden verse como la elección más razonable entre las alternativas tradicionales de justicia enumeradas por Rawls, desde el punto de vista de las personas en la posición original.¹¹³ Así, pues, nos preguntaremos si las condiciones de la posición original sirvan de premisas para la deducción de tales principios

Para argumentar sistemáticamente a favor de sus principios a partir de la posición original, Rawls se vale, como ya lo hemos sugerido, de las teorías de la elección y del juego. Es así como la más importante restricción de la posición original, el velo de ignorancia, nos remite a lo que la teoría del juego llama una 'situación de elección bajo incertidumbre'.

Según la teoría del juego hay varias estrategias posibles para seguir bajo condiciones de incertidumbre, pero la estrategia maximin resulta adecuada en situaciones caracterizadas por ciertos rasgos. La pretensión de Rawls es la de que en la posición original se darían tales rasgos y que por lo tanto se adoptaría la estrategia maximin, lo que traería como consecuencia la elección de los dos principios de justicia.

Parece bastante discutible, sin embargo, que Rawls pueda introducir legítimamente los rasgos necesarios para la adopción de esa estrategia, y también que se pueda determinar sin ninguna duda la elección de los dos principios de justicia de Rawls.

Quiero comenzar este análisis de la argumentación de Rawls remitiéndome a su fuente de inspiración: la teoría del juego.

¹¹² Estos puntos son enfatizados por filósofos comunitaristas, como Michael Sandel, Michael Walzer, Alasdair MacIntyre y Charles Taylor.

¹¹³ Nos ocuparemos, por lo tanto, solamente de los argumentos de tipo contractual a favor de los dos principios de justicia, es decir, aquellos que hablan a favor de los principios desde el punto de vista de la posición original.

Podemos empezar por ver qué entiende esta teoría por ‘situación de incertidumbre’ y explicar cuáles son las cinco estrategias que se podrían seguir en ella.

Una situación de incertidumbre es aquella en la cual pueden darse diferentes circunstancias que llevarían a diferentes resultados de acuerdo con la decisión que uno tome, circunstancias que uno puede prever, pero cuya probabilidad uno no puede determinar. Hablando en términos de un juego, una situación de incertidumbre es, por ejemplo, aquella en que se encuentra un jugador que antes de realizar una jugada puede calcular las posibles jugadas con que contestará su contrincante, pero ignora el grado de probabilidad de estas, y por ello no tiene cómo prever cuál es la que el otro elegirá. Puesto que el resultado del juego depende de la conjunción de ambas jugadas, no hay modo de elegir con certeza la jugada que conduce al triunfo. Aún así, si el jugador sabe cuáles son las posibles jugadas del otro y cuáles sus posibles jugadas, puede construir el espectro de resultados posibles, como lo muestra el primer cuadro:

		#1			#2				
Jugador x		Jx1	Jx2	Jx3	y	x	Jx1	Jx2	Jx3
Jx4									
Jugador y					Jy1	2	-4	10	4
	Jy1	ry	ry	ry	Jy2	-1	3	8	7
	Jy2	ry	ry	ry	Jy3	0	6	6	6
	Jy3	ry	ry	ry	Jy4	2	2	2	4

Jx1, Jx2, Jx3 = jugadas posibles de x
 Jy1, Jy2, Jy3 = jugadas posibles de Y

(las cifras representan los posibles resultados del juego para y)

r = resultados posibles del juego para y.

Como nos muestra el segundo cuadro, un jugador ‘y’ en algunos casos perderá, en otros ganará, y esta ganancia o pérdida puede ser mayor o menor. En sus manos está el arriesgarse a realizar una jugada que puede llevarlo a ganar muchos puntos o a perder muchos de acuerdo con la respuesta del contrincante, como sería en el caso de Jy1, o realizar la jugada que lo hiciera ganar tanto como es posible y perder lo menos posible al mismo tiempo, como sería en el caso de Jy2, o a buscar un punto de equilibrio entre ganancias y pérdidas escogiendo una jugada con el resultado

promedio más alto, como sería en el caso de Jy3, o más bien escoger la alternativa con la que perdiera lo menos posible en el peor caso, como sucedería en Jy4. Una última posibilidad, más compleja, sería la de jugar calculando las pérdidas posibles que tendría al escoger una jugada, en relación con lo que podría ganar jugando de otro modo. Por ejemplo, si 'y' opta por Jy1 esperando que 'x' juegue con Jx3, (para ganar 10), pero 'x' juega con Jx1, entonces 'y' obtiene una ganancia de 2, lo que es una pérdida de 1 si piensa que al jugar con Jy4 hubiera obtenido 3. Haciendo cálculos semejantes podría construir matrices con las posibles pérdidas relativas para escoger la jugada con la que perdiera menos. Esta última estrategia de juego recibe el nombre de 'criterio Savage de la pérdida minimax'. Como veremos, no se puede aplicar en la posición original.

La primera posibilidad que hemos analizado es la estrategia 'maximax.' Es utilizada por alguien para quien no tiene sentido obtener una ganancia si ésta no es tan alta como querría. Se juega a todo o a nada. Se trata del jugador que corre grandes riesgos porque quiere obtener grandes ganancias.

La segunda posibilidad es el criterio de Hurwics. Es escogida por un jugador interesado en ganar tanto como se pueda arriesgando lo menos posible. Quiere ganar mucho, pero teme perder mucho. Por eso mira a los dos extremos y escoge la jugada que ofrece el mayor promedio entre su resultado más bajo y el más alto.

La tercera posibilidad es el criterio de Bayes. Es adoptado por un jugador que supone que hay igual posibilidad de que se dé cada resultado¹¹⁴, y por lo tanto escoge la jugada que le proporciona el promedio más alto de todos sus resultados posibles.

La cuarta posibilidad es la estrategia 'maximin', la que, según Rawls, se seguiría en la posición original. Es adoptada por un jugador que sabe que al perder demasiado se vería realmente en aprietos, y que por lo tanto tiene más miedo de perder que interés en ganar. Por eso estudia los resultados posibles más bajos de cada jugada y se queda con el más alto de ellos, con el objeto de minimizar sus pérdidas.¹¹⁵

Ahora vamos a mencionar algunas de las diferencias que se plantean cuando aplicamos la teoría del juego a la posición original.

En el caso de la escogencia de principios de justicia no hablamos de un juego en sentido estricto, pues en la posición original participan seres mutuamente desinteresados, es decir, personas que buscan la máxima cantidad de bienes primarios posibles sin preocuparse por la cantidad de bienes que puedan obtener los otros. No buscan, pues, ganarle a algún contendor, sino ganar la máxima cantidad posible de bienes primarios.

¹¹⁴ Es decir, sigue el principio de razón insuficiente, que dice que en caso de ausencia de conocimiento objetivo de las probabilidades se debe estipular que todas las alternativas posibles tienen la misma probabilidad, a no ser que haya razón para creer lo contrario.

¹¹⁵ Para una explicación más detallada de éstas estrategias ver Corrado, Gail. "Rawls, Games, and Economic Theory" en: Blocker Smith (eds.) J.R.T.J. pp. 71-109. En éste artículo el autor se propone una explicación sencilla de la teoría del juego, accesible para legos en economía interesados en la teoría de Rawls.

También tenemos que modificar nuestro lenguaje para referirnos a la situación de elección en la posición original. Aquí no hablamos de las posibles jugadas de 'x' y las de 'y', sino de las posibles circunstancias y de las diferentes concepciones de justicia por las que puede optar el elector en la posición original.

Debido al velo de ignorancia, la situación de incertidumbre en la posición original es mucho mayor que la que supone la teoría del juego.

No sólo no hay conocimientos de las probabilidades de que se den unas circunstancias u otras, sino que se ignora cuáles y cuántas pueden ser las distintas circunstancias históricas, económicas, sociales, tanto de cada individuo como de las distintas sociedades. Esto significa que el elector no podría llegar a una determinación de posibles resultados en términos de bienes primarios, combinando concepciones de justicia y posibles circunstancias concretas, y por lo tanto tampoco tendría cómo escoger entre las alternativas valiéndose de cálculos y de promedios implicados por las distintas estrategias.

Parece, pues, que las distintas estrategias que hemos examinado más atrás no podrían aplicarse en sentido estricto a la posición original.¹¹⁶

Rawls es consciente de esta dificultad y por eso habla de que se trata sólo de una analogía con la estrategia 'maximin': "es útil como método heurístico el pensar en los dos principios como la solución 'maximin' al problema de la justicia social. Existe una relación entre los dos principios y la regla 'maximin' para escoger en condiciones de incertidumbre. Esto es evidente a partir del hecho de que los dos principios son aquellos que escogería una persona al proyectar una sociedad en la cual su enemigo hubiera de asignarle su lugar. La regla maximin nos dice que debemos jerarquizar las alternativas conforme a sus peores resultados posibles: habremos de adoptar la alternativa cuyo peor resultado sea superior al peor de los resultados de las otras alternativas."¹¹⁷

Rawls empieza por reconocer que "la regla maximin no es, en general, una guía apropiada para elegir bajo condiciones de incertidumbre"¹¹⁸. Aún así, continúa, "la regla es válida en determinadas situaciones caracterizadas por ciertos rasgos especiales."¹¹⁹

Estos rasgos son:

- 1-** Hay razones para no estimar probabilidades.
- 2-** El jugador tiene poco interés en las ganancias que pudiera obtener por encima del resultado mínimo que le proporciona la regla maximin.
- 3-** Las demás alternativas conducen a resultados intolerables.

Analicemos ahora los detalles de estos rasgos.

¹¹⁶ Yo pienso que podríamos hablar de estrategias análogas a éstas en la posición original. Rawls sin embargo no se detiene en éste punto, pues él está interesado solamente en mostrar que en la posición original se dan tres rasgos que conducen a la adopción del 'maximin'.

¹¹⁷ Rawls, A.T.J. p.152. (T.J. p.181.)

¹¹⁸ Rawls, A.T.J. p.153. (T.J. p.182.)

¹¹⁹ Rawls, A.T.J. p.153. (T.J. p.182.)

1-En primer lugar, dice Rawls, la regla no toma en cuenta las probabilidades de las posibles circunstancias, así que debe haber alguna razón para ello. Rawls considera que la ausencia de bases objetivas para estimar probabilidades, unida a la importancia de la decisión y a la responsabilidad de los electores frente a las generaciones posteriores, son razones suficientes para no estimar probabilidades.

Hay que anotar, en primer lugar, que el desconocimiento del curso de la historia es el que impide a las partes tener bases objetivas para calcular la naturaleza probable de su sociedad y su lugar en ella. Más atrás¹²⁰ hemos discutido las implicaciones y presuposiciones del velo poco económico elegido por Rawls. Los defensores del utilitarismo consideran que Rawls impide los conocimientos que darían lugar a cálculos de probabilidades sólo con el objeto de evitar una conclusión utilitarista, lo que significa que Rawls estaría manipulando la posición original según sus propias convicciones. Sin embargo, Rawls podría tener una razón para impedir las bases objetivas para el cálculo de probabilidades, y ésta es la de que las estructuras sociales no deben considerarse como dadas.

De todos modos esta crítica de los utilitaristas a la manipulación del velo podría tener cabida, pues aún cuando los participantes no dispusieran de conocimientos objetivos para estimar probabilidades, ellos podrían usar el principio de razón insuficiente y estipular que tienen igual probabilidad de encontrarse en las diversas circunstancias que desconocen.

En tal caso se llegaría a un principio de tipo utilitarista, como Rawls mismo lo admite¹²¹, pues si se supone que hay igual posibilidad de ser un individuo x o y , con la conjunción de circunstancias que cada posibilidad implica, por qué no escoger la concepción de justicia que organice la sociedad de tal manera que se maximice la expectativa de bienestar individual, es decir, una concepción de justicia que distribuyera los bienes con el objetivo de obtener el mayor resultado posible al sumar el bienestar que cada cual derivara de los bienes primarios que obtuviera y dividirlo por el número de miembros de la sociedad?¹²²

Para excluir esta posibilidad Rawls tiene que estipular adicionalmente que las personas en la posición original no usan el principio de razón insuficiente: "Supondré ahora que las partes descartan todas las posibilidades a las que se llega únicamente

¹²⁰ Ver acápite 1.2.2.3. sobre el velo de ignorancia.

¹²¹ Rawls, A.T.J. p. 165. (T.J. p. 193.)

¹²² Gail Corrado hace caer en cuenta de que el bienestar o utilidad individual no debe asimilarse sin más a la cantidad de bienes primarios, pues de acuerdo con la concepción del bien hay individuos que preferirían unos bienes primarios sobre otros, y por lo tanto derivarían utilidades diferentes aun estando en el mismo nivel de bienes primarios. Puesto que el bienestar individual depende de las concepciones particulares del bien, no puede determinarse en las condiciones de ignorancia de la posición original. Sin embargo esto no impide que las personas en la posición original se sientan inclinadas por éste principio de utilidad promedio. Por supuesto no sabrían los resultados exactos a los que conduciría éste principio, ya que desconocerían las circunstancias concretas, entre las que se incluye la cantidad de bienes primarios que se quiere distribuir, y también el número de miembros de la sociedad. Yo considero que la elección de éste principio promedio del utilitarismo a partir de la suposición de que las probabilidades son iguales es análoga a la que haría un jugador que siguiera el criterio de Bayes usando el principio de razón insuficiente y quedándose con la jugada que le proporcionara el promedio de ganancias más alto, pues, análogamente, entre las alternativas de justicia de la posición original el principio del utilitarismo medio es la jugada que busca el promedio de bienestar más alto para la sociedad.

a través de este principio. Este supuesto es plausible a la vista de la importancia fundamental que tiene el acuerdo original y del deseo de que nuestra decisión aparezca como responsablemente tomada frente a nuestros descendientes que habrán de verse afectados por ella. Somos más reacios a correr grandes riesgos por ellos que por nosotros mismos”¹²³

La importancia de la elección llevada a cabo en la posición original, elección que determinará el proyecto de vida de cada individuo, y la reponsabilidad frente a generaciones futuras que tendrán que regirse por la concepción de justicia adoptada serían, al parecer de Rawls, dos razones poderosas para no usar el principio de razón insuficiente, sino optar por la estrategia ‘maximin’. La elección conservadora y la aversión al riesgo que tal estrategia supone serían, pues, consecuencia de esta conjunción de circunstancias. Pero no se vé porqué personas ignorantes de su propia actitud frente al riesgo optarían por esta estrategia. Al caer el velo una persona que descubriera su carácter arriesgado o sus elevadas expectativas de vida se reprocharía a sí misma el haber dado tanta importancia a la peor posibilidad en lugar de haber estipulado igual probabilidad a cada posible circunstancia. De igual modo, como lo dice Hare, un descendiente de un participante en la posición original podría reprocharle a este el no haber ganado por no haber arriesgado.¹²⁴

Según lo anterior, la prohibición del uso del principio de razón insuficiente permanece injustificada como rasgo de la posición original, porque las razones de prudencia y responsabilidad que Rawls ha dado para prohibir su uso no son convincentes.¹²⁵

2-El segundo rasgo de la situación que llevaría a la elección de la estrategia ‘maximin’ consiste en que quien elige “tiene una concepción del bien tal que le importa poco o nada lo que pueda ganar todavía por encima del mínimo que seguramente obtiene al seguir la regla ‘maximin’.”¹²⁶ Y continúa Rawls: “No vale la pena correr algún riesgo para obtener una ventaja ulterior, sobre todo si puede resultar que pierda aquello que realmente tiene valor”¹²⁷

Este rasgo parece bastante arbitrario, pues, cómo puede saberse que la concepción del bien de los participantes en la posición original es una tal que se cuidarían poco o nada de lo que pudieran obtener por encima del mínimo al cual conduce el maximin si ignoran sus concepciones del bien y si la teoría débil del bien dice que ellos prefieren obtener más bienes primarios que menos? Y cómo puede saberse en la posición original cuál es ese mínimo si se ignoran las circunstancias particulares de las que dependen todos los resultados? Tenemos, pues, bastantes dificultades con la afirmación de Rawls que he citado.

¹²³ Rawls, A.T.J. p.169. (T.J. p. 197.)

¹²⁴ Hare, (Daniels ed.) R.R. p. 103.

¹²⁵ Más adelante mostraremos que tampoco son suficientes para eliminarlo.

¹²⁶ Rawls, A.T.J. p.154. (T.J. p. 183.) Una traducción más acertada diría que el elector “tiene una concepción del bien tal que le importa poco o nada lo que pueda ganar todavía por encima del mínimo del que **puede estar seguro** al seguir la regla maximin”. En inglés “**can be sure** of by following the maximin rule.”

¹²⁷ Como veremos más adelante, Rawls se está refiriendo aquí a la libertad.

La teoría débil del bien parece ir a contrapelo de la existencia de un mínimo satisfactorio de bienes, pues según ésta las personas en la posición original prefieren siempre más bienes primarios que menos. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que la situación de riesgo podría hacer que personas interesadas en ganar una mayor cantidad de bienes primarios se conformaran con menos con tal de no correr riesgos mayores. Esto es lo que en realidad quiere afirmar Rawls. Sin embargo, con el simple saber de que prefieren obtener más que menos bienes primarios, los electores no tienen cómo determinar cuál sería el nivel aceptable con el que se conformarían para no arriesgarse a tener una ganancia aún menor. Para ello necesitan de más información, pues el que este mínimo sea o no lo suficientemente satisfactorio depende de las expectativas de vida y de las concepciones del bien particulares. Además el hecho de que las concepciones particulares del bien sean distintas hace problemática la posibilidad de un mínimo satisfactorio para todos. Por otra parte, el mínimo al que conduzca la regla 'maximin' permanece sin determinar en tanto se desconozcan las circunstancias concretas de las que dependen los resultados.

¿De dónde saca, pues, Rawls la idea de que la regla 'maximin' garantice un mínimo satisfactorio, si en la posición original se desconocen las circunstancias concretas de las que dependen los resultados de la aplicación de las estrategias, y si se ignoran las diferentes concepciones del bien de las que depende la tolerabilidad de esos resultados?

Parece, pues, que, dadas las condiciones de ignorancia impuestas por el 'velo', no hay manera de incluir este segundo rasgo como una característica de las personas en la posición original.

3- Sin haber aclarado estas dificultades Rawls prosigue: "Esto último nos lleva al tercer rasgo: las alternativas rechazadas tienen resultados que difícilmente pueden aceptarse; la situación implica graves riesgos".¹²⁸ Pero de nuevo surge la misma pregunta: Cómo puede saberse en la posición original que las demás estrategias conducirían a resultados intolerables mientras la regla 'maximin' no, si esos resultados se obtienen de la conjunción de las distintas estrategias con las circunstancias particulares probables que se ignoran, y si su tolerabilidad depende de concepciones del bien que también se desconocen?

En realidad es fácil responder a estas preguntas cuando uno se da cuenta de que Rawls tiene en mente a su dos principios cuando habla de 'maximin', y se está refiriendo al utilitarismo cuando habla de 'los resultados de las alternativas rechazadas'. En otras palabras, él derepente asume que los dos principios de justicia sean efectivamente fruto de la estrategia 'maximin' y que garanticen un mínimo, mientras el utilitarismo, del que nunca ha mostrado si es o no fruto de alguna otra de las estrategias, conduzca a resultados intolerables. Pero esto no sólo es un salto en el

¹²⁸ Rawls, A.T.J. p.154. (T.J. p.183.)

orden de la argumentación que hubiéramos esperado que Rawls siguiera¹²⁹, sino que es también bastante discutible. Muchos defensores del utilitarismo se han encargado de mostrar que ambas asunciones son falsas.¹³⁰

Pero antes de exponer sus razones veamos por qué Rawls considera que sus principios garanticen un mínimo satisfactorio y el utilitarismo no.

Parece ser que Rawls considere que sus dos principios de justicia proporcionarían un mínimo satisfactorio, ya que serían compatibles con las exigencias de la eficiencia y conformarían una concepción operante de justicia¹³¹. Sin embargo estos no son los puntos decisivos para su argumentación desde la perspectiva de la posición original. El punto decisivo parece ser más bien la garantía de las libertades básicas por parte de sus principios.¹³² Repetidas veces al comparar sus principios con el utilitarismo Rawls acude a la idea de que el utilitarismo puede conducir a la esclavitud si esto aumenta la utilidad promedio, mientras que sus principios dan prioridad a la garantía de las libertades básicas. La protección de esas libertades parece ser de especial importancia para las personas en la posición original¹³³, hasta tal punto que al descubrir entre la lista de concepciones de justicia una alternativa que las garantizara, ya no querrían correr el riesgo de escoger otra alternativa que condicionara su garantía al logro de otros objetivos sociales como la maximización de la utilidad. Parece, pues, que es a estas libertades a las que Rawls se refiere cuando enuncia el segundo rasgo y dice que los electores no quisieran perder aquello que realmente tiene valor, al igual que cuando dice que la regla maximin conduciría a un mínimo satisfactorio que nadie querría arriesgar para obtener más cantidad de otros bienes primarios: "las personas en la posición original no desean obtener mayores ganancias a expensas de las libertades iguales básicas. El minimum asegurado para los dos principios en orden lexicográfico no es cosa que las partes deseen poner en peligro en aras de mayores ventajas económicas y sociales.(...) disponiendo de la alternativa de los dos principios de justicia que

¹²⁹ La pretensión de Rawls es la de que sus principios serían elegidos en la posición original, pues ellos serían el resultado de la estrategia maximin que es la que se seguiría en la posición original. Rawls tiene con nosotros el compromiso de mostrar que ésto es así. Para ello tiene que descartar el uso de las otras estrategias en la posición original. Este parece ser el objetivo de la enumeración de tres rasgos que se darían en la posición original y que conducirían a la elección de la regla 'maximin'. Así, al referirse a éstos rasgos Rawls tendría que mostrar que no sólo se dan en la posición original, sino que efectivamente la conjunción de ellos descarta el uso de las demás estrategias y deja como única opción razonable la regla 'maximin'. Sólo después de haber mostrado ésto Rawls podría pasar a mostrar porque sus principios serían el resultado de tal estrategia, y por lo tanto los elegidos en la posición original. ¿Pero qué sucede aquí? Estábamos todavía tratando de ver si los tres rasgos se daban en la posición original y si conducían efectivamente a la elección del maximin excluyendo las demás estrategias (y por lo tanto las alternativas de tipo utilitarista), y de repente nos encontramos con que el segundo y el tercer rasgo sólo se entienden por referencia directa a los dos principios y al utilitarismo. Así, Rawls deja inconclusa la argumentación a favor de la regla maximin y pasa a argumentar directamente a favor de sus principios y en contra del utilitarismo.

¹³⁰ Ver Lyons, (Daniels ed.) p.p. 141-168 y Smith, Holly. "Rawls and Utilitarianism" en: Blocker-Smith (eds) J.R.T.J. p.p.346-394.

¹³¹ Rawls, A.T.J. p.158. (T.J. p.186.)

¹³² Recordemos que sus principios están ordenados de tal modo que el primer principio, que es el que garantiza la igual distribución de las libertades básicas tiene prioridad sobre el principio de la diferencia, que es el que permite desigualdades en la distribución de bienes primarios como el ingreso y la riqueza, siempre y cuando éstas actúen en favor de los desventajados, y se haya satisfecho previamente el principio de igualdad de oportunidades.

¹³³ Más adelante cuestionaremos la pretensión de Rawls de que las personas elegirían el primer principio y su prioridad en la posición original.

aseguran un *minimum* satisfactorio, parece insensato, si no irracional, que las partes corran el riesgo de que estas condiciones no se realicen”¹³⁴ En otro lugar hace otra afirmación que también lleva a pensar que es la garantía de las libertades la que hace de sus principios una mejor opción: “Puesto que las partes tienen la alternativa de los principios de justicia, pueden dejar a un lado las incertidumbres de la posición original. Pueden garantizarse la protección de las libertades básicas y, dentro de las condiciones que su sociedad lo permite, un nivel de vida razonablemente satisfactorio.”¹³⁵

Es así como Rawls ni siquiera tiene que mostrar que el utilitarismo conduce a violaciones a la libertad, pues el simple hecho de que el utilitarismo *podiera* conducir a resultados intolerables como la esclavitud, la servidumbre u otras infracciones contra la libertad, lo sitúa en posición de inferioridad frente a sus principios de justicia. Esto parece descalificar de antemano las réplicas de los defensores del utilitarismo que le reprochan el no haber demostrado que bajo las mismas circunstancias el utilitarismo llevase a resultados intolerables y sus principios no. Al fin y al cabo en la posición original no tenemos conocimiento de circunstancias particulares, pero sí tenemos a la vista la formulación de concepciones de justicia, en este caso concreto la del utilitarismo y la de los principios de Rawls, y mientras una formulación no implica la protección de las libertades, la otra sí lo hace. Es debido a esta protección explícita de las libertades que los principios de justicia de Rawls serían superiores desde el punto de vista de la posición original.

Sin embargo la posibilidad del aseguramiento de las libertades básicas mediante la aplicación de los dos principios de justicia sigue dependiendo de las circunstancias particulares. Este es el punto en que los defensores del utilitarismo insisten cuando le recuerdan a Rawls que él mismo ha dicho que la posibilidad del aseguramiento de las libertades mediante la aplicación de la concepción especial de justicia de los dos principios está sujeta a circunstancias ideales. Para las circunstancias no ideales, que se dan cuando una sociedad no haya alcanzado un nivel de desarrollo lo suficientemente elevado como para garantizar un mínimo bienestar económico y social, él había enunciado una concepción general de justicia que permitía diferencias en la distribución de todos los bienes primarios, incluida la libertad, siempre y cuando redundaran en ventaja de todos.¹³⁶ La razón para hacerlo era que la distribución de bienes en una sociedad debería tratar de garantizar primero un mínimo¹³⁷ nivel de desarrollo y que sólo cuando se ha garantizado este nivel mínimo adquiriese prioridad la protección de las libertades.¹³⁸

¹³⁴ Rawls, A.T.J. p.156. (T.J. p. 184.)

¹³⁵ Rawls, A.T.J. p.169. (T.J. p. 198.)

¹³⁶ Rawls, A.T.J. p.62. (T.J. p.84.)

¹³⁷ Rawls nunca especifica cuál sería éste nivel mínimo.

¹³⁸ Nótese que éste es un argumento directo a favor de la libertad que no necesita de la posición original, pues, si se dá por sentado que la libertad tiene prioridad en circunstancias ideales, y si la teoría de Rawls es ideal, entonces necesariamente se llega a un principio que garantiza las libertades y les dá prioridad.

El problema está en que Rawls nunca menciona esta concepción general como la que sería escogida por la regla 'maximin' en lugar de los principios en el caso de que las circunstancias fueran menos favorables al caer el velo. Es como si Rawls de repente asumiera que las circunstancias que se encuentran tras del velo corresponden a un nivel de desarrollo lo suficientemente elevado¹³⁹ como para que se aplique la concepción especial y no la general. Es posible que esto sea así, pues Rawls desde el comienzo dijo que iba a exponer una teoría ideal de justicia. De cualquier modo, parece que Lyons tiene razón cuando dice que para defender la superioridad de sus principios frente al utilitarismo desde el punto de vista de la posición original Rawls se está valiendo de un contraste ilícito entre el utilitarismo en condiciones no ideales y los dos principios bajo condiciones ideales.¹⁴⁰

Sin embargo, aún comparando sus principios y el utilitarismo bajo las mismas circunstancias, Rawls podría seguir defendiendo su victoria frente al utilitarismo, pues en circunstancias que posibilitaran la garantía de las libertades básicas, sus principios efectivamente las garantizarían, mientras no se sabe si el utilitarismo lo haría o no.

Mas qué pasaría si en la posición original pudiéramos escoger otra alternativa que también propusiera expresamente la garantía de esas libertades en caso de que las circunstancias lo permitieran?

Pues bien, esta alternativa está incluida en la lista de concepciones de justicia entre las cuales los participantes de la posición original deben escoger. Se trata de una concepción mixta que asegura las mismas libertades básicas del primer principio de Rawls y organiza la sociedad de tal modo que la distribución de los demás bienes primarios conduce a la suma promedio más elevada de bienestar individual, en lugar de condicionar las diferencias en la distribución a las ganancias de los menos favorecidos. Se trata, pues, de una combinación del primer principio de Rawls con el principio de la utilidad media. Aún más, Rawls enumera otras alternativas mixtas. Pienso que podría optarse por cualquiera de ellas de acuerdo con cómo interpretáramos la noción de 'mínimo aceptable'.¹⁴¹

Cualquiera de estas alternativas sería el resultado de la utilización del principio de razón insuficiente combinado con una estrategia de seguridad que garantice tal mínimo¹⁴². La estipulación de iguales probabilidades por encima de ese mínimo permitiría a las partes maximizar sus expectativas de ganancia al mismo tiempo que minimizar los riesgos. Por eso en mi opinión esta decisión tendría cierta analogía con el

¹³⁹ No parece que las circunstancias de justicia impliquen un nivel de desarrollo tan elevado como para que se excluyera la posibilidad de aplicar la concepción general.

¹⁴⁰ Lyons, (Daniels ed.) R.R. p.166

¹⁴¹ Ver Rawls, A.T.J. p.124. (T.J. p. 149.) Otras concepciones mixtas serían: 1)El principio de la mayor libertad equitativa combinado con el principio de utilidad media sujeto a restricciones como el mantenimiento de un mínimo social o una distribución que no fuera demasiado amplia. 2)El principio de la mayor libertad equitativa combinado con el principio de utilidad media sujeto a alguna de las restricciones ya enumeradas, así como a la justa igualdad de oportunidades.

¹⁴² Más atrás vimos que la importancia de la elección y la responsabilidad frente a los descendientes no son razones convincentes para impedir el uso del principio de razón insuficiente. Ahora vemos que tampoco son razones suficientes para prohibirlo, pues los participantes pueden valerse de él sin que ésto implique correr riesgos, al combinarlo con una estrategia de seguridad.

criterio Hurwics, el cual matiza tanto la unilateralidad de la regla 'maximin', que se fija sólo en los resultados mínimos, como la de la regla 'maximax', que se fija sólo en los mejores resultados.

Como vemos, las razones poco convincentes que había dado Rawls para justificar la prohibición del principio de razón insuficiente no parecen tampoco suficientes para excluirlo, pues hay un uso de ese principio combinado con la estrategia de seguridad que no implica grandes riesgos, y sí más bien al igual que los principios de Rawls, protegería de resultados intolerables. De modo semejante, aún suponiendo que el segundo rasgo no es arbitrario, este tampoco excluiría esta estrategia que se vale del principio de razón insuficiente, pues la idea de que las personas se cuiden poco de lo que pudieran obtener por encima del mínimo garantizado por la estrategia 'maximin' sólo puede justificarse si suponemos que ese mínimo sólo esté garantizado por esa estrategia, y que por lo tanto no tenga sentido correr riesgos. Pero si ese mínimo está garantizado también por una combinación de la estrategia de seguridad y del uso del principio de razón insuficiente no hay razón para creer que las partes preferirían los dos principios y no una concepción mixta, ya que ellos buscan más bienes primarios que menos, y, mientras los principios condicionan las diferencias en la repartición de otros bienes primarios a la ganancia de los desventajados, las concepciones mixtas buscan maximizar la expectativa de ganancias que tienen las partes en la posición original. Dado que ambas concepciones tendrían el mismo mínimo, nos habríamos quedado sin criterio para saber cuál de las dos posibilidades es mejor.

Supongamos, sin embargo, que esta posibilidad es excluida, por ejemplo, porque encontramos una buena razón para impedir el uso del principio de razón insuficiente. Aún así quedaría la posibilidad de seguir la estrategia de seguridad sin combinarla con el principio de razón insuficiente, lo que no violaría ninguno de los tres rasgos. Parece que Hare tenga razón cuando dice que los tres rasgos sólo justificarían la estrategia de seguridad y no la regla 'maximin'¹⁴³. Después de todo escoger el mínimo más alto no es garantía de un resultado tolerable, a menos que se sepa de antemano que este mínimo más alto sea satisfactorio. Rawls en ningún momento muestra la necesidad de escoger el mínimo más alto, sino solamente la necesidad de asegurarse contra resultados intolerables, ya que se tiene la posibilidad de asegurar un resultado aceptable. Claro está que Rawls dice que el mínimo más alto es el que es satisfactorio. Pero él no ha argumentado para mostrar que es el mínimo más alto, sino para mostrar que es satisfactorio, es decir, no ha dado razones a favor de la regla maximin sino sólo de la estrategia de seguridad.

Al fin y al cabo decir que los dos principios de justicia sean superiores al utilitarismo porque garantizan un cierto mínimo en ciertas circunstancias mientras no se sabe si el utilitarismo lo garantizaría o no, no es mostrar que el mínimo resultado de los dos

¹⁴³ Hare, (Daniels ed.) R.R. p. 105.

principios sea superior al del utilitarismo, pues ese se desconoce, sino tan sólo mostrar que sea un resultado más seguro. Sólo en caso de que asumiéramos, como Rawls parece hacerlo, que el utilitarismo efectivamente conduzca a resultados intolerables, podríamos decir que los principios tengan un mínimo más alto frente al utilitarismo. Esta asunción sería totalmente arbitraria, pues esto no se puede determinar en la posición original sin conocimiento de las circunstancias.

Y ésta es la asunción que parece estar encubierta en la enunciación del tercer rasgo, pues Rawls no dice que las otras alternativas *podrían* conducir a resultados intolerables, sino que *conducen* a resultados intolerables, lo que no parece poder determinarse en la posición original.

Resumamos algunas de las dificultades que hemos encontrado hasta el momento en la argumentación de Rawls a favor de la estrategia maximin.

El primer rasgo, consistente en la no consideración de probabilidades, resultó ser una imposición arbitraria, porque no pudo dar razones ni convincentes ni suficientes para prohibir la estipulación de igualdad de probabilidades propia del uso del principio de razón insuficiente.

El segundo rasgo también resultó inaplicable en la posición original, pues de la mínima información proporcionada por la teoría de los bienes primarios no podía deducirse la noción de mínimo satisfactorio para todos garantizado por la regla maximin, noción que presuponía, no sólo concepciones del bien particulares que se ignoran, sino también una determinación de resultados que no puede lograrse dado el desconocimiento de las posibles circunstancias. Por otra parte la inclusión de este segundo rasgo se basaba en una asimilación injustificada de los dos principios con la estrategia 'maximin', así como la del tercero se basaba en una suposición totalmente arbitraria de que, en iguales circunstancias, el utilitarismo conduce a resultados intolerables.

De acuerdo con lo anterior, podemos decir que Rawls en realidad no ha mostrado que sus dos principios sean el resultado de estrategia 'maximin', pues, de hecho empezó por asumirlo. Tampoco pudo mostrar que los tres rasgos que en una situación de incertidumbre conducen necesariamente a la regla 'maximin' se den en la posición original, ni que en la posición original tales rasgos conducirían a la estrategia 'maximin' y no a la estrategia de seguridad. Rawls no puede defender la idea de que en la posición original se siga necesariamente la regla 'maximin' porque, a diferencia de las condiciones de la teoría del juego, las condiciones de ignorancia de la posición original no parecen prestarse para la determinación del mínimo más alto.

Notemos que en la teoría del juego un jugador seguiría la regla 'maximin' sólo en caso de que, al escoger la jugada con el resultado mínimo más alto considerara tolerable ese mínimo. Si ese mínimo aún siendo el más alto representara pérdidas intolerables, entonces no tendría sentido que escogiera esta jugada, pues no le representaría ninguna seguridad, así que sería preferible para él arriesgar una pérdida un

poco mayor si éso le diera la posibilidad de obtener mejores resultados. Pero una persona en la posición original no puede determinar los resultados posibles, y mientras no pueda hacerlo no puede saber qué conjunción de principios y circunstancias le asegurarían resultados tolerables, ni puede determinar cuál es el mínimo más alto.

Rawls sólo puede llegar a la conclusión de que sus principios proporcionan el mínimo más alto valiéndose de algunas asunciones adicionales bastante discutibles. Su argumentación parte de la afirmación de que sus principios conducen a un resultado mínimo satisfactorio, mientras las otras alternativas, como el utilitarismo, no. Esto le permite concluir que sus principios proporcionan un mínimo más alto que las otras alternativas, y que, por lo tanto, son la solución 'maximin'.

Por otra parte, hemos mostrado cómo Rawls asimila el mínimo satisfactorio que garantizaría la estrategia 'maximin' a la protección de las libertades básicas en su primer principio. Pero como veremos, sólo atribuyéndole a los participantes en la posición original una predilección por el bien primario de la libertad se podría llegar a semejante conclusión.

En realidad el mínimo satisfactorio en la posición original resulta tan indeterminable como el mínimo más alto, dado el desconocimiento de las concepciones del bien particulares. Y si esto es así, a los electores tampoco les quedaría la posibilidad de seguir una estrategia de seguridad según la cual, a la luz de las formulaciones expresas de las concepciones de justicia, se escogiera aquella que, al menos en ciertas circunstancias pudiera asegurar ese mínimo, fuera cual fuera.

Como hemos sugerido más atrás, la noción de mínimo es problemática por varias razones. Las partes en la posición original saben que hay unos bienes primarios de los cuales prefieren tener más que tener menos. Pero con base en esta mínima información ellas no pueden saber si existe un mínimo de bienes primarios con el cual pudieran conformarse si esto les evitara correr riesgos, ni cuál sería ese mínimo. Ellas saben solamente que es preferible tener más bienes primarios que menos. Y como lo sugerimos cuando analizamos la noción de bienes primarios, aún suponiendo que todos prefieran tener más que menos de acuerdo con la propia concepción del bien, unas personas preferirán unos bienes a otros. Es cierto que todos los bienes que Rawls enumera están íntimamente relacionados. Así que, en cierta medida se puede presumir que una mayor cantidad de un bien vaya normalmente ligada a la consecución de otro. Pero esto no significa que podamos asumir que con la misma cantidad de bienes todos se encontrarían igualmente satisfechos. Ni siquiera podemos decir que haya un nivel de bienes que todos pudiesen tolerar, unos más y otros menos, pero todos en alguna medida. Por supuesto no estoy tratando de afirmar que una concepción de justicia debería saciar los excesos de cada cual, sino simplemente estoy tratando de mostrar que, justamente las grandes diferencias entre las concepciones particulares del bien hacen imposible hablar de un nivel de bienes que todos pudieran considerar siquiera tolerable.

Consideremos, por ejemplo, el caso de electores que conocen sus concepciones del bien, que tienen la misma psicología particular y quieren asegurarse de una cantidad de bienes en lugar de correr riesgos. Ellos están valorando una concepción de justicia que considera todos los bienes como igualmente importantes y los reparte por lo tanto equitativamente. Alguien que quisiera una cantidad de dinero muy superior a la obtenida pero muchas menos libertades, no estaría satisfecho. Tampoco alguien que estimara más o menos de la misma forma todos los bienes, pero que quisiera más de ellos. Solamente estaría satisfecho alguien que quisiera justo esa cantidad de bienes primarios, y eso suponiendo que no está preocupado por la cantidad de bienes obtenida por los otros. Y puesto que los intereses y deseos son tan disímiles, no es claro cómo podría establecerse el límite de lo aceptable sin tomar una de estas concepciones del bien como medida.

Por otra parte, supongamos que todos están de acuerdo en que hay unos bienes más valorables que otros y en cuáles son éstos. Por ejemplo, comparten una concepción del bien según la cual el ingreso es preferible a la libertad. Sin embargo, su psicología es diferente, y algunos prefieren correr grandes riesgos mientras que otros prefieren una cierta seguridad. Ellos se enfrentan a una concepción de justicia que asegura una distribución equitativa del ingreso mientras permite diferencias en la distribución de la libertad. Podemos decir que todos tolerarían esta distribución? Claramente no, pues hay algunos que se encuentran a gusto con el ingreso obtenido, con tal de no arriesgar una pérdida de este preciado bien, mientras que otros preferirían una distribución del ingreso que permitiera grandes diferencias, pues la posibilidad de obtener una cantidad realmente desbordada de ingreso bien valdría la pena el riesgo de no obtener nada.

Estos dos ejemplos ilustran cómo la noción de mínimo tolerable es dependiente de las distintas concepciones del bien, así como la decisión de arriesgar o no un mínimo de bienes depende también de las psicologías particulares. Para que las personas en la posición original pudieran encontrar una mínima distribución de bienes aceptable para todos y estuvieran de acuerdo en que es preferible adoptarla antes que correr riesgos, Rawls tendría que dotarlas de una concepción del bien particular, y de una psicología particular, a saber, una concepción del bien que otorga especial importancia a la libertad y una psicología propia de una persona que busque asegurarse contra lo peor antes que correr riesgos. De hecho, hablar de una 'estrategia de seguridad' implica tal aversión al riesgo, y aunque Rawls pretende que ésta sería resultado de la situación de incertidumbre de la posición original, en realidad nunca ha mostrado que sea así.

Veamos el caso de la elección del primer principio.

Hemos supuesto hasta el momento que, debido a la garantía de las libertades básicas, Rawls consideraba que sus principios aseguraban un mínimo que no valía la pena arriesgar. Sin cuestionar esto, enfrentamos a los principios un posible rival; una concepción mixta que también se cuidara de asegurar ese mínimo.

Pero cómo puede deducirse de la noción de bienes primarios que las libertades básicas sean un bien primario tal que las personas en la posición original no quisiesen canjear ninguna de ellas por otros bienes primarios, como el ingreso? ¿Y cómo puede decirse, sin presuponer una aversión al riesgo, que los participantes prefiriesen asegurarlas y aceptar una distribución equitativa de ellas en lugar de arriesgarse a tener una menor libertad para poder contar con la posibilidad de tener una mayor libertad, sin la cual su vida podría no tener sentido?

Más atrás habíamos visto la crítica de Brian Barry a la noción de bienes primarios. Entre los ejemplos que él da, habíamos incluido el de la libertad religiosa. Barry insistía en que para escoger la libertad religiosa era necesario saber de antemano que los costos de su ejercicio por parte de los otros eran soportables, y por lo tanto antes de escoger una distribución equitativa de la libertad religiosa, era necesario preguntarse cuáles eran los costos de su ejercicio por parte de los otros. Lo mismo sucedería con cada una de las libertades básicas. Hart¹⁴⁴ muestra que, al insistir en la prioridad de la libertad, Rawls falla en reconocer que cualquier esquema que confiera libertad de acción no sólo le confiere a uno la ventaja de la libertad, sino que al mismo tiempo lo expone a las desventajas que le ocasionará a uno la práctica de esa libertad por parte de los otros. Pero la decisión de si las ventajas sobrepasan las desventajas depende del temperamento y deseos particulares, así que el argumento de Rawls de que el aseguramiento de las libertades básicas es el mejor seguro contra lo peor, fallaría. Además no es seguro o sobreentendido que nadie quisiera cambiar esas libertades por otros bienes primarios. Puede haber mucha gente que prefiera más bienes materiales, y que estuviera dispuesta a intercambiar libertades por esos bienes. Hart menciona como ejemplo el caso de alguien podría preferir tener mayores ingresos y menor libertad política. Así que Rawls habla de la prioridad de la libertad de una manera bastante dogmática, cuando asume que en la posición original todos preferirían asegurar las libertades básicas antes que arriesgarlas para obtener mayor cantidad de otros bienes primarios. Al respecto Tomas Nagel considera que, como en el caso de los bienes primarios, para defender la elección de la posición original de nuevo se usa una concepción liberal explícita del bien individual, pues la prioridad de la libertad igual se escoge sobre las bases del juicio de que el interés fundamental en la determinación del plan de vida asume prioridad una vez que las necesidades materiales básicas han sido encontradas.¹⁴⁵

Rawls se ha limitado a suponer más que a demostrar la prioridad de las libertades básicas frente a los demás bienes primarios. En realidad él no puede defender la elección del primer principio y su prioridad sin presuponer una concepción del bien, a saber, aquella de un individuo que otorgue mayor importancia a las libertades frente a los demás bienes primarios, que considere mayores las ventajas del propio ejerci-

¹⁴⁴ Hart, H.L.A. "Rawls on Liberty and its Priority" en: Daniels, (ed.) R.R. pp.230-252. De aquí en adelante citado como: Hart, (Daniels ed) R.R.

¹⁴⁵ Nagel, (Daniels ed.) .R.R. p. 14

cio de las libertades que las desventajas de su ejercicio por parte de los otros, y cuya psicología es tal que prefiera asegurarse de una cuota equitativa de libertad antes que correr riesgos.

Por lo tanto Rawls no puede defender esta elección desde el punto de vista de la posición original, pues una persona ignorante de su propia actitud frente al riesgo no tendría porqué intentar asegurarse contra la peor calamidad, y tampoco tendría porqué darle tanta importancia a las libertades básicas cuando bien podría suceder que al caer el velo descubriera, por ejemplo, que la riqueza tenía para ella mucho más valor que la libertad política. Algo semejante sucedería con cualquier elección en la posición original.

Para ver el alcance de estas dificultades, tratemos de determinar qué principio preferirían las personas en la posición original para la distribución de bienes primarios como el ingreso y el poder. ¿Preferirían el principio de la diferencia de Rawls, que permite desigualdades socio-económicas bajo la condición de que las ganancias de los aventajados actúen a favor de los desventajados? ¿Preferirían el principio del utilitarismo promedio que permite desigualdades socio-económicas si y en la medida en que estas aumenten el promedio de utilidad o bienestar individual?

Esta elección remite una vez más a las mismas dificultades que hasta ahora no hemos podido resolver situándonos en la perspectiva de las personas en la posición original, ya que tal elección implica de nuevo concepciones del bien y actitudes frente al riesgo que ellas desconocen. Primero que todo, porque no es sobreentendido que las personas sujetas al velo de ignorancia opten por una sociedad con diferencias económicas y sociales, corriendo el riesgo de pertenecer a la clase social menos favorecida ni aún en caso de que las diferencias actuaran en su favor, ni se puede determinar tampoco si condicionarían las ganancias de los más aventajados a las de los desfavorecidos para protegerse en caso de resultar desfavorecidos, o si más bien preferirían una sociedad con clases que maximizara el promedio de bienestar individual, corriendo el riesgo de ser desfavorecidas pero conservando la expectativa de pertenecer a la clase aventajada sin restricciones frente a los desventajados.

Rawls se encuentra entonces en un callejón sin salida. No puede mantener su afirmación de que los dos principios de justicia serían elegidos en la posición original, sin presuponer tanto una concepción del bien, como una aversión al riesgo. Y si quiere seguir siendo fiel a las premisas de la posición original, tiene que admitir que hasta ahora la elección permanece indeterminada, pues si el velo de ignorancia impide a los participantes el conocimiento de sus concepciones del bien, de sus expectativas de vida, y de sus psicologías particulares, los electores se quedan sin bases para determinar esa elección, lo que es equivalente a decir que la perspectiva de la posición original no proporcionaría criterio alguno para decidir qué concepción de justicia es preferible.

1.2.3.2. Otros argumentos contractuales

Aún quedan algunos argumentos contractuales a favor de los dos principios, argumentos que, en opinión de Rawls, "ayudan a mostrar que los dos principios son una concepción mínima adecuada de justicia en una situación de gran incertidumbre."¹⁴⁶ La noción de contrato entra a jugar aquí un papel importantísimo, pues ella impone ciertos límites a lo que puede convenirse.

El primero es el argumento del rigor del compromiso. Consiste en que "en vista de la seriedad de las posibles consecuencias la cuestión del valor del compromiso es especialmente aguda. La persona escoge de una vez para siempre las pautas que habrán de gobernar sus perspectivas de vida. Más aún, al suscribir un contrato hemos de ser capaces de cumplirlo incluso si se diesen las peores circunstancias. De otra manera no habríamos actuado de buena fé. Por tanto las partes tienen que ponderar cuidadosamente si serán capaces de mantener su compromiso en todas las circunstancias"¹⁴⁷ Esto quiere decir que "no podrán suscribir acuerdos que pudiesen tener consecuencias inaceptables y evitarán a aquellos a los que sólo puedan adherirse con grandes dificultades"¹⁴⁸

La necesidad de acordar de buena fe una concepción de justicia parece dar una base sólida a una elección conservadora y prudente en la posición original. Una elección lo menos arriesgada posible estaría justificada por la exigencia de suscribir un acuerdo que se pudiera cumplir bajo cualquier circunstancia. La vincularidad del compromiso sería el motivo por el cual las personas en la posición original tendrían que prestar especial atención al peor resultado al que podría conducir cada concepción de justicia.

El peor situado en una sociedad rawlsiana recibiría una cuota igual de libertades básicas y de oportunidades de acuerdo con el primer principio y el principio de igualdad de oportunidades, y recibiría una menor cuota de bienes primarios como el ingreso y el poder si esta desigualdad aumentara sus expectativas con relación a un sistema igualitario.

Por el contrario, en una sociedad utilitarista cualquier desigualdad en la distribución de bienes primarios estaría justificada por su contribución a la maximización del bienestar general, y por esto no podemos descartar la posibilidad de que al peor situado no se le garantizaran sus libertades básicas bajo el argumento de que su sacrificio aumentaría el promedio de bienestar. De cualquier manera, él tendría que aceptar una menor cuota de algunos o de todos los bienes primarios solamente por el bien de los otros, lo cual sería francamente inaceptable. En tanto las concepciones mixtas aplican el principio de utilidad promedio, se verían afectadas también por este último inconveniente.

¹⁴⁶ Rawls, A.T.J. p.175. (T.J. p.205.)

¹⁴⁷ Rawls, A.T.J. p.176. (T.J. Ibidem.)

¹⁴⁸ Ibidem.

Sin embargo, aún cuando se pueda justificar la aversión al riesgo en la posición original, quedaría por justificarse la concepción del bien que subyace a la defensa del primer principio, si es que Hart tiene razón cuando dice que la opción por la libertad igual más extensiva posible no puede ser presentada como el mejor seguro contra lo peor en condiciones de incertidumbre acerca del propio temperamento y deseos, pues tal elección depende de la propia respuesta a la pregunta de si las ventajas del propio ejercicio sobrepasa las desventajas de su ejercicio por parte de los demás.

Y si aceptáramos los argumentos que Rawls da en defensa del aseguramiento de las libertades equitativas, aún habría que considerar la crítica que Norman Daniels¹⁴⁹ le hace. Su argumentación vá encaminada a mostrar cómo si las personas en la posición original eligieran un principio que garantizara las libertades equitativas, elegirían por esas mismas razones el aseguramiento del igual valor de la libertad, pues qué sentido podría tener el derecho a una libertad igual sin la capacidad igual de ejercer este derecho? Pero esto implicaría un mayor igualitarismo del que Rawls admite, pues son las diferencias sociales y económicas las que crean diferencias en el valor de la libertad.¹⁵⁰

Aquí nos enfrentamos a la cuestión de si las personas interesadas en asegurar un sistema de libertades iguales se comprometerían al mismo tiempo con un sistema de desigualdades socio-económicas que afectara la capacidad de ejercer la libertad.

El segundo argumento contractual es el de la estabilidad psicológica. El carácter público de los principios juega aquí el papel decisivo. La idea es que los dos principios actúan en beneficio de todos, y, puesto que son objeto de acuerdo, son públicamente aceptados y reconocidos, lo que engendra mayor estabilidad: "Cuando los dos principios están satisfechos, las libertades básicas de cada persona están aseguradas y existe un sentimiento definido mediante el principio de la diferencia, según el cual todos se benefician de la cooperación social. Por tanto podemos explicar la aceptación del sistema social y de los principios satisfechos por él, por medio de la ley psicológica según la cual las personas tienden a querer, proteger y apoyar todo aquello que afirma su propio bien. Puesto que se afirma el bien de todos, todos tienden a mantener el esquema.

Por el contrario, cuando se satisface el principio de utilidad no existe una garantía tal de que todos se beneficiarán. La fidelidad al sistema social puede exigir que algunos, en particular los menos favorecidos, tengan que renunciar a ciertas ventajas en aras del mayor bien colectivo. Por eso, el sistema no sería estable a menos que

¹⁴⁹ Daniels, Norman. "Equal Liberty and Unequal Worth of Liberty" en: Daniels (ed.) R.R. pp. 230-252.

¹⁵⁰ Desde el punto de vista marxista, en un sistema basado en la desigualdad social y económica la igualdad de oportunidades y de libertades serían ilusorias. Estas incluso llegarían a ser medios de dominación si no están soportadas por una base económica firme. Por eso los críticos de izquierda consideran que los principios de justicia de Rawls dependen de una ideología capitalista, la cual es consistente con la explotación aún cuando rechaza la esclavitud. Para un desarrollo de estas ideas ver Fisk, Milton. "History and Reason in Rawls' Moral Theory" en: Daniels (ed.) R.R. pp. 57-60. De aquí en adelante citado como: Fisk, (Daniels ed) R.R. Para una defensa de Rawls ver "The Basic Liberties and its Priority" en: Tanner Lectures on Human Values Vol. 3.

aquellos que tienen que sacrificarse se identifiquen fuertemente con intereses más amplios que los suyos”¹⁵¹

Rawls considera que, una vez adoptados, sus principios no implicarían mayores sacrificios por parte de ningún miembro de la sociedad, pues ésta estaría organizada en beneficio de todos, de modo que las personas aceptarían los principios, que fomentaran su propio bien, y la pública aceptación de los principios por parte de todos engendraría cada vez más estabilidad. De esta manera, Rawls puede seguir manteniendo esa combinación de sentido de justicia e interés propio una vez que el velo de ignorancia ha caído.

Por oposición a sus principios, contruídos sobre una base de ventajas recíprocas, el utilitarismo pide a los menos afortunados aceptar que las mayores ventajas de los demás son razón suficiente para tener menores expectativas de vida, lo cual es una exigencia extrema.

Esta pretensión de Rawls ha sido blanco de ataque tanto de los defensores del igualitarismo como de los partidarios de concepciones menos igualitaristas.

De acuerdo con los primeros, los principios de justicia garantizarían muy poco a los peor situados. De acuerdo con los últimos, los talentosos y los socialmente privilegiados tendrían que sacrificarse en beneficio de los desfavorecidos, y el principio de la diferencia interferiría en el ejercicio de sus libertades.

Desde ambos puntos de vista se puede llegar a la conclusión de que la adopción de los dos principios de Rawls implicaría grandes costos psicológicos, de modo que estos no podrían ni engendrar estabilidad ni ser objeto de un compromiso de buena fé, así que no serían elegidos en la posición original.

Al parecer los argumentos de las tensiones del compromiso y la estabilidad tampoco proporcionan un criterio concluyente para determinar la elección en la posición original. Y aunque el argumento de las tensiones del compromiso podría justificar la aversión frente al riesgo, no hemos podido descartar la posibilidad de que tal elección se base en concepciones particulares del bien, tal como lo hemos sugerido más atrás en relación con el primer principio. De ser así, la imparcialidad de la teoría de la justicia de Rawls se vería socavada una vez más.

Para terminar quiero destacar cómo estos dos argumentos se basan en la consideración de las consecuencias de los principios en una sociedad bien ordenada, es decir, funcionan sólo bajo la suposición de que los principios de justicia ya se han adoptado.

Cuando Rawls habla de ‘los costos psicológicos de la adopción de los principios’ no se está refiriendo a los costos psicológicos que tendría la adopción de los principios una vez que caiga el velo y se tenga conocimiento de las propias circunstancias, sino a los costos psicológicos de su obediencia en una sociedad perfectamente ordenada. Así, examina si sus consecuencias serían aceptables o no, pero no

¹⁵¹ Rawls, A.T.J. p.177,8. (T.J. p.207.)

tiene en cuenta la pregunta de si su adopción sería aceptable o no una vez que caiga el velo y las personas descubran cuál era su propia situación y las expectativas propias de ésta. Es este paso de la elección bajo condiciones de ignorancia a la implementación de los principios en la sociedad el que podría implicar grandes sacrificios por parte de algunos, sacrificios que no podrían ser defendidos bajo el argumento del propio interés, sino que requerirían de una genuina identificación con los intereses de los demás, es decir, presupondrían una cuota de benevolencia tan grande como la que tendría que tener un individuo desfavorecido en una sociedad utilitarista.

Rawls sabe que la pregunta por la implementación anularía los efectos del velo de ignorancia, pues el acuerdo alcanzado por las personas en la posición original no sería logrado por las personas interesadas en sí mismas en el mundo real.

Para mostrar la viabilidad de su concepción de justicia, Rawls se mantiene siempre dentro del límite de las condiciones ideales de una sociedad en la cual los principios fueran estrictamente acatados. El argumento de las tensiones del compromiso se refiere al compromiso con principios ya establecidos en una sociedad perfectamente justa.

Aquí sale a relucir el límite de la teoría ideal de Rawls, interesada en mostrar qué principios acordarían personas interesadas en sí mismas liberadas de las contingencias de la vida real, y cómo estos principios serían viables en circunstancias ideales. La artificialidad del contrato tendría entonces como consecuencia la implausibilidad práctica de sus resultados, pues en el mejor de los casos los principios funcionarían en un contexto desvinculado de las situaciones reales.

El carácter ideal de la teoría de Rawls puede defenderse bajo el argumento de que Rawls nunca pretende que un compromiso inmediato o gradual con sus principios pueda llevarse a cabo efectivamente. Su intención más bien es la de desarrollar una concepción ideal de justicia a partir de la cual juzgar las instituciones existentes. A la luz de la estructura ideal definida por los dos principios se podría constreñir y corregir la estructura básica de cualquier sociedad. Si bien la teoría ideal tendría un límite, ya que su reflexión se concentra en principios de justicia que regularían una sociedad bien ordenada, esto no restaría importancia a la teoría ideal, pues la pregunta por cómo sería una sociedad perfectamente justa proporcionaría una base para la comprensión sistemática de los problemas más apremiantes, de los que se ocuparía una teoría de la obediencia parcial, encargada del estudio de los principios relacionados con la manera de tratar con la injusticia.¹⁵²

La discusión en torno al carácter ideal de la teoría de Rawls será tocada varias veces en los siguientes acápitales. Por el momento quiero cerrar este capítulo con un recuento de los principales puntos que hemos problematizado.

¹⁵² Ver Rawls, A.T.J. p.9. (T.J. p. 25.)

1.2.4. Los presupuestos de la Posición Original

En el acápite 1.2.1. discutimos la validez de los juicios morales ponderados como punto de partida de una teoría de la justicia. Aceptamos también provisionalmente que el diseño de la posición original se basara en convicciones ampliamente compartidas, que pudieran dar origen a premisas de carácter poco controvertible. La pretensión de Rawls era la de que a partir de esas premisas débiles se podían derivar conclusiones normativas más fuertes a la luz de las cuales juzgar nuestras instituciones.

Las exigencias de la imparcialidad, asociada a una perspectiva capaz de guardar la suficiente distancia frente a los intereses e inclinaciones personales y evitar cualquier tipo de predilección, dan origen a la descripción de la situación hipotética de elección de principios de justicia. La idea de la justicia como imparcialidad da así expresión a la pretensión de que a partir de una situación imparcial puedan obtenerse principios imparciales.

Sin embargo, los análisis precedentes de los rasgos de la posición original han cuestionado algunas de las estipulaciones expresas de la teoría y han sacado a luz asunciones implícitas, que han mostrado no sólo su controvertibilidad, sino también su incidencia en detrimento de la imparcialidad.

No hemos podido así rebatir las críticas al punto de partida de la teoría de Rawls. La arbitrariedad parece intervenir tanto en la determinación de las condiciones de la posición original como en la escogencia de principios.

La posición original es el resultado del intento rawlsiano de describir una perspectiva imparcial, un punto de vista lo suficientemente distante de la influencia de las preferencias personales y los aspectos moralmente arbitrarios, como para servir de base a la elección de principios de justicia.

Sin embargo, el carácter poco controvertible de la convicción de que factores arbitrarios desde el punto de vista moral no deberían intervenir en la elección de principios depende de cómo se interprete lo 'moralmente arbitrario'. Su interpretación en la construcción de la posición original, puede llegar a ser bastante discutible, pues una cosa es no dejar intervenir en la elección de principios los intereses personales y el uso de ventajas naturales y sociales en beneficio propio y en detrimento de los demás, y otra cosa es abstraer todas las contingencias del mundo social real, como aspectos irrelevantes desde el punto de vista de la justicia social. Esto último parece ser consecuencia, no de la exigencia de imparcialidad, sino de la asunción de que los principios de justicia deban ser incondicionalmente válidos.

La exigencia de universalidad en la aplicación, que Rawls ha incluido como estipulación de su teoría dentro de las restricciones formales del concepto de lo recto, es también determinante en el diseño de la posición original, la cual debe garantizar incluso la imparcialidad intergeneracional. Pero el carácter 'razonable' de ésta premisa también depende de la manera como se entienda, pues una cosa es que los

principios morales se apliquen igualmente a todos aquellos comprometidos con ellos, y otra cosa es que deban ser aplicables a todo el género humano, y, en el caso de los principios de justicia social, a todas las sociedades independientemente de sus circunstancias.

He intentado argumentar que la exclusión de conocimientos de hechos particulares mediante el velo de ignorancia tiene que ver con exigencias como estas, diferentes de la imparcialidad. Esto tiene como consecuencia la exclusión de aspectos histórico-sociales que podrían llegar a ser relevantes desde el punto de vista de la justicia social, y una reducción de las bases de la elección que termina por socavar la imparcialidad.

Puesto que la posición original se propone ser un punto de vista adoptable por cualquiera en cualquier tiempo, la información disponible para la elección debe ser compartida por todos los participantes potenciales del acuerdo, y puesto que los principios acordados en tal situación hipotética deben ser aplicables universalmente, las bases de su elección deben ser independientes de situaciones histórico-sociales particulares.

Tales bases son los conocimientos de hechos generales y la preferencia por más bienes primarios que por menos. Sin embargo vimos lo problemático que resulta hablar de 'hechos generales', tanto en psicología como en economía, ramas del saber en donde no existe consenso en torno a algo que pudiera denominarse 'hecho'. Tampoco parece posible hablar de 'hechos sociales' con el grado de generalidad requerido por Rawls, ya que los conocimientos sociales siempre están asociados a situaciones particulares.

Bajo la apariencia de hechos generales pueden intervenir entonces conocimientos históricamente determinados y juicios de valor acerca de lo que puede valer como 'hecho'. De allí que no podamos descartar la arbitrariedad en la selección de conocimientos permitidos en la posición original.

La preferencia por más bienes primarios que por menos tampoco parece ser una base imparcial para la elección de principios, no sólo por su vinculación con una mentalidad típicamente capitalista, sino también por presuponer unilateralmente que el bien social es la suma de los bienes individuales, que lo que es ventajoso para el individuo lo es para la sociedad.

Con la estipulación de que los participantes actúan en su propio interés y la exclusión de la posibilidad de que este interés incluya los intereses de los otros, Rawls quiere representar el carácter voluntario que debe caracterizar a todo ordenamiento social. La premisa de una racionalidad mutuamente desinteresada tiene su origen en la convicción de que lo justo debe contribuir al bien de cada uno, y que por lo tanto es injusto imponer sacrificios a algunos para el beneficio de otros. La combinación de esta premisa y el velo de ignorancia da lugar a la promoción del bien individual sin que esto signifique la promoción de los intereses de un individuo en particular.

Desafortunadamente este efecto sólo se logra a precio de la unilateralidad de toda abstracción. El elector en la posición original no es solamente un individuo aislado, separado del contexto de relaciones sociales, sino también un sujeto despojado de sus rasgos empíricos, abstraído de toda contingencia, distanciado de sus propios fines e intereses. Puesto que la particularidad es excluida de antemano, en la posición original no se da la diferencia, no existe el otro, no puede hablarse propiamente de un acuerdo. Los participantes son lógicamente el mismo, el punto de partida es una noción formal y abstracta de sujeto.

El intento de salvaguardar la integridad individual desemboca así en el atomismo, en la desfiguración de la noción de individualidad, que apunta siempre hacia el contexto de relaciones con otros, y de comunidad, que no es la suma de individuos independientes. La construcción de la posición original se muestra como fruto de la identificación de lo común con la abstracción de las diferencias, parte de la suposición de que lo compartido puede obtenerse por medio de la negación de la particularidad y no de la superación del punto de vista individual como un ascenso desde esa particularidad.

Rawls podría replicar que no debe confundirse la motivación de los participantes en la posición original, que tiene por objeto enfatizar el carácter voluntario y autointeresado de toda cooperación social justa, con la motivación que los seres humanos tienen en la vida real para actuar justamente, inmersa siempre en la contratensionalidad de las propias pretensiones y las de los otros. En efecto, los electores hipotéticos representan personas morales, es decir, personas capaces de tener su propia concepción del bien y de hacer respetar sus propias pretensiones, al mismo tiempo que tienen un sentido de la justicia que consiste justamente en la capacidad de tener en cuenta los derechos y las demandas de los demás.

Sin embargo, qué persona en la vida real estaría dispuesta a someterse a las restricciones de un acuerdo hipotético desligado de las situaciones humanas, y a aceptar conclusiones normativas, fruto de semejante abstracción? ¿Quién encontraría vinculante una concepción que deja de lado aspectos relevantes desde el punto de vista de la justicia social? ¿Cómo confrontar contingencias de la vida humana y situaciones de injusticia a la luz de una teoría que no las considera?

Estas son algunas de las preguntas que quedan abiertas en lo que respecta a la determinación de las condiciones de la posición original.

La deducción de principios a partir de estas premisas resulta también bastante discutible. En el acápite 1.2.3.1. tratamos de mostrar cómo la elección no se puede determinar a partir de las premisas iniciales. Para ello Rawls necesita de asunciones adicionales bastante problemáticas.

Rawls considera que la posición original daría lugar al uso de la estrategia maximin, y que el resultado de tal estrategia serían sus principios de justicia. Su pretensión es la de que los tres rasgos que conducen a la adopción de tal estrategia se dan en la posición original.

El primer rasgo es la no estimación de probabilidades. Pero aunque la exclusión de conocimientos particulares impide las bases para cálculos de probabilidades, los electores podrían aún valerse del principio de razón insuficiente. Rawls asume que los participantes de la posición original no harían uso de tal principio, pero no da razones ni convincentes ni suficientes. De allí que no podamos defender a Rawls de la acusación hecha por Hare, en relación con la manipulación de la teoría para evitar conclusiones utilitaristas a las que conduciría el uso del principio enunciado.

El segundo rasgo consiste en que las personas tendrían poco interés en obtener más que el mínimo proporcionado por la adopción de la estrategia maximin. Puesto que el velo impide la determinación de los resultados y el conocimiento de las concepciones del bien particulares, y los participantes parten de la preferencia por una mayor cantidad de bienes primarios que por menos, este rasgo es inaplicable en la posición original, a no ser que Rawls dote a los electores de una concepción particular del bien, lo que echaría por tierra la función del modelo contractual, de proporcionar un punto de vista capaz de garantizar el tratamiento equitativo de las distintas concepciones del bien.

El tercer rasgo dice que las alternativas rechazadas conducen a resultados intolerables. De nuevo se trata de una información que no es disponible en la posición original, de una afirmación que, como hemos visto, tiene su origen en la asunción empírica de que el utilitarismo conduce a resultados intolerables como la esclavitud. Se suponía que el modelo contractual iba a conducir a conclusiones como ésta en lugar de presuponerlas.

La arbitrariedad de los tres rasgos enumerados, inconsistentes con las condiciones de la posición original expresamente estipuladas, da pie a la afirmación de que Rawls puede defender la elección de sus principios sólo comprometiéndose con una explicación controvertible del bien y una psicología particular.

Si examinamos con atención la 'argumentación intuitiva' de Rawls a favor de la prioridad del primer principio, veremos cómo la concepción del bien presupuesta tiene su origen en la noción de persona libre. Tal noción está asociada con un ideal de la persona como deliberador racional de sus propios fines, que no identifica su bien con metas y objetivos particulares que podría obtener en un momento dado, sino que tiene un interés generalizado en cualquiera de los intereses que pudiera llegar a adquirir y por lo tanto otorga especial importancia al aseguramiento de las condiciones necesarias para determinar racionalmente esos bienes. Sin duda un ideal liberal de rasgos pluralistas, que puede despertar nuestras simpatías, pero que vá a contrape-lo de la intención de Rawls de no dejar intervenir ningún ideal moral en la elección de principios de justicia.

En efecto, una cosa es que para garantizar la imparcialidad se estipule el desconocimiento del propio sistema de fines, y que por lo tanto podamos decir que las personas en la posición original actúan *como sí* fueran independientes de sus pro-

pios intereses y planes de vida, y otra cosa muy distinta es estipular que las personas en la posición original se conciban a sí mismas como personas libres, como deliberadores racionales capaces de modificar sus metas y que otorgan prioridad a la preservación de la libertad en estas cuestiones. En el primer caso no se presupone la preferencia por ningún bien primario en la posición original, mientras en el segundo caso se presupone, en lugar de demostrarse, la prioridad del bien primario de la libertad, presuposición sin la cual no se podría determinar la elección de principios.

La influencia de una ideología liberal asociada con las democracias capitalistas puesta en evidencia por críticos de Rawls como Milton Fisk¹⁵³, permanece inaceptable en tanto Rawls siga pretendiendo obtener principios válidos universal e incondicionalmente.

Pero si Rawls limita la aplicación de sus principios a una sociedad cuyos miembros compartieran este tipo de convicciones, los rasgos pluralistas implicados en el diseño de la posición original tendrían su origen en un hecho particular característico de las democracias modernas.

Esta contextualización de la teoría Rawls simplemente tomará en serio las implicaciones del equilibrio reflexivo, y corregirá la inconsistencia de una teoría con pretensiones de incondicionalidad y cuyo punto de partida está necesariamente condicionado por un ámbito histórico-social.

De esta manera la posición original tendrá como resultado principios de justicia válidos para una sociedad determinada. Este giro en la teoría de Rawls, como veremos, puede hacer frente también a las críticas hechas en torno a la abstracción y a las premisas individualistas de la posición original.

Antes de pasar a considerar los cambios en la teoría de justicia rawlsiana frutos de la consideración de algunas de las críticas esbozadas en este capítulo, quiero referirme a algunas de las críticas que Bruce A. Ackerman¹⁵⁴ hace a Rawls, y que en gran medida han sido ya ilustradas en la exposición problematizada de la posición original que he intentado en este capítulo. Posteriormente pasaré a analizar la teoría de justicia social de Bruce A. Ackerman, que pretende ser una alternativa a la teoría de Rawls.

¹⁵³ Fisk, (Daniels ed) R.R.p.p 53-80.

¹⁵⁴ Ackerman, Bruce. A. *Social Justice in the Liberal State*. Yale University Press. New Haven and London, 1980
De aquí en adelante citado Ackerman, S.J.L.S.

2. LA CONTRAPROPUESTA DE ACKERMAN

2.1. Críticas de Ackerman al contractualismo de Rawls

2.1.1. El problema de la caracterización

Los anteriores análisis en torno a las condiciones de la posición original y a la elección de principios de justicia a partir de estas condiciones han sacado a luz cómo la reducción de la arbitrariedad en la descripción de la situación hipotética resulta mucho menos fácil de lo que Rawls cree.

La dificultad con la que se enfrentaría toda teoría contractual cuando es interrogada acerca de las razones para optar por una descripción determinada de la situación de elección, es denominada por Ackerman el 'problema de caracterización'.¹ Para mostrar en qué consiste, Ackerman empieza por describir lo que él considera la estructura básica del argumento contractual:

"...de un modo u otro, todos los contractualistas quieren convencernos de abordar el problema de la justicia como si nosotros fuéramos (1) alguna persona hipotética con un conjunto particular de preferencias confrontando (2) alguna situación hipotética que nos fuerce a escoger una entre un número de opciones abiertas a nosotros. Una vez que él ha decidido entre una caracterización de (1) el elector ideal y (2) el conjunto de opciones apropiado, el argumento contractual es obvio: dados (1) y (2), él desea demostrar que los electores rechazarían ciertas políticas incluidas en el conjunto de escogencia en favor de otras políticas abiertas a ellos. Son éstas políticas las que serán inscritas en el contrato social que estructurará la interacción social subsecuente entre las partes.

Ahora, si ésta caracterización del argumento general es aceptada, un problema básico parece suficientemente claro. Precisamente es muy fácil manipular las definiciones de elector y conjunto de alternativas para generar cualquier conclusión que concuerde con la inclinación de uno"².

A continuación Ackerman da un ejemplo trivial del asunto: a alguien que quisiera establecer el derecho a una libra de mantequilla de maní al día como parte funda-

¹ Ackerman, S.J.L.S. p.337.

² Ibidem.

mental del contrato social le bastaría con estipular que el elector hipotético prefiera esa mantequilla a cualquier otra cosa en el mundo, o que éste sólo pueda escoger entre la muerte y la mantequilla, o alguna otra cosa que condujera necesariamente al resultado deseado.

Partiendo de las críticas de Barry y de Hart hemos sugerido que algo similar sucedería con la elección del primer principio en la posición original. Rawls supone que los electores otorgan prioridad a la preservación de las libertades básicas, lo que tiene por consecuencia necesaria la elección de un principio que asegure éstas libertades. Este es uno de los casos más claros de la presuposición de lo que se quiere probar en la posición original, y que ilustraría lo que al parecer de Ackerman es la típica concentración de los teóricos contractuales en algún conjunto de derechos individuales básicos, que ellos buscan generar a partir de la situación de elección correspondiente. ¿Son, no obstante, estos 'derechos fundamentales', algo más que preferencias personales de los contractualistas, en nuestro caso de Rawls? ¿Es posible caracterizar al elector hipotético y al conjunto de opciones de algún modo que no resulte arbitrario?³

Ackerman muestra que una posible defensa frente a éstas objeciones, no puede darse dentro del marco contractual, pues entonces el problema se volvería infinito:

“Mi tesis es que es imposible montar una defensa seria y permanecer dentro del marco contractual. La única cosa que un contractualista no puede esperar definir de un modo contractual es el elector y el conjunto de opciones que estructura el argumento contractual. Sería simplemente fútil decir que una respuesta al problema de la caracterización fuera generada ella misma por (1) algún elector imaginario seleccionando entre (2) un conjunto de opciones consistente en caracterizaciones alternativas de la situación de elección. Esto simplemente originaría la metacuestión del modo apropiado de especificar el elector y el conjunto de opciones adecuado para hacer esta escogencia; y así en una regresión al infinito. Por el contrario, el contractualista tiene que resolver el problema de la caracterización en términos no contractuales. Sin embargo hacer ésto es admitir que la idea de contrato es sólo la mitad -y la mitad menos importante- de una teoría política completa”.⁴

Rawls es consciente de que debe argumentar de algún modo en defensa de la descripción determinada de la situación contractual que él ha denominado 'posición original'. Por eso “gasta una cantidad enorme de energía tratando de convencernos de que su modelo de la posición original es 'razonable’”.⁵ También se esfuerza por convencernos de que ciertos derechos son superiores y no pueden canjearse por

³ Ver Ackerman, S.J.L.S. p.p.338 y 340. En realidad Ackerman presenta éste punto de vista como una crítica hecha por los utilitaristas a las teorías contractuales: ya que que no hay ninguna razón para dar prelación a una cierta preferencia, todas deben ser tratadas por igual en un cálculo de probabilidades que maximice el bienestar general. Al fin y al cabo, si la única razón para moldear una situación de elección es la preferencia personal, no sería más justo distribuir los derechos de modo que maximicen las preferencias de todo el mundo y no aquella que satisface a Rawls?

⁴ Ackerman, S.J.L.S. p.338.

⁵ Ackerman, S.J.L.S. p.339.

otros, con el objeto de que la elección de los dos principios y sus reglas de prioridad nos resulten también 'razonables'. Es aquí donde el equilibrio reflexivo entra a jugar un importante papel, que rebasa el marco contractual.

Al recurrir a los 'juicios morales ponderados' como puntos fijos provisionales de partida, Rawls pretende reducir la arbitrariedad en la medida de lo posible apoyándose en lo común, en convicciones ampliamente compartidas. No obstante, Ackerman ve esto como un recurso a la intuición.⁶

En el capítulo anterior vimos que, aunque efectivamente algunas convicciones poco controvertibles sirven de base a la teoría de Rawls, hay también muchos juicios discutibles que determinan ocultamente la teoría al igual que estipulaciones expresas mucho menos 'débiles' o 'naturales' de lo que Rawls pretende, como por ejemplo los tres rasgos que conducen a la elección de la estrategia 'maximin', y que parecen introducidos por Rawls sólo con el objeto de llevar a la elección que él desea. De allí que, bajo el nombre de 'problema de la caracterización', la crítica de Ackerman al contractualismo de Rawls resume gran parte de las dificultades de la posición original esbozadas en el primer capítulo.

2.1.2. Abstracción y atomismo

Ackerman señala como otra de las fallas comunes a todas las teorías contractualistas su reflexión sobre problemas sociales a partir de una situación pre-social. En este sentido, considera que el experimento hipotético propuesto por Rawls no es sino una conclusión lógica del pensamiento contractual, que nos pide suprimir nuestras propias identidades como seres sociales.

En su insistencia en que la comunidad política respete las pretensiones individuales, todo filósofo contractual termina por ignorar el hecho más fundamental de la propia identidad: que ni el ser humano más individualista alcanza por sí mismo su sentido de la propia identidad, que el sentido de sí mismo como persona diferenciada de las otras sólo se obtiene en la relación con los patrones de la cultura y la propia sociedad:

"Yo no soy algún ser apolítico sino un residente de una sociedad organizada desde el momento de mi nacimiento. No soy solamente físicamente dependiente de otros para mi supervivencia; soy culturalmente dependiente de ellos por los muchos materiales que he usado en la construcción de la noción de mí mismo y de mis fines en la vida. Yo simplemente no podría nunca haber empezado mi esfuerzo de auto-definición sin un encuentro con los modelos de comportamiento y los lenguajes hechos disponibles por mis contemporáneos y predecesores. Esto no quiere decir que no tenga sentido pensarme a mí mismo como una persona distinta (a las otras) con una personalidad y objetivos distintos; significa más bien que cualquier individualidad que yo posea no ha sido ganada *independientemente* de la sociedad, sino más bien como un resultado de una *interacción con* la sociedad."⁷

⁶ Nos detendremos en la crítica de Ackerman al 'intuicionismo' de Rawls al finalizar este capítulo.

⁷ Ackerman, S.J.L.S. p.330. (El paréntesis es mío)

Dada esta relación estrecha entre la propia identidad y el ámbito social, ni aún el más consciente esfuerzo por distanciarse de los propios fines, preferencias y prejuicios para adoptar el punto de vista de los electores en la posición original estaría exento de terminar siendo una proyección inconsciente de las propias creencias profundas en la pantalla contractual. Al tratar de imaginarnos como seres independientes de los propios intereses y de la sociedad que los determina, nos vemos enfrentados al problema de la distinción entre el ser socializado que somos y el elector presocial. ¿Cómo saber que no hemos conservado ninguna huella de nuestra propia socialización en el intento? ¿Y cómo adivinar qué pensaría acerca de la cuestión del ordenamiento social un ser despojado de su propia identidad y de su autocomprensión?

Para Ackerman cualquier persona que intentara valerse de semejante perspectiva hipotética con el objeto de defender la legitimidad de alguna estructura de poder finalmente necesitaría de la clase de argumentos teleológicos que el liberalismo ha considerado como su antítesis, si se viera enfrentada a otra que a su vez hubiera hecho el mismo intento con diferentes resultados. Esto se debería a la incompleta liberación por parte de las dos corrientes tradicionales del liberalismo, el utilitarismo y al contractualismo, de su tradición teocrática:

“Mientras el pensamiento liberal tradicional ha rechazado la teología cuando da una respuesta *sustantiva* a la cuestión de la legitimidad, ha sido sorprendentemente acríptico al asumir que la *forma* apropiada de una respuesta implica una apelación a un ser hipotético que trasciende la situación social en aspectos fundamentales.⁸ Es ésta característica formal la que subyace en la raíz del dilema tradicional: una vez que se ha admitido que las consideraciones de un juez supremo sean relevantes, el único modo de ganar un argumento es el de pretender que la propia perspectiva del juez supremo sea mejor que la del antagonista”⁹

Rawls, por su parte, responde de antemano a ésta crítica en las últimas líneas de su libro, diciendo que el punto de vista del elector en la posición original “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 forma de pensamiento y de sentimiento que las personas racionales pueden adoptar en el mundo”¹⁰ ¿Podemos aceptar ésta defensa de Rawls?

Si bien Rawls considera que las condiciones de la posición original son restricciones impuestas a un razonamiento que cualquiera de nosotros podría adoptar en cualquier momento, y que conduciría siempre a los mismos resultados, en el primer capítulo hemos intentado mostrar que la derivación de los dos principios a partir de las premisas de la posición original es bastante problemática. Para llegar a la

⁸ Como es sabido, en el caso del utilitarismo éste ser hipotético corresponde al observador ideal.

⁹ Ackerman, S.J.L.S. p.332.

¹⁰ Rawls, A.T.J. p.587. (T.J. p. 648.)

escogencia de tales principios tendríamos que aceptar estipulaciones y supuestos que más que premisas débiles parecen intervenciones explícitas o veladas de las propias convicciones de Rawls. Esta ambigüedad llega al extremo cuando pensamos en las muy diferentes conclusiones a las que han llegado los distintos críticos de Rawls al adoptar éste experimento hipotético¹¹, y a las que podríamos sumar nuestras propias conclusiones. Esto nos hace pensar que efectivamente todas las conclusiones son fruto de la proyección de las propias creencias, como también lo han sugerido muchos de los críticos.

Hemos visto igualmente cómo Rawls empieza por anular el conocimiento de los hechos particulares, dejando como base del razonamiento la preferencia por más bienes primarios que por menos y los conocimientos de hechos generales. Al menos en lo concerniente a los conocimientos generales, la posición original se muestra como un punto de vista imposible de adoptar, puesto que presupone información que un ser humano normal ni tiene ni puede tener, a no ser que en la selección de lo que pueda denominarse 'hecho general' aceptemos la intervención de los juicios de valor de Rawls. Así, pues, tendríamos al menos una razón para estar de acuerdo con Ackerman, quien valiéndose de la imagen del 'juez supremo' simplemente está sugiriendo el fracaso de la inteligibilidad del experimento hipotético, confirmado por las diferentes escogencias que podrían atribuirse a los participantes del acuerdo en la posición original, y que serían fruto de la intervención velada de presupuestos particulares.

En el intento de abstracción exigido por las restricciones de la posición original, la razón dejaría de ser un ámbito accesible a todos, un ámbito de lo compartido, y terminaría escindida en la unilateralidad de las diferentes opiniones enfrentadas, con el agravante de que éstas pretenderían ser

resultados morales libres de la intervención de los propios prejuicios puesto que habrían sido obtenidas después de un cuidadoso ejercicio de 'epojé', y que por lo tanto se habrían hecho inmunes a un cuestionamiento posterior.

El mérito de Ackerman, como veremos, se encuentra en su insistencia en que toda discusión llega a su límite, en que la comunicación tropieza con una barrera, cuando el único argumento en defensa de la propia posición es el de afirmar la superioridad del propio punto de vista.

Esto nos remite al atisbo hermenéutico de que cualquier intento de cancelación de los propios prejuicios desemboca en la rigidez característica del desconocimiento de los límites de la propia comprensión impidiendo el logro de una comprensión compartida, pues es a partir de las propias expectativas de sentido que podemos comprender algo, y es a partir del reconocimiento de los prejuicios que nos determinan como podemos superar la propia particularidad y llegar a un punto de vista compartido.

¹¹ Por ejemplo, los utilitaristas creen que en la posición original se llegaría al menos al principio de utilidad promedio combinado con el de la libertad igual, y los críticos de izquierda creen que se llegaría a principios más igualitarios.

La teoría de Ackerman no es otra cosa que el intento de defender la idea de que es a partir del enfrentamiento de las pretensiones particulares en conflicto y no de su cancelación ficticia, como puede llegarse a un acuerdo acerca de la justicia de un ordenamiento social, sin ir en detrimento de la individualidad. Su teoría, al igual que la de Rawls, está animada por la búsqueda liberal de términos de cooperación social que garanticen los derechos individuales. A diferencia de Rawls, Ackerman quiere definir estos derechos, no a partir de la abstracción de individuo y comunidad, sino a partir de su contratensionalidad.

2.2. La propuesta de Ackerman: el Diálogo Neutro

2.2.1. Un diálogo sujeto a restricciones

Aunque la crítica de Ackerman al contractualismo de Rawls recoge en gran medida los puntos que destacamos como problemáticos en el primer capítulo, toma al mismo tiempo un giro bastante peculiar.

Ackerman señala dificultades como el problema de la caracterización de la situación contractual y de la índole abstracta de la teoría, con el objeto de mostrar la incapacidad del contractualismo de proporcionar un criterio inteligible para juzgar la legitimidad de estructuras de poder.

En lugar de recurrir a una situación radicalmente diferente de aquella en que nos encontramos inmersos para buscar una respuesta a la cuestión de la justicia social, Ackerman quiere tomar como punto de partida la situación real de conflicto en la cual una persona cuestiona la legitimidad del ejercicio de poder de otra, y ésta última da razones en su defensa.

Es en tal situación en donde sale a relucir el carácter problemático de la teoría de la justicia de Rawls. Si un partidario de esta teoría se viera enfrentado a la cuestión de la legitimidad de su propio ejercicio de poder, tendría que defenderse mostrando que tal ejercicio es consecuente con principios que serían resultado de un razonamiento sujeto a condiciones de imparcialidad. Semejante respuesta haría surgir inmediatamente nuevas preguntas: ¿Cómo puede Ud. garantizar la imparcialidad de su opción por esas condiciones y no por otras? ¿Por qué no adoptar un punto de vista diferente al de la posición original? Supongamos que el rawlsiano pueda dar razones en favor de las restricciones de la posición original, y que su contraparte haga su mejor intento de adoptar tal punto de vista. Sin embargo, ésta llega a la conclusión de que en la posición original se elegirían otros principios. ¿Cómo podría el uno probarle al otro que sus principios se deriven efectivamente de ése razonamiento? ¿Cómo podría cada uno de ellos garantizar que sus propias creencias e intereses no estén determinando su elección hipotética de principios?

A este tipo de dificultades se refiere Ackerman cuando habla del fracaso de la inteligibilidad del experimento hipotético de Rawls.

Como lo sugerimos en el acápite anterior, una discusión cabal no puede avanzar en la búsqueda de un punto de vista común cuando las partes consideran que sus razones están depuradas de la particularidad de su propia perspectiva, pues sólo quien es consciente de la limitación de las propias expectativas está dispuesto a modificar sus juicios iniciales a la luz de las consideraciones de su interlocutor.

Ackerman intenta mostrar que es mediante la argumentación llevada a cabo por individuos conscientes de sus propias metas y dispuestos a conseguir los medios necesarios para lograrlas, como se pueden obtener resultados válidos para efectos de justicia social. Si el sentido de la propia individualidad se gana sólo a partir de la interacción con otros, entonces de la misma manera la esfera de los propios derechos debe ser resultado de la confrontación con las aspiraciones de otros, y no el resultado del experimento hipotético rawlsiano, del interés inasible de una individualidad despojada de sus determinaciones concretas.

Así pues, la principal ventaja que Ackerman le atribuye a su propia propuesta frente a la teoría contractualista de Rawls es la de que no nos exige imaginarnos a nosotros mismos como seres privados de autocomprensión y separados de la propia situación social. Podemos, pues, buscar soluciones a los conflictos de poder sin recurrir a razonamientos incomprensibles, sin exigir de la razón más de lo que ésta puede dar.

Estas soluciones se encuentran dialogando. Como en todo diálogo, cada cual defiende la validez de las propias pretensiones y cada cual se arriesga a estar equivocado. ¿Es legítimo mi ejercicio de éste o de aquel poder? Esta es la pregunta con la que debemos enfrentarnos. Esta es la cuestión de la legitimidad que engendra la discusión:

“En lugar de alcanzar un sentido de individualidad independientemente de la comunidad política, cada ciudadano del estado liberal comienza su encuentro con sus compañeros con la más ingenua clase de autoafirmación: ‘Yo quiero éso. Qué le da a usted el derecho de privarme de ello?’- Es sólo tratando de hablar acerca de ésta cuestión que usted y yo gradualmente ganamos sentido de las esferas de derechos en las cuales cada uno de nosotros pueda afirmar su individualidad. Más aún, el grado en el cual *nosotros* tengamos éxito en responder a ésta cuestión marca el grado en el cual *yo* tenga derechos contra *usted*. y viceversa. El pensamiento liberal no gira más en torno a la dicotomía que opone individuo y comunidad; al contrario, la sustancia de los derechos individuales es construída a través del diálogo social. El triunfo del individualismo es un triunfo social”.¹²

Se trata, pues, de “afirmar el individualismo sin negar nuestra dependencia de otros”¹³, de “construir una relación liberal verdadera entre individuo y comunidad”¹⁴

El criterio interpersonalmente inteligible para juzgar la legitimidad de una relación de poder es entonces proporcionado por el diálogo. Sin embargo, este diálogo es de

¹² Ackerman, S.J.L.S. pp.346, 347.

¹³ Ackerman, S.J.L.S. p.346.

¹⁴ Ibidem.

una índole peculiar: es una conversación sujeta a ciertas restricciones, a través de la cual toda práctica social es sometida a escrutinio. Las reglas que definen esta conversación intentan garantizar el ejercicio de la propia autonomía, y al mismo tiempo el reconocimiento de los otros como no menos dignos de respeto. De ésta manera se forja un vínculo entre ciudadanos diferente de la fraternidad. Al igual que Rawls, Ackerman busca un proceso de resolución de conflictos que no exija de los ciudadanos lazos altruistas, que no implique la subordinación de los intereses de unos para la consecución de los intereses de otros.

Por supuesto siempre queda otro camino para resolver los conflictos: el uso de la fuerza. Como bien lo dice Ackerman, la tentación de negar los reclamos formulados por otros frente a los derechos de los que hemos disfrutado tranquilamente, es mayor en la medida en que nuestras ventajas sean mayores. Entre más poder tengamos, más arriesgaremos al enfrentarnos dialógicamente con otros; entre más poder tengamos, más fácil nos resultará anular las pretensiones del contrincante. Ackerman, sin embargo, quiere tomar en serio la cuestión de la legitimidad. Esto da origen a la primera condición de su teoría dialógica:

“Racionalidad: siempre que alguien cuestione la legitimidad del poder de otro, quien ejerce el poder debe responder, no aniquilando al que cuestiona su ejercicio, sino dando una razón que explique por qué él tiene más derecho a disfrutar de ése recurso que el demandante”¹⁵

Como vemos, según éste principio formulado de modo general, ninguna forma de poder es inmune a la cuestión de la legitimidad, toda ventaja es susceptible de ser debatida. Así, pues, Ackerman entiende el liberalismo como un modo de discusión acerca del poder, como una forma de cultura política.

El liberalismo de Ackerman se distingue además por la clase de razones que considera válidas en la justificación de un ejercicio de poder. Esto nos remite a otros dos principios rectores del diálogo, que imponen condiciones de validez a las razones que pueden darse en defensa de una determinada relación de poder. Así llegamos al segundo principio organizador del diálogo, el principio de **consistencia:** “La razón esgrimida en una ocasión por quien ejerce un poder no puede ser inconsistente con las razones que él esgrima para justificar sus otras pretensiones de poder”

Este principio exige el tratamiento semejante de casos semejantes. Su función es la de salvaguardar la inteligibilidad del diálogo, es decir, se trata de un principio que excluye razones que no sean comprensibles a la luz de las anteriores razones sostenidas por el ciudadano cuyos derechos están siendo cuestionados. Apunta al hecho simple de la coherencia que debe caracterizar toda conversación.

De acuerdo con los principios enunciados, cuando nada inteligible pueda ser dicho en justificación de un poder, su ejercicio es ilegítimo. Así pues, ni el silencio ni la autocontradicción sirven como respuesta a la cuestión de la legitimidad.

¹⁵ Ackerman, S.J.L.S. p.4. (Itálicas del autor. Énfasis mio).

Ackerman busca precisamente demostrar la ilegitimidad de una extensa variedad de estructuras de poder reduciendo a sus defensores al silencio.

Aún nos falta, sin embargo, el principio decisivo en este proceso de exclusión. Se trata del principio de **neutralidad**: “El germen de la idea es que nadie tiene el derecho de vindicar autoridad política aseverando una visión privilegiada en el universo moral que sea negada al resto de nosotros. Una estructura de poder es ilegítima si puede ser justificada solamente con una conversación en la cual alguna persona (o grupo) tenga que afirmar que es la autoridad moral privilegiada:

Neutralidad: Ninguna razón es buena razón si requiere que quien ejerce el poder afirme:

a) que su concepción del bien sea mejor que la aseverada por cualquiera de sus conciudadanos, o

b) que, independientemente de su concepción del bien, él sea intrínsecamente superior a uno o más de sus conciudadanos”¹⁶

Valiéndose de este principio Ackerman busca trazar límites a todo diálogo que tenga por objeto la defensa o cuestionamiento de una relación de poder, de modo que nadie pueda imponer a otro unilateralmente su propia visión moral.

Si tenemos en cuenta que, además de las reglas del lenguaje, hay otras reglas implícitas en nuestras conversaciones, la idea de imponer restricciones a todo diálogo en torno a la cuestión de la legitimidad resulta menos extraña. La noción de conversación restringida tiene su origen en la práctica misma. Así, por ejemplo, una conversación telefónica no es el medio más adecuado para un relato detallado de la propia vida, como sí puede serlo otra clase de conversación. Tipos diferentes de conversación están sujetos a diferentes tipos de reglas. Estas determinan lo que pueda decirse de acuerdo con las circunstancias. Aún al interior de una conversación hay cosas que pueden decirse y otras que no tienen cabida. Muchas veces sucede, por ejemplo, que llega un momento en nuestra charla con otro en que cada uno está hablando de cosas distintas. Entonces es necesario interrumpir al otro por un momento para ponerse de acuerdo en el tema, si es que la conversación ha de llevar a alguna parte.

El principio conversacional de la neutralidad permite una interrupción similar en la conversación cada vez que alguien quiera imponernos unilateralmente su propio punto de vista, o disfrutar de ventajas argumentando su superioridad moral. Formulando preguntas como ¿Qué le da a usted ese derecho y no a mí? ¿Acaso usted es mejor que yo? trazamos un límite a las pretensiones de los otros.

La función es, pues, la de garantizar que los que dialogan lleguen a entender por qué algo pueda valer como justo sin tener que recurrir a un consenso en torno a lo que pueda valer como bueno. De esta manera Ackerman, al igual que Rawls, intenta hacer justicia al hecho de la pluralidad de concepciones del bien, oponiéndose al paternalismo y al autoritarismo.

¹⁶ Ackerman, S.J.L.S. p.p.10,11.

Aún así, el principio de neutralidad es presentado por Ackerman como una restricción lo suficientemente amplia para permitir toda la diversidad de concepciones morales, y al mismo tiempo como un constreñimiento capaz de excluir multitud de estructuras ilegítimas de poder.

Pasemos ahora a considerar cómo pueda el diálogo neutro realizar esta labor de exclusión garantizando la tolerancia característica del pensamiento liberal.

2.2.2. La derivación de la equidad inicial

2.2.2.1. Las restricciones del diálogo y la exclusión de reglas distributivas

Ackerman, al igual que Rawls, atribuye una gran importancia a la reflexión sobre los ideales que deberían gobernar la acción política, y por lo tanto considera la teoría ideal como un punto de partida apropiado para la reflexión sobre justicia social, y capaz de aportar un marco orientador en cuestiones más específicas de carácter contextual, una visión del bosque para poder ver los árboles.

En la búsqueda de principios rectores para una sociedad justa, Ackerman parte de la asunción ideal de un mundo en el cual no existan dificultades prácticas en la implementación de los resultados sustantivos del diálogo. Ackerman distingue entre las cuestiones sustantivas de justicia social y los problemas prácticos de su ejercicio, y empieza por suspender temporalmente la segunda cuestión.

Al dejar de lado este tipo de problemas, Ackerman no desconoce la importancia de la resolución de disputas concretas, sino que insiste en que la reflexión sistemática, sin la cual toda acción política es fútil, no puede quedar empantanada en las complejidades de nuestro mundo social:

“Muy frecuentemente discusiones de principios básicos se empantanar en las dificultades prácticas anejas a la implementación de políticas en un mundo complejo e incierto. Mientras que estas discusiones pragmáticas son de gran importancia, no es menos importante ganar tanta claridad como podamos acerca de los últimos ideales que deberían gobernar la fuerza compleja del estadista liberal”¹⁷

La intención fundamental de Ackerman al valerse de una teoría de carácter ideal es la de refutar la crítica autoritaria de que el liberalismo lleva a una bancarrota conceptual, a una selva de contradicciones. Especificando el modo en que la conversación liberal regularía conflictos de poder si sus resultados pudieran realizarse en la práctica sin problema, Ackerman se propone mostrar que una sociedad en la cual cada uno pudiera dar razones neutras en defensa de su ejercicio de poder individual no es un sueño incoherente. De allí su interés en delinear los rasgos generales de la estructura de poder ceñida a ideales liberales.

La teoría se inicia con la historia ficticia de un viaje espacial de exploración y la llegada a un nuevo mundo cuyo único recurso es el maná, un material infinitamente

¹⁷ Ackerman, Bruce, “What is Neutral about Neutrality?” En: *Ethics* 93. (enero de 1983) p. 377. (Symposium on Justice). De aquí en adelante citado como: Ackerman, W.N.A.N.

divisible y maleable, capaz de transformarse en cualquier objeto físico deseable, si bien es imposible obtener de cada copo una infinita cantidad de bienes deseados. Pese a sus propiedades especiales, el maná conserva entonces una semejanza esencial con los recursos terrestres: su escasez. No hay suficiente maná para satisfacer las exigencias de todos. El conflicto es inevitable.

La comandante de la nave nos hace entonces tres anuncios preliminares: El primero es el reporte de la existencia de una perfecta tecnología de justicia. Los computadores de la nave pueden proporcionar cualquier información que consideremos relevante en la resolución del conflicto y una fuerza policiva perfecta garantiza la implementación de la distribución de maná que sea adoptada como legítima.

El segundo anuncio tiene que ver con el papel de la comandante en la discusión. Aunque ella tiene la tecnología bajo su control, no usará éste poder para imponernos una distribución en su propio beneficio, sino para defender los resultados de una discusión cuyas reglas ella determinará. Como veremos, estas reglas serán los tres principios rectores de la conversación liberal enunciados en el acápite anterior. Así, somos libres de hacer propuestas distributivas, pero a menos que sean compatibles con la neutralidad, no tendrán chance de ser consideradas válidas.

Por último, la comandante anuncia que no podremos hacer nada en caso de que no estemos dispuestos a someternos a las restricciones dialógicas. Si queremos obtener algo de maná, no tenemos alternativa diferente al diálogo liberal: la tecnología hace así imposible cualquier intento de revolución.

Ackerman es consciente de que éste 'mito de la comandante' va a contrapelo de sus propios objetivos, pues él quiere persuadirnos de que cada uno de nosotros tendría suficientes razones para aceptar las restricciones del diálogo.¹⁸ El considera que el liberalismo no es el tipo de solución política que tendría que ser impuesta unilateralmente por una autoridad corruptible, sino más bien un modo de solución de conflictos que todos aceptaríamos voluntariamente, es decir, sin hacer violencia a nuestra manera peculiar de ver la vida.

El mito de la comandante, sin embargo, es un artificio que nos posibilita partir de un compromiso efectivo con el diálogo neutro y examinar la pretensión de que es posible generar una cultura política capaz de regular el conflicto de poder de acuerdo con principios liberales.

Aún partiendo de ésta situación ideal de compromiso con el diálogo restringido y sus resultados, garantizada por la perfecta tecnología de justicia, Ackerman insiste en que su historia permanece fiel a nuestra situación real cotidiana en tres aspectos fundamentales.

En primer lugar, confronta el hecho real de la escasez de recursos y el conflicto ocasionado por ésta.

¹⁸ Ver acápite 2.2.4. ¿Porqué optar por el diálogo neutro?

En segundo lugar, nos permite reflexionar acerca del problema de la justicia social con toda la comprensión que tenemos de nosotros mismos, sin tener que imaginarnos como personas bajo un velo que enmascare nuestra identidad.

En tercer lugar, no nos pide olvidar nuestra situación social, no nos exige pensarnos como seres que emergen de un estado de soledad, ya que los habitantes del nuevo mundo cuentan con la experiencia colectiva generada en el curso de su vida en la tierra. Ackerman concibe los protagonistas de su historia como representantes de las diversas culturas de la humanidad.

Más adelante discutiremos éste supuesto carácter 'realista' que Ackerman atribuye a su propio punto de partida y que ve como una ventaja frente al carácter ficticio de la posición original. Las semejanzas entre la teoría ackermaniana y la rawlsiana, que van más allá de lo que Ackerman estaría dispuesto a admitir, serán enfatizadas más adelante. Por el momento sólo quiero anotar una similitud de éstas teorías: ambas nos colocan en una situación tal que nos obliga a tomar en serio la cuestión de la justicia social y con ello a buscar una solución racional al conflicto social. La justicia como imparcialidad parte de la idea de que sólo pueda llegarse a una solución justa precisamente a partir de una situación justa. La relación de simetría entre las partes creada por el velo de ignorancia impide que quienes disfrutan de mayores ventajas en la vida real utilicen su poder y resulten favorecidos. El diálogo liberal bajo condiciones de perfecta tecnología posibilita el cuestionamiento de todo ejercicio de poder y evita la imposición de la fuerza por parte de quienes lo ejercen. En palabras de Ackerman: "Nuestra historia simplemente define un ambiente social en el cual estamos privados de todos los factores familiares que nos permiten evadir la cuestión de la legitimidad."¹⁹

Prosigamos después de éstas observaciones con nuestra historia. Puesto que la demanda de maná sobrepasa la oferta, los exploradores se enfrentan a la necesidad de formular una regla que especifique la cuota de maná que cada uno recibirá para comenzar su vida en el nuevo mundo.

El principio de racionalidad se encarga de eliminar las reglas que no puedan concebiblemente regular el conflicto de poder generado por la escasez.

Una regla que proponga distribuir los copos de maná dándole a la mitad de las personas un copo y a la otra mitad dos cuando el total de copos disponible sea de 50 y el número de personas también, no ofrece una 'solución idónea concebible'. Una regla que otorgue el maná a una persona nacida el 19 de Agosto siempre que sus pretensiones entren en conflicto con las de una persona nacida en cualquier otra fecha tampoco ofrece una solución idónea concebible cuando hay más de una persona nacida el 19 de Agosto, pues no especifica qué hacer en caso de conflicto entre éstas. Para que una regla proporcione una solución aceptable debe cumplir dos requisitos formales impuestos por la racionalidad.

¹⁹ Ackerman, S.J.L.S. p.p.33,34.

El primero de ellos es el de que las reglas deben ser 'armoniosas'. Esto quiere decir que los recursos materiales adjudicados por ellas no pueden sobrepasar el total de los recursos disponibles para la distribución.

El segundo requisito es el de que las reglas deben ser 'completas', deben especificar la cantidad de maná que recibirá cada uno de los colonizadores.

Sin violar estos requisitos de racionalidad, los exploradores proponen entonces una cantidad abrumadora de reglas distributivas incompatibles entre sí. Algunos proponen basar la distribución en el mérito, otros en la necesidad, otros en su contribución a la felicidad general, otros en el mejoramiento de las expectativas del peor situado, algunos son partidarios de una distribución equitativa, otros quieren apoderarse de todo el maná. Más aún, hay distintas maneras de entender conceptos como 'mérito', 'necesidad', 'felicidad', 'peor situado', 'equidad', etc. Es así como la comandante se enfrenta a un segundo problema de procedimiento: la necesidad de un método que permita la reducción de tantas propuestas a una única solución.

De nuevo el principio de racionalidad proporciona la primera ayuda estableciendo que para poder valer como legítima una regla de distribución deba estar sustentada por una justificación racional que, como tal, tenga que ajustarse también a ciertas exigencias. De nuevo nos encontramos con requerimientos formales, esta vez para distinguir entre las afirmaciones que puedan valer como razones y las que no puedan considerarse como tales.

Las razones deben ser relevantes, es decir, tienen que servir como respuesta a la cuestión de la legitimidad de la estructura de poder en apoyo de la cual son formuladas. Esto implica, en primer lugar, que no contradigan la idea de que el poder puede ser ejercido ilegítimamente, es decir, que no sacralicen un ejercicio de poder sino que tengan que intentar justificarlo, mostrar porqué es legítimo.

En segundo lugar, una razón debe ser pertinente, es decir, tiene que determinar por qué la regla que ella apoya es preferible frente a otra. Argumentar a favor de una regla de distribución diciendo, por ejemplo, que el cielo es azul, no es conducente mientras no se explique cómo el hecho de que el cielo sea azul esté conectado con la regla de distribución dándole ventajas frente a otra regla. Más aún, las razones esgrimidas en favor de una regla deben poder especificar por qué la regla distributiva es preferible frente a todas las demás propuestas, ya que para solucionar el conflicto debemos declarar solamente una regla como superior a todas las otras.

Hay un último constreñimiento formal impuesto a las razones, el cual no es dictado por el principio de racionalidad sino por el segundo principio conversacional, el principio de consistencia, que, como habíamos dicho más atrás, excluye argumentaciones autocontradictorias.

Es necesario enfatizar el carácter formal de todas las condiciones que definen las razones, así como el de las exigencias iniciales impuestas por la racionalidad a las reglas de distribución. La comandante no desecha reglas distributivas ni razones en

su apoyo simplemente porque las considere insensatas. Ella sigue un proceso de exclusión que es independiente de su opinión respecto al contenido de ellas. De este modo la comandante salvaguarda también la tolerancia característica del liberalismo.

Aún así, gran cantidad de reglas distributivas resultan ser propuestas racionales y consistentes. Es entonces cuando entra en juego el tercer principio conversacional, el principio de neutralidad. El primer aspecto de este principio es caracterizado por Ackerman como 'la barrera contra la selectividad'. Niega a los hablantes el derecho a decir que algunas concepciones del bien afirmadas son intrínsecamente superiores a otras.

Las diferentes concepciones del bien salen a relucir en el diálogo cuando preguntamos a otros sus propósitos al reclamar maná. Así, pronto nos encontramos con una gran diversidad de fines y planes de vida, y con hablantes dispuestos a obtener el maná que haga posible el ejercicio de su propia actividad.

La barrera en contra de la selectividad impide, no obstante, la justificación de las aspiraciones particulares al maná basadas en la afirmación de la superioridad de los propios fines. Ya que cada uno considera especialmente importantes sus propios fines, la afirmación de la superioridad de estos no es una buena razón para obtener maná, pues en lugar de solucionar el conflicto lo agudizaría al trasladarlo al campo de otro conflicto especialmente agudo, cual es el relacionado con los fines que puedan considerarse moralmente buenos y los que no.

Además de ser una barrera en contra de la selectividad de una concepción del bien, la neutralidad impide toda afirmación de superioridad incondicional como razón en defensa de las propias pretensiones ya que, de nuevo, cada uno podría afirmar su propia superioridad para salir favorecido y nos encontraríamos de nuevo en un callejón sin salida.

A mi modo de ver el libro de Ackerman es el intento de mostrar que cualquier propuesta distributiva diferente del igualitarismo sería descartada como ilegítima porque cualquier aspiración a una porción mayor que la equitativa implicaría una ventaja sobre otro u otros que no podría defenderse en términos de neutralidad.

El caso extremo de una propuesta no igualitaria, como es el del egoísta que quiere apoderarse de todo el maná, sirve para ilustrar ésto, pues cómo podría él justificar semejante distribución sin presuponer su propia superioridad o la superioridad de su manera de ver las cosas?

El arte del diálogo ackermaniano consiste, pues, en sacar a luz este tipo de pretensiones para reducir a los proponentes de distintas reglas distributivas al silencio. De este modo Ackerman idea múltiples diálogos y va desechando concepciones tradicionales de justicia, entre ellas la propuesta rawlsiana, a la que dedica un capítulo especial al final del libro.

La razón que Rawls da en defensa de sus principios es la de que ellos son resultado de un razonamiento sujeto a las restricciones de la posición original. Pero como lo sugerimos en el acápite anterior, Ackerman considera que para defender las

características de esa situación Rawls no tendría más remedio que recurrir a alguna de las afirmaciones prohibidas por el principio de neutralidad, ya que el carácter abstracto de su experimento hipotético impediría una defensa transparente de sus principios, debido a la imposibilidad de liberarse de las propias determinaciones para adoptar el punto de vista de la posición original y debido también a la dificultad de mostrar claramente por qué de semejante perspectiva inasible se derivarían esos principios y no otros.

También el utilitarismo es descartado por el principio de neutralidad, pues su obligada referencia a un patrón para medir el valor de uso de los recursos materiales para las diferentes actividades viola la neutralidad.

Una distribución de maná basada en parámetros como la utilidad común o la satisfacción subjetiva no es neutra porque obliga a las diferentes concepciones del bien a ceñirse a un patrón que pueda resultar inadecuado para algunas de ellas. Así como no se puede medir líquidos con un metro, ni distancias con un termómetro, tampoco es pertinente evaluar la actividad de un asceta en términos de satisfacción subjetiva, ni la actividad de un montañista en términos de la sabiduría filosófica que produzca. Esta es la idea que subyace a la crítica de Ackerman al utilitarismo. No hay nada que pueda servir de rasero común para las muy diferentes actividades humanas. La utilización de patrones como el de la utilidad no puede defenderse de una manera consistente con la neutralidad, pues cada uno de ellos se apoya en una manera de ver las cosas que se opone necesariamente a otras maneras de considerarlas y por lo tanto no puede justificarse en términos neutros.

El último diálogo imaginario de Ackerman ilustra la exclusión de una última regla distributiva: la distribución de acuerdo con la autorealización igual. Más adelante nos referiremos a ella.²⁰

2.2.2.2. Neutralidad y Equidad

En los diversos diálogos ideados por Ackerman se va haciendo claro que cada uno de los hablantes quiere más maná para poder llevar a cabo sus propios proyectos. Sin embargo, cada vez que un participante intenta defender su aspiración a los recursos materiales dando como razón el valor de éstos, se encuentra con hablantes dispuestos también a afirmar el valor de los suyos.

El principio de neutralidad regula el enfrentamiento dialógico entre los hablantes impidiendo que cada uno de los actos de autoafirmación se vuelva un acto de negación de las pretensiones de los otros. Si nadie está autorizado para declarar la superioridad de la propia concepción del bien, ninguna perspectiva es condenada tampoco como inferior. De allí que la neutralidad salvaguarde a la vez que limite los intereses de cada cual. Si no hay superioridad no hay inferioridad, si no hay imposición tampoco hay renuncia.

²⁰ Ver 2.2.5.1. La discusión en torno a la Equidad Inicial.

Cada participante cuenta con una razón para defender su derecho al maná: el valor de sus propios proyectos. ¿Cuáles son los límites dentro de los cuales esta razón podría ser legítima?

Nadie está dispuesto a decir que su concepción del bien es menos válida que la de otros. De allí que Ackerman proponga la suspensión del juicio en torno a las cuestiones de validez de las diversas maneras de ver la vida:

“Yo debo construir una forma de discurso político que vindique mi aspiración a los recursos materiales sin requerir que otros juzguen de ningún modo el valor de mis propósitos y proyectos particulares. En la afirmación de mi pretensión al maná, yo no puedo hablar del valor de las catedrales, de la felicidad o del montañismo; yo debo conformarme con la aseveración de que yo quiero maná por razones que me parecen suficientes a mí”²¹

Esto da lugar a un diálogo en el cual cada uno de los ciudadanos se reconoce a sí mismo como un ser con propósitos en la vida, propósitos para cuya realización es indispensable el maná. La comandante admite que “independientemente de su concepción del bien, cada ciudadano merece maná simplemente porque se ha identificado a sí mismo como un ser con propósitos.”²²

Esta afirmación es admitida como una afirmación que no va en contra de la barrera de la selectividad impuesta por la neutralidad.

Por otra parte, argumenta uno de los ciudadanos a quien Ackerman denomina ‘depresivo’: “yo no puedo decir que yo soy un ciudadano especialmente meritorio por razones que no tienen nada que ver con mi concepción del bien. Sin embargo, la prohibición de pretensiones incondicionales de superioridad no me impide decir que soy al menos tan bueno como el maniaco.”²³ Esto es, en términos generales, ‘tan bueno como cualquier otro ciudadano’.

Y si ésto es así, pregunta la comandante, cuál es la cantidad de maná que usted pretende obtener? ¿cuál es la regla distributiva que se apoya en ésta razón?

“Si yo soy al menos tan bueno como el maniaco, yo debería obtener al menos tanto como él de ese material que ambos deseamos”²⁴

Esta regla que da a cada ciudadano al menos tanto como a cualquier otro no tiene defectos formales, es completa y armónica. Por otra parte, el argumento presentado en su apoyo se encuentra también dentro de los límites establecidos por la racionalidad.

Ackerman, según ésto, considera que “hay un modo en que usted y yo podemos hablar acerca del poder sin pretender el derecho de juzgar el mérito de cada una de las concepciones del bien de los otros. Mientras nosotros podamos estar en desacuerdo acerca del significado de la vida buena, cada uno de nosotros estará prepa-

²¹ Ackerman, S.J.L.S. p.54.

²² Ackerman, S.J.L.S. p.55.

²³ Ibidem.

²⁴ Ackerman, S.J.L.S. p.56.

rado para decir que la propia imagen de auto-realización tiene *algún* valor (...) y una vez que estemos preparados para afirmar el valor de la realización de nuestro plan de vida, podremos usar ésta afirmación inicial como la fundación de un diálogo público de derecho. Sin intentar valorar los méritos de nuestros planes opuestos de vida, nosotros podemos presentarnos frente a otros como personas que se han comprometido a dar un valor positivo a su propia concepción del bien. Nuestras aspiraciones al maná no pueden basarse en nada más - y en nada menos - que en un intercambio dialógico en el cual cada uno se describe a sí mismo como una persona moralmente autónoma y capaz de dar valor a su propio plan de vida.

Una vez dada esta descripción *algo* podría decirse en defensa de la equidad material inicial. Mientras yo no pueda decir que sea incondicionalmente mejor que usted, la neutralidad no me impide reclamar derechos con base en una descripción de mí mismo cuya pretensión de autonomía moral sea al menos tan buena como la de los competidores, si yo soy al menos tan bueno como usted, yo debería obtener al menos tanto como usted de ese material que ambos deseamos - al menos hasta que usted me dé alguna razón neutra para darle más”²⁵

Como vemos, Ackerman habla de ‘equidad inicial’. Esto quiere decir que no se trata de un resultado definitivo. En realidad, la afirmación de la propia autonomía moral dentro de los límites del respeto a la autonomía de los otros puede incluso servir como una razón para mostrar por qué en algunos casos podría ser legítima una distribución material desigual, por ejemplo para efectos de compensación de desventajas iniciales en otros ámbitos del poder como las desventajas genéticas o educacionales.

Ackerman considera que éste resultado es débil, ya que para concluir la discusión es necesario confrontar otras dimensiones del conflicto; tener en cuenta la influencia que la naturaleza y el medio ambiente social tengan en el ejercicio individual de poder. Al mismo tiempo, sin embargo, considera que el resultado obtenido es fuerte, porque al menos ha establecido que pueda darse una razón neutra en defensa de la equidad inicial. Aunque dado el carácter abierto del diálogo Ackerman no pueda pretender la unicidad de la equidad, sí es esta la única regla distributiva que ha encontrado cuya razón es compatible con neutralidad. En caso de encontrarse otras, admite Ackerman, habría que agregar un nuevo paso al proceso para distinguir entre ellas. Su pretensión, claro está, es la de que ésto no será necesario.

2.2.3. La Ciudadanía liberal

Para Ackerman, como para Rawls, el compromiso con un procedimiento que dé igual tratamiento a las diferentes concepciones del bien puede ser transformado en un compromiso con resultados sustantivos. Para ello es necesario que algún tipo de razonamiento sobreviva a los constreñimientos del proceso dado, y que sirva de

²⁵ Ackerman, S.J.L.S.p. 58.

apoyo a alguna o algunas reglas distributivas o principios de justicia. Sin embargo, como en el caso de la teoría de la justicia de Rawls, el proceso de solución del conflicto social presenta muchas dificultades.

Ackerman ha empezado por mostrar que hay una razón neutra en favor de una distribución equitativa del maná, es decir, de los recursos materiales. Como ya lo hemos señalado, éste resultado tiene un carácter provisional. Más adelante veremos que en realidad Ackerman intenta defender, apoyado en esta razón, una regla distributiva capaz de solucionar conflictos de poder que vayan más allá de la distribución de recursos materiales.

Antes de ver las diferentes implicaciones normativas de la proposición “yo soy al menos tan bueno como usted”, quiero problematizarla y analizar el concepto ackermaniano de ciudadanía, estrechamente ligado a ella. Esto nos llevará además al análisis de los problemas de justificación de la neutralidad.

Como bien lo explica Brian Barry, Ackerman insiste en que “en ausencia de un consenso operante en cuestiones de valor (o acerca de quién pueda ser considerado una autoridad en ello), la única alternativa a la imposición arbitraria sería la pública aceptación de la neutralidad.”²⁶

De allí que Ackerman insista en los párrafos que anteceden al diálogo imaginario en el cual se enuncia la proposición en cuestión, en la necesidad de encontrar una regla distributiva basada en una razón que no requiera de una valoración de las diferentes concepciones del bien, en la necesidad de hablar acerca del poder sin que nadie se atribuya el derecho de juzgar los proyectos de los otros. Se trata, como lo sugerirá Ackerman posteriormente al defenderse de sus críticos²⁷, de dejar de lado desacuerdos últimos para construir una comunidad política.

Ackerman está convencido de que la proposición “yo soy al menos tan bueno como usted” no implica ningún tipo de juicio respecto a las diferentes concepciones del bien, es decir, considera que ella es capaz de expresar el desacuerdo fundamental. Tal como Ackerman ve el asunto, alguien que quiera defender apoyado en ésta razón sus pretensiones, no estará juzgando las concepciones del bien de los otros ni estará pidiendo que los otros emitan un juicio acerca de sus ideales.²⁸ Esto es, sin embargo, bastante discutible.

Es muy probable, en realidad, que cada uno de nosotros considere la propia concepción del bien como superior a la de los otros: por algo la hemos adoptado como determinante en nuestra vida. Aún así, deberíamos tener la capacidad de aceptar que, ya que no hemos logrado coincidir con otros en este tipo de cuestiones, lo mejor será que dejemos nuestro juicio en suspenso a fin de lograr un acuerdo en torno a las reglas que todos, independientemente de nuestra concepción del bien, tendríamos que aceptar como justas.

²⁶ BARRY, Brian. “Introduction to the Symposium”. En: *Ethics* 93(1983) p. 328.

²⁷ Ackerman, W.N.A.N.

²⁸ Ackerman, S.J.L.S. p.57.

Si partimos del hecho de que la cuestión acerca de las diferentes concepciones del bien no está resuelta, tendremos que limitar nuestras propias pretensiones de superioridad moral, confinarlas al ámbito de la opinión privada, como algo que no serviría de base a lo que pudiera ser llamado 'común'. Tenemos que reconocer que los otros, independientemente de sus creencias y estilos de vida, sean igualmente dignos de respeto.

Cuando alguien afirma "yo soy al menos tan bueno como usted", omite mencionar otras de sus consideraciones al respecto. No está diciendo que es superior. Tampoco, aún cuando a primera vista lo parezca, está diciendo que es igualmente bueno al otro, aunque bien podría ser esto lo que piensa. Como lo muestra Ackerman en su defensa frente a los críticos,²⁹ no está diciendo que "es exactamente tan bueno como"; está diciendo que es "al menos tan bueno como".

Vistas así las cosas, la afirmación efectivamente evita juicios de superioridad. Aún así implica un juicio decisivo: el hablante que emite la proposición se niega a reconocerse a sí mismo como inferior al otro. En su afirmación va implícito su juicio de que no sea menos bueno que el otro. Esto es lo que el que escucha se ve obligado a aceptar, si es que el diálogo va a continuar. ¿Puede seguir sosteniendo Ackerman que se estén dejando de lado estas cuestiones?

Sus críticos³⁰ parecen tener razón en que la neutralidad dé prelación a las concepciones del bien según las cuales los proyectos de otro sean justamente tan buenos como los propios, pues si cada uno niega su inferioridad y acepta la no inferioridad del otro, tenemos como resultado el igual valor de las concepciones del bien y no un desacuerdo en torno a éstas cuestiones. Esta es una de las cosas que sale a relucir en la concepción que Ackerman tiene de lo que sería la ciudadanía liberal.

Ackerman, como buen liberal, intenta mostrar que los constreñimientos liberales son capaces de excluir como ilegítimas muchas reglas distributivas hasta aceptar una sola como legítima, pero que al mismo tiempo son compatibles con el amplísimo espectro de maneras de ver la vida.

El considera que los vínculos dialógicos entre los hablantes sean capaces de comprometer con una conversación liberal a personas de muy diferentes maneras de pensar. Valiéndose de la idea de que "la delgada telaraña de la conversación atrapa a muchos en su red,"³¹ Ackerman intenta mostrar que personas con muy variadas concepciones del bien tendrían cabida en un Estado liberal, y por lo tanto se verían protegidas por el principio de neutralidad.

Por el momento veamos la relación de esta 'red de conversación' con las condiciones de ciudadanía:

²⁹ Ackerman, W.N.A.N. p.376.

³⁰ Ver Williams, Bernard. "Space Talk: The Conversation Continued". En: *Ethics* 93(1983) p.p. 367-371. De aquí en adelante citado como: Williams, S.T.C.C.

³¹ Ackerman, S.J.L.S. p.75.

“El diálogo mínimo requerido para la ciudadanía establece un hilo delgado de inteligibilidad mutua entre individuos que son libres de estar en desacuerdo en todos los demás aspectos. Habiendo reconocido el derecho de cada uno de los otros al respeto de su propia identidad, cada uno puede seguir su propio camino sin poner en peligro su posición como miembro maduro de la comunidad política.”³²

¿Cuál es éste ‘diálogo mínimo’ requerido para la ciudadanía?

El comportamiento dialógico, para Ackerman una de las condiciones necesarias para calificar como ciudadano liberal, consiste en la capacidad de responder a la cuestión de la legitimidad de otro, así como en la capacidad de formular tal cuestión.

En otras palabras, para verse protegido por el principio de neutralidad uno debe ser capaz de preguntar a otro por qué tendría derecho a ejercer un poder, así como de responder a ésta pregunta en términos compatibles con la neutralidad.

Y aquí nos encontramos de nuevo con la frase que venimos discutiendo. La pretensión de Ackerman es la de que cualquier persona con una mínima capacidad dialógica no sólo podría defenderse y retar a otros mediante la afirmación “yo soy al menos tan bueno como usted”, sino que, independientemente de su concepción del bien, se vería inevitablemente comprometida con ésta, y por lo tanto tendría el derecho a la ciudadanía liberal.

Para defender ésta idea Ackerman se vale de un diálogo ficticio entre un nazi y la comandante.³³ Un nazi estaría conversacionalmente comprometido con la afirmación de que él sea al menos tan bueno como un judío, pues esta afirmación, en opinión de Ackerman, no sería incompatible con su creencia en la propia superioridad. Así, cuando el nazi se niega a afirmar que es al menos tan bueno como el judío asegurando que él sea mejor que el judío, la comandante insiste en que ella no le está pidiendo que diga nada que no crea, pues si cree que es superior al judío, igualmente creería, de acuerdo con la lógica del lenguaje, que sea al menos tan bueno como él. “El ‘test defensivo no requiere que nadie diga algo incompatible con sus pretensiones de superioridad. La conversación simplemente filtra estas pretensiones como irrelevantes para la cuestión de ciudadanía, dejando a una aserción ‘débil’ pero fundamental ocupar el campo entero conversacional: “porque yo soy al menos tan bueno como usted”³⁴

Como lo mencionamos atrás, uno de los problemas parece ser que, efectivamente, la proposición implica una afirmación valorativa. Esto le daría la razón a Bernard Williams, para quien “una cosa es no estar autorizado para mencionar el valor de la propia concepción del bien”, y “otra cosa es estar autorizado para mencionarla, pero solamente de un modo no específico e indeterminado”³⁵

A fin de comprender esta crítica de Williams, quiero intentar un análisis de la frase en cuestión. El que emite la proposición menciona un valor, un grado de bondad

³² Ibidem.

³³ Ackerman, S.J.L.S. p.p. 76,77,78.

³⁴ Ackerman, S.J.L.S. p.78.

³⁵ Williams, S.T.C.C.p. 368.

que permanece sin determinar, pero que está relacionado de una manera peculiar con el grado de bondad que se atribuya al otro. La afirmación implica una evaluación comparativa. Hay una comparación entre dos personas (usted y yo, el nazi y el judío) respecto de su bondad. Tal comparación se realiza mediante la expresión "tan...como". Considerada por separado, ésta expresión sitúa a las partes en el mismo nivel, les atribuye el mismo grado de bondad. Si yo digo que soy tan bueno como usted, estoy diciendo que soy igualmente bueno. La introducción de la expresión "al menos" abre un espectro posible de grados de bondad, de modo que quien emita la proposición podría considerarse mucho mejor, algo mejor, o igual que otro, pero nunca inferior.³⁶ De allí que Williams considere que la proposición en cuestión sea una aseveración "indeterminada o implícitamente disyuntiva". El hablante afirma que se considera **o** más bueno (en algún grado que no está determinado) que el otro **o** igual al otro. El deja sin determinar a cuál de las dos posibilidades correspondan sus creencias. Sin embargo, la explicitación de sus creencias es irrelevante aquí, ya que su afirmación indeterminada es suficiente para generar conclusiones sustantivas, como lo anota Ackerman en su replica a la objeción de Williams.³⁷ Con eso Ackerman sugiere, a mi modo de ver, que no sería necesario en éste caso desenmascarar las pretensiones de superioridad del nazi, ya que la regla distributiva "yo debería obtener al menos tanto como usted" no se funda en éstas pretensiones de superioridad, sino en la afirmación más indeterminada "yo soy al menos tan bueno como usted".

Hasta aquí podríamos decir que Ackerman saldría bien librado siempre y cuando alguien con pretensiones de superioridad hiciera realmente esta afirmación. Averiguemos, entonces, si el nazi estaría dispuesto a decir esto.

Barber considera que no, puesto que en este caso estamos tratando con una radical oposición entre lo bueno y lo malo, entre lo superior y lo inferior, oposición que impide que la proposición "x es mejor que y" pueda reducirse a la proposición "x es al menos tan bueno como y": "Como un asunto de la lógica del lenguaje ético, y como un asunto de motivación política, 'bueno' y 'mejor' definidos por lo bueno no son reducibles a la frase neutra 'al menos tan bueno como'. No estamos tratando aquí con un espectro ordinal de conducta, sino con una profunda asimetría: la asimetría de lo bueno y lo malo, de lo superior y lo inferior"³⁸

³⁶ Lo contrario sucedería si se usara la expresión "en el mejor de los casos". Entonces el mayor grado de bondad posible del hablante sería igual al del oyente, mientras quedaría abierta la posibilidad de que se considerara inferior. Esta expresión negaría, pues, la superioridad del hablante y dejaría abierta la posibilidad de su igualdad o inferioridad con respecto al otro.

³⁷ Ackerman, W.N.A.N p. 376.

Ackerman considera que la afirmación en cuestión contiene un *juicio ordinal*, no uno cardinal. Un *juicio cardinal* es aquel que especifica cantidad, en éste caso de bondad, mientras un juicio ordinal se limita a decir que tiene más o menos bondad, sin especificar la cantidad. La distinción entre juicios ordinales y cardinales la toma Ackerman prestada de la economía del bienestar. (ver Ackerman, S.J.L.S. p.245.)

Barber contrasta aquí un *espectro ordinal*, que correspondería al de una escala con diferentes grados de bondad con la *radical oposición* entre lo bueno y lo malo.

³⁸ Barber, Benjamin R. "Unconstrained Conversations: A Play on Words, Neutral and Otherwise". En: *Ethics* 93. (1983) p. 341. De aquí en adelante citado como: Barber, U.C.A.P.W.N.O.

Intentemos un nuevo análisis de la proposición. Si yo le digo que mi trabajo es tan bueno como el suyo, normalmente entenderá que yo estoy reconociendo que su trabajo es bueno, y que además estoy intentando que usted reconozca que el mío es igualmente bueno. Algo un poco diferente de lo que usted podría entender si yo le digo que su trabajo es tan bueno como el mío, afirmación que, cuando menos, suena algo pretenciosa. La razón es que en éste caso yo empiezo por recalcar que mi trabajo es bueno, y finalmente concedo que el suyo es tan bueno como el mío.³⁹

De cualquier manera suponemos que la mención de la palabra 'bueno' implique que ambos trabajos estén hasta un cierto grado bien escritos. También es posible jugar con esta suposición normal de lo denotado por el lenguaje. Si usted me invita a almorzar a su casa y yo, después de terminar de tomar la sopa, le digo que su sopa está tan buena como la que hace su mamá, usted puede tomar mi afirmación como un elogio, si usted considera que su mamá es una estupenda cocinera. Yo, sin embargo, puedo pensar que su mamá haga sopas horribles, de manera que le estaría diciendo, sin que usted lo note, que su sopa es horrible. La burla de mi afirmación la podría entender un segundo invitado que conociera tanto su opinión respecto a su mamá como la mía. Como vemos, en este caso el uso de la palabra 'buena' no denota la buena preparación de la sopa, sino, por el contrario, se refiere a su pésima preparación.

Estos ejemplos muestran los diferentes usos que pueden hacerse de la expresión 'tan bueno como'. Pero lo que quiero mostrar con ellos es que lo que yo digo respecto de su sopa al valerme de la expresión comparativa, está estrechamente vinculado con mi opinión respecto a las sopas de su mamá, así como lo que yo digo de su trabajo está directamente relacionado con lo que yo opino del mío. Además, en el caso de la comparación entre su trabajo y el mío la palabra 'bueno' denota algo positivo: la buena calidad tanto de su trabajo como del mío, en tanto que en el caso de la comparación entre su sopa y la de su mamá, la palabra 'bueno' denota en realidad algo negativo: el horrible sabor, tanto de su sopa como de la de su mamá. En estos ejemplos la palabra 'bueno' tiene diferentes sentidos, pero en cada caso la palabra tiene un mismo sentido (positivo o negativo) para ambos términos de la comparación: el uso de la expresión 'tan bueno como' no sirve para expresar oposición entre lo comparado, pues por medio de ella se compara atribuyendo algo en el mismo sentido a ambos términos de la comparación. Esta característica se mantiene en la expresión 'al menos tan bueno como', aún cuando ésta sirva para expresar nuevas cosas: yo le digo a usted dos cosas muy diferentes cuando le digo que su trabajo es tan bueno como el mío y cuando le digo que su trabajo es al menos tan bueno como el mío. En el último caso no sólo no insinúo mi superioridad, sino que, por el contrario, insinúo la suya. Pero de todas maneras sigo atribuyendo, tanto a mi

³⁹ La afirmación puede ser incluso ofensiva si yo me valgo de ella, no para reconocer la buena calidad de su trabajo, sino para expresar mi duda acerca de sus capacidades.

trabajo como al suyo, una buena calidad. Cuando yo le digo a usted que su sopa es al menos tan buena como la de su mamá, usted sigue entendiendo, de acuerdo con su propia opinión de las sopas que ella prepara, que ambas sopas son ricas, aunque ésta vez parece que su sopa es mejor, pero yo sigo queriendo decir que ambas sopas son horribles. Más aún, esta vez yo soy más drástica en mi ironía: estoy sugiriendo que su sopa puede llegar a ser todavía más fea que la de su mamá.

Después de estos ejemplos quizá resulte más fácil mostrar por qué un nazi no podría hacer la afirmación “yo soy al menos tan bueno como un judío” sin negar sus creencias fundamentales.

Nosotros sabemos lo que piensa un nazi acerca de sí mismo y acerca de los judíos. Como bien pone Barber en boca de Hitler en un diálogo imaginario, el judío es para el nazi “excremento, la forma de vida más inferior”⁴⁰, pertenece a “una raza subhumana de cerdos degenerados”.⁴¹

A la luz de esta opinión del nazi respecto del judío, nadie creería que un nazi esté elogiando a alguien si dice que ese alguien es tan bueno como un judío...y si dijera que ese alguien es al menos tan bueno como un judío, su afirmación, como en el caso de la sopa, sería más ofensiva aún. Creo que esto podría ser suficiente para sugerir por qué ese alguien de quien estaría hablando el nazi no podría ser él mismo.

Analicemos ahora este juicio a la luz de la opinión que el nazi tiene de sí mismo. El se considera como perteneciente a una raza superior. Tiene de sí mismo el más alto concepto que es posible tener de un ser humano. Vistas así las cosas, si lo oyéramos afirmar que él sea al menos tan bueno como un judío, tendríamos que concluir que haya dejado de ser un nazi, que haya renunciado a sus creencias fundamentales, pues para afirmar tal cosa no sólo tendría que valorar positivamente al judío sino que tendría que atribuirle su mismo grado supremo de bondad, pues no estaría en manera alguna dispuesto a mencionar la posibilidad de ser menos que absolutamente superior. Por supuesto tampoco estaría dispuesto a admitir que hubiese otra raza superior, y mucho menos que tal raza fuese la judía. Ni siquiera estaría dispuesto a admitir que el judío tenga bondad en un mínimo grado. La afirmación sería, de cualquier modo, contradictoria.

Para Barber el rechazo de Hitler de la ciudadanía liberal al negarse a pronunciar semejante juicio, muestra que la neutralidad es incoherente cuando se aplica a ‘mejor’ y ‘peor’. El considera que las afirmaciones acerca del bien son siempre necesariamente juicios cardinales y no ordinales⁴². Así, su Hitler argumenta: “Cuando yo digo que yo soy mejor que Golda, yo *no* quiero decir que yo soy al menos tan bueno, sino que yo soy bueno y ella es *mala*, yo soy superior y ella inferior, yo soy todo y ella no es nada. Yo estoy diciendo precisamente que nosotros nunca podemos ser iguales.”⁴³

⁴⁰ Barber, U.C.A.P.W.N.O. p. 340.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² Para una definición de juicios ordinales y cardinales ver asterisco a pié de página en éste mismo acápite.

⁴³ Barber, U.C.A.W.N.O. p. 341.

Ackerman se defiende de ésta crítica insistiendo en que el Hitler de Barber se niega a afirmar que sea al menos tan bueno como Golda Meier, pues malinterpreta la afirmación al entenderla como si implicara que ella tiene algo de 'bondad'. Yo he intentado mostrar que no se trata de una mala interpretación, como Ackerman piensa. Ackerman, por su parte, busca una expresión neutra que sirva como razón para la obtención de una cuota equitativa de poder, sin prestarse al malentendido que, en su opinión, surge con la mención de la palabra 'bueno': "Yo voy a restablecer el argumento liberal de un modo que omita toda mención de 'bondad'. Así, si ésto cuadra mejor con la disposición de Hitler, dejémoslo decir. 'seguramente yo no soy peor que ese judío (epíteto). Y si ésto es así, mis derechos de poder deben tener un peso no menor que los suyos'".⁴⁴ Yo creo, por varias razones, que Hitler tampoco haría ésta afirmación. De nuevo, a la luz del posible epíteto, la palabra 'peor' tendría connotaciones específicas que Hitler no se atribuiría a sí mismo.

No creo, por otra parte, que Hitler estuviera interesado en defender una cuota de poder no menor que la del judío, sencillamente porque para Hitler el judío no tiene el más mínimo derecho. El es simplemente un objeto de aniquilación, lo que empieza por contradecir el principio de racionalidad enunciado más atrás como uno de los tres principios que rigen el diálogo liberal.

Además, no podemos olvidar que para un diálogo se necesitan por lo menos dos: el que habla y el que escucha. Ackerman lo sabe muy bien, y lo tiene en cuenta cuando enumera las características del comportamiento dialógico necesario para ganar el derecho a la ciudadanía: "una relación de poder liberal es una donde el diálogo - y no el monólogo - prevalece entre dos detentadores de poder"⁴⁵. ¿Puede haber un diálogo semejante entre Hitler y un judío? ¿Escucharía Hitler al judío? ¿Aceptaría la razón del judío 'yo soy al menos tan bueno como usted'? ¿Aceptaría la consecuencia de esta razón: "yo debería tener al menos tanto poder como usted"? Más aún, ¿aceptaría el judío que Hitler sea al menos tan bueno como él? ¿Aceptaría que "Mi Lucha" sea un libro al menos tan bueno como La Biblia?

Estas preguntas nos remiten de nuevo a la objeciones de Barber y de Williams. Para Barber, una política como la de Ackerman que junte la neutralidad con la bondad terminaría siendo incoherente. Williams distingue entre la prohibición de mencionar cuestiones de valor y la mención indeterminada de estas cuestiones. Parece que Ackerman nos esté pidiendo las dos cosas al tiempo, al no darse cuenta de que la afirmación 'yo soy al menos tan bueno como usted', si bien no viola el principio de neutralidad, implica una valoración de la autoridad moral de uno por parte de los otros, que era precisamente lo que él quería evitar.

Una cosa es dejar sin resolver el conflicto entre concepciones del bien, y otra cosa es resolverlo optando por la igualdad moral. Una cosa es dar una razón neutra

⁴⁴ Ackerman, W.N.A.N. p. 376.

⁴⁵ Ackerman, S.J.L.S.

en el sentido de que no requiera que otros juzguen los méritos de la propia concepción del bien, y otra cosa es dar una razón consistente con el principio de neutralidad, es decir, que no defienda un derecho sobre la base de pretensiones de superioridad. Por supuesto una razón neutra en el primer sentido es compatible con neutralidad en el segundo sentido.

Para dar una razón neutra en ambos sentidos, Ackerman hubiera tenido que valer-se de una afirmación como: "mi concepción del bien es para mí al menos tan valiosa como la suya es para usted". Claro que habría que investigar si esta razón que situaría a las concepciones del bien en el ámbito de lo privado podría dar origen a una regla distributiva comúnmente válida. En otras palabras, si del desacuerdo fundamental acerca de lo que sea valorable podríamos obtener un consenso acerca de lo que sea justo. Para Flathman ésta pretensión ackermaniana postula una imposibilidad. A ella alude en el artículo que lleva el sugestivo título de "Carne igualitaria y nabos escépticos" cuando afirma que "usted no puede obtener carne de un nabo".⁴⁶

Antes de concluir este punto quiero hacer unas últimas anotaciones respecto a lo que Ackerman entiende por ciudadanía. Volviendo a las preguntas que dejamos planteadas respecto de la posibilidad de un diálogo entre un nazi y un judío, hay que decir que ella representa un caso extremo, pero muy real, que deja al descubierto no sólo las dificultades de adelantar un diálogo con miras a un consenso en cuestiones de justicia social, sino que muestra además que lo que vincula a los posibles participantes en un diálogo no es el compromiso con algo así como una lógica del lenguaje, no al menos como la entiende Ackerman desconociendo la inmensa riqueza del lenguaje, cuya capacidad expresiva depende de un contexto, y cuyas diversas posibilidades de decir desbordan el ámbito de lo expreso y dejan entrar en juego lo que queda sin decir. Los vínculos dialógicos dependen más bien de la lógica del poder decir y del poder escuchar. Ackerman también sabe esto, y sabe que para poder escuchar no basta con tener oídos sino que se necesita reconocer que el otro puede tener algo que decir. Reconocer al otro como otro. Tomar en cuenta sus pretensiones. Intentar responder a sus preguntas. Esto es lo que ésta detrás de su intento de resolver los conflictos de poder por medio del diálogo, y no aniquilando al otro. Dialogar no es sólo defender los propios derechos. Es dar al otro la oportunidad de defender los suyos. Dialogar no es imponer al otro las propias pretensiones. Es buscar una razón en defensa de ellas. Dialogar no es imponer al otro las propias razones. Es buscar una razón común. Esta es la razón que ha intentado encontrar Ackerman, una razón en apoyo de una solución a la cuestión de la legitimidad. Una razón que empiece por reconocer al otro, pues de lo contrario no podría valer como razón compartida. Reconocer al otro es aceptar que para él sus propias creencias acerca de lo que es bueno y sus preferencias y proyectos personales puedan tener algún valor, aún cuando a nosotros no nos parezca así. Para ello no se necesita que Hitler acepte la superioridad

⁴⁶ Flathman, Richard E. "Egalitarian Blood and Skeptical Turnips". En: *Ethics* 93(1983) p. 364.

de la raza judía, pero sí que reconozca el derecho del judío a defenderse preguntándole por qué tendría derecho a negarle la vida. Y este derecho del judío no es una mera cuestión policiva, como lo insinúa Ackerman cuando afirma que Hitler “puede hablar con su propia voz en un diálogo que es constreñido por el principio de neutralidad y tiene derecho a ser reconocido como un ciudadano liberal. Aunque, por supuesto, sus conciudadanos tienen derecho a protegerse contra sus asaltos agresivos a los derechos liberales.”⁴⁷

Ackerman argumenta como si pudiera llamarse diálogo a la dudosa afirmación de un nazi que, basado en un dudoso compromiso con la lógica del lenguaje terminara afirmando que es al menos tan bueno como el judío porque su afirmación de que él sea mejor que el judío pueda reducirse a ésta, y como si sólo posteriormente el comportamiento del nazi justificara medidas como su encarcelamiento. Ackerman trata el caso del nazi como si no se estableciera un verdadero compromiso con la acción a partir del diálogo. Así Ackerman desconoce lo que él mismo debería ver claramente a la luz de sus propias intenciones, y es que el nazi niega la posibilidad de la defensa dialógica de los derechos del judío, lo cual implica que el nazi no sólo no puede escuchar al judío reconociéndolo, sino que ni siquiera puede hablar reconociéndolo.⁴⁸ Si ésto es así, el nazi no puede estar protegido por la neutralidad y no tenemos que reconocer que su proyecto de exterminio de la raza judía pudiese tener algún valor, aún cuando para nosotros fuera absolutamente reprochable.

Yo he discutido en estas páginas la afirmación ‘yo soy al menos tan bueno como usted’ en boca del nazi, para poder llegar a esta conclusión. Pero, por otra parte, he sugerido que esta afirmación no es adecuada para expresar la suspensión del juicio sobre cuestiones del bien en torno a las cuales hay un desacuerdo fundamental, pues exige por parte de los otros un juicio acerca de nosotros, de nuestros proyectos y creencias, que ellos no estarían dispuestos a dar, y viceversa. Esto vale no sólo para el nazi, sino también para el judío y para cualquiera de nosotros, pues mientras pensemos que nuestros proyectos y creencias sean más válidos que los de otros, no podremos dar sinceramente la razón neutra que Ackerman propone, no al menos como él la formula, en términos de ‘bondad’.

Ahora bien, si hay algo válido en el intento de Ackerman de defender la ciudadanía del nazi, es su insistencia en que, aunque para nosotros nuestras creencias morales y nuestras preferencias personales sean superiores a las de otros en el sentido de que sean más morales y más dignas de realización, debemos percatarnos de que los otros piensan lo mismo respecto a su modo de ver las cosas e intentar convivir a pesar de las diferencias. Esto implica, claro está, que suspendamos nuestros juicios

⁴⁷ Ackerman, S.J.L.S.p. 377.

⁴⁸ Yo considero que estas fallas de Ackerman se siguen de su punto de partida ideal, ya que el nazi se enfrenta a una tecnología de justicia perfecta que no le deja violar la neutralidad, se enfrenta a la decisión de morir o entrar en el diálogo, y finalmente hace la afirmación que distorsiona el problema: mientras él pueda pronunciar las palabras ‘yo soy al menos tan bueno como usted, yo debería obtener al menos tanto como usted’ su ciudadanía está garantizada. Aquí no hay un diálogo real ni un compromiso con la neutralidad.

en torno a estas cuestiones a la hora de intentar un acuerdo respecto a una distribución justa de poderes, y por lo tanto que nos cuidemos de no tomar por base de esta distribución nuestra pretendida superioridad.

Irónicamente, el nazi no puede hacer nada de esto sin contradecir su modo de ver la vida. Y esto significa que la neutralidad, a pesar de su amplitud, excluye necesariamente ciertos puntos de vista, es incompatible con algunas perspectivas. Esto quiere decir entonces que, aunque sea muy amplia, la perspectiva del liberalismo es una perspectiva más, y que la telaraña de la conversación no atrapa en sus redes a tantos puntos de vista como Ackerman querría. Veamos, sin embargo, cómo Ackerman intenta convencernos de lo contrario.

2.2.4. ¿Por qué optar por un Diálogo Neutro?

Nos enfrentamos ahora a la pregunta de por qué solucionar el conflicto de poder por medio del diálogo neutro. ¿Qué razones pueden esgrimirse en favor de la neutralidad? Estamos así ante la cuestión de la justificación de la práctica del argumento liberal de Ackerman considerada como un todo.

Para Ackerman "la última justificación del liberalismo se encuentra en su estratégica localización en una telaraña de conversación que converge en él a partir de todas las direcciones. Cada filamento es él mismo suficiente para servir de base a la creencia razonada en la neutralidad; aunque uno pudiera desprenderse de un simple filamento, difícilmente se liberaría de la telaraña de la creencia".⁴⁹

Con ésta metáfora Ackerman sugiere que pueden darse diferentes argumentos en defensa del liberalismo, capaces de persuadir a personas con muy variadas concepciones del bien, de modo que, aunque desde perspectivas distintas, cada una de ellas encontraría alguna razón convincente para aceptar que la mejor manera de resolver racionalmente los conflictos de poder sea la discusión liberal.

La justificación de la neutralidad consiste, entonces, en el despliegue de esa telaraña de argumentación, cuyos filamentos nos comprometen inevitablemente con la propuesta ackermaniana.

Así es como nos encontramos al interior de un diálogo, ya no político sino filosófico⁵⁰, por medio del cual Ackerman quiere llevar a personas con concepciones del bien opuestas e inconsistentes entre sí al reconocimiento de que tienen algo en común: su habilidad de encontrar un sendero dialógicamente satisfactorio hacia el liberalismo. Los vínculos entre las personas no dependerán así de un bien común o de una misma manera de ver las cosas, sino de una unidad más profunda, proporciona-

⁴⁹ Ackerman, S.J.L.S. p.361.

⁵⁰ El diálogo político es el que está sujeto a los tres principios liberales (racionalidad, consistencia y neutralidad) y que tiene por objeto conclusiones normativas en torno a problemas de justicia social. El diálogo filosófico es aquel mediante el cual cada uno de nosotros podría llegar a darse cuenta de que aún desde la propia perspectiva, el diálogo político sería la manera más sensata de resolver conflictos de poder. Así, mientras el diálogo filosófico se compone de múltiples argumentos que son los filamentos de la telaraña de la conversación, el diálogo político se sitúa en el centro hacia el cual convergen éstos diferentes argumentos.

da por el hecho de que podemos discutir acerca del poder sin mentir acerca de nuestro desacuerdo último.

En éste sentido, dice Ackerman,⁵¹ hace aún falta tomar en serio a Habermas, empezar a percatarnos de la estrecha relación entre comunidad y comunicación.

El diálogo filosófico está dirigido a aquellos que encuentran al liberalismo incompatible con su propia manera de ver el mundo, a aquellos que formulan la pregunta: ¿por qué son mejores los ideales liberales? ¿Por qué optar por la neutralidad y no, por ejemplo, por una solución autoritaria?

Para evitar el movimiento antiliberal consistente en decir: "porque el liberalismo es mejor que el autoritarismo", Ackerman quiere hacer ver a los que hacen aquellas preguntas que su preocupación por la propia independencia moral que desemboca en la cuestión ¿por qué el ideal de Ackerman y no el mío?, si es tomada seriamente, los llevará a comprometerse con el principio de la neutralidad.

"Una vez que usted exprese las razones por las cuales usted está en desacuerdo, tal vez yo pueda mostrarle que ellas no son tan persuasivas como usted podría haber pensado: *que aún dentro de su propio modo de ver el mundo*, usted debería encontrar finalmente poco persuasivas las razones que puede dar para su inquietud inicial. Si yo soy exitoso en éste proyecto, nuestro diálogo no concluirá conmigo atragantándolo a usted con mis propias palabras, sino más bien con *usted mismo* reconociendo que el mundo, como usted lo entiende, hace del diálogo neutro el más sensato modo de regular el conflicto de poder"⁵²

Para justificar su posición, Ackerman expone cuatro argumentos en defensa del diálogo restringido. Veamos cuáles son.

El primero es el argumento dirigido al escéptico. Si usted no cree en la realidad de los significados trascendentales, y piensa que es imposible conocer algo respecto al bien aún cuando cada cual tenga sus propias creencias, si usted considera que cada uno de nosotros deba crear sus propios significados trascendentales o superficiales y que la primera realidad que tenemos que crear es la idea de que usted y yo seamos personas capaces de dar significados al mundo, entonces usted está comprometido con el principio de neutralidad, pues el logro del diálogo neutro es precisamente el de que hablando unos con otros "nosotros podemos dar realidad concreta a nuestra comprensión de nosotros mismos como gente capaz de vivir una vida valiosa en un mundo sin designios preordenados."⁵³ y así "ambos tenemos éxito en dar a nuestro conflicto una forma significativa".⁵⁴

El segundo argumento enfatiza la importancia de la autonomía moral. No hay necesidad, entonces, de ser un escéptico para razonar de algún modo que lleve a la aceptación de la neutralidad. Aún cuando usted piense que es posible conocer algo acerca

⁵¹ Ackerman, W.N.A.N. p. 375.

⁵² Ackerman, S.J.L.S. p. 357.

⁵³ Ackerman, S.J.L.S. p. 369.

⁵⁴ Ackerman, S.J.L.S. p. 368.

de lo moralmente bueno, usted podría pensar que solamente por medio de la experiencia y de la libertad para cometer los propios errores pueda uno aprender algo acerca del bien. Y si es así, usted también está comprometido con la conversación liberal.

El tercer argumento se refiere al papel de la duda en la búsqueda de la verdad moral; a la importancia de la propia reflexión. Aún cuando usted no sea de los que piensa que para alcanzar una verdad moral sea necesaria la experiencia, usted puede creer que no es posible forzar a una persona a ser buena. En tal caso, anda por otro sendero que también conduce a la neutralidad.

El último argumento se centra en las dificultades prácticas de un gobierno autoritario. Este es un argumento basado en el realismo acerca de la corruptibilidad del poder. Se dirige, pues, a los simpatizantes del autoritarismo. Si usted piensa que usted sabe lo que es la vida buena, y piensa que es de la clase de cosas que se le puede imponer a los otros, entonces debería aún preguntarse si es la gente recta la que impondrá tal conocimiento, pues generalmente la gente interesada en el poder no se destaca precisamente por la profundidad de su visión moral, sino por su uso hipócrita del poder en nombre de la suprema virtud. Usted debe aún considerar la posibilidad de que su descubrimiento moral se vea tergiversado en los juegos de poder de la vida cotidiana, y de que su gobierno termine rodeado de burócratas que "siempre encontrarán algún modo de trivializar su bien para su ventaja personal".⁵⁵ Por el contrario, en un estado liberal, abierto siempre al cuestionamiento de las acciones de los otros y de los que sustentan el poder, aún cuando haya dificultades de implementación y abusos, por lo menos éstos no se harán en nombre de un supuesto bien común.

Estos argumentos buscan comprometer con la neutralidad a puntos de vista tan disímiles que van desde el escepticismo hasta el autoritarismo. Así que, si los argumentos fueran convincentes, nos encontraríamos efectivamente frente a una solución política capaz de abarcar el amplísimo espectro de concepciones del bien.

Para Ackerman, éstas cuatro vías principales de argumentación no ofrecen la "última palabra en la vindicación del liberalismo",⁵⁶ pero sí dan origen a un diálogo con el lector que queda abierto, pues a partir de ellos y de las reacciones que provoquen en el lector pueden surgir nuevas razones a favor de la neutralidad, desde muy diferentes puntos de vista.

Es, sin embargo el liberalismo realmente compatible con tantas maneras de ver el mundo? Abarca la neutralidad perspectivas tan distintas? ¿Podemos aceptar la pretensión de Ackerman de que el liberalismo más que un modo específico de ver el mundo es un punto de convergencia para múltiples puntos de vista?

Empecemos por averiguar qué tipo de escepticismo es el que presupone la neutralidad. Veamos lo que Flathman dice al respecto:

⁵⁵ Ackerman, S.J.L.S. p. 363.

⁵⁶ Ackerman, S.J.L.S. p. 387.

“En el diálogo, la neutralidad es expresada por la frase “yo soy (mis metas, mi concepción del bien) al menos tan bueno como usted (como las suyas)”. Esta frase eternamente repetida, no refleja un escepticismo muy profundo y robusto... el permite lo que el escepticismo mucho más profundo del emotivista negaba; que nosotros compartamos un concepto (como opuesto a concepción) del bien, el permite que nosotros podamos usar este concepto de una manera mutuamente inteligible. De un escepticismo profundo no surgiría: “yo soy al menos tan bueno como usted es” sino la conclusión de que nosotros no sepamos de qué estemos hablando con respecto al bien. Esta conclusión nos llevaría presumiblemente a abandonar completamente tal discurso. O llevaría a un nihilismo despectivo frente a toda la empresa ackermaniana de legitimación del poder.”⁵⁷ *

El escepticismo que presupone el liberalismo, y al que se dirige la primera vía de argumentación tiene que ver con el convencimiento de que el desacuerdo, la competencia y el conflicto nunca podrían ni deberían ser totalmente eliminados, pero que es posible mantenerlos dentro de límites no destructivos; aún cuando no haya acuerdo en torno a algo que pudiera valer como bien común, se podría alcanzar un acuerdo en torno a disposiciones socialmente justas.

Este, como vemos, es un escepticismo que niega el acuerdo en cuestiones del bien, pero que aún así no duda sobre la posibilidad de un acuerdo social. Se opone, por lo tanto, a quienes consideran que no sólo es posible, sino que debería alcanzarse un acuerdo en torno al bien común, si es que se quiere hablar de comunidad, ya que a partir de la protección del bien individual no es posible crear lazos sociales.

La neutralidad, por otra parte, parece no ser compatible sino más bien radicalmente opuesta al autoritarismo, pues el autoritario es por definición el que impone a los otros su autoridad, su punto de vista, actitud justamente prohibida por el principio de neutralidad.

Mientras la neutralidad parte del hecho de la no resolución de las cuestiones sobre el bien, de la dificultad extrema para lograr un acuerdo en torno a ellas, el autoritario las ha resuelto de antemano y tiene por imperativo la aceptación forzada o voluntaria por parte de los otros de esos ideales que él encuentra vinculantes.

Para aceptar la neutralidad hace falta partir del respeto hacia los ideales de los otros, punto de partida que el autoritario niega rotundamente.

Al igual que el nazi, un autoritario que aceptara guiarse por el principio de neutralidad dejaría de ser autoritario: así que de ninguna manera podemos decir que el autoritario desde su manera de ver el mundo aceptaría restringir sus razones con el principio de neutralidad.

⁵⁷ Flathman E.B.S.T. p. 360.

* Ackerman sabe que es imposible un diálogo filosófico con una posición tan extrema. Como él mismo lo afirma, es imposible transformar un monólogo en un diálogo. (Ver S.J.L.S. p.373). Frente a quienes no sólo se niegan a aceptar neutralidad, sino que se niegan a participar en un diálogo filosófico en defensa de alguna solución racional al conflicto, de una salida diferente de la fuerza, sólo hay dos salidas posibles: la autodefensa o la rendición.

Y ya que hemos mencionado de nuevo al nazismo, quiero insistir en que la neutralidad también se opone radicalmente a otras concepciones basadas en la discriminación, tales como el racismo y la xenofobia, pues se basa en el reconocimiento de los otros como igualmente dignos de respeto. Ningún simpatizante de concepciones como éstas aceptaría regirse por un principio que empieza por negar su pretensión fundamental: una cosa es que el principio de neutralidad excluya como soluciones políticas las propuestas provenientes de concepciones en principio congruentes con ésta, y otra cosa muy distinta es que éstas concepciones estén excluidas de antemano.

Con lo anterior quiero insinuar que el espectro de puntos de vista que no contradicen el principio de neutralidad sea mucho más estrecho de lo que Ackerman sugiere y que la tolerancia liberal por lo tanto tenga límites.

El liberalismo de Ackerman resultaría congruente con ciertas maneras de ver el mundo, pero se enfrentaría abiertamente a otras. Los múltiples puntos de vista que el liberalismo sea capaz de abarcar parecen no provenir de direcciones tan distintas como Ackerman pretende, y la neutralidad, más que un centro de convergencia de perspectivas mutuamente contradictorias sería un sendero entre muchos. Más adelante veremos cómo en esto Ackerman se acerca más a Rawls, de lo que estaría dispuesto a admitir.⁵⁸

2.2.5. Los resultados normativos del diálogo

2.2.5.1. Discusión en torno a la Equidad Inicial

Después de habernos detenido en la cuestión de la justificación del diálogo sujeto al principio de neutralidad, volvamos a la historia espacial de Ackerman, en la cual la comandante obvia éstos problemas de justificación al imponer a los tripulantes de la nave el compromiso con la neutralidad.

Hasta el momento la discusión liberal nos ha mostrado que, en cuanto cada uno de nosotros es una persona con una concepción del bien, independientemente de cuál sea, cada uno tiene derecho a una cuota inicialmente equitativa de maná. Esto es lo que Ackerman ha tratado de expresar con la fórmula: 'yo soy al menos tan bueno como usted, yo debería obtener al menos tanto maná como usted'

Hasta el momento hemos discutido la primera parte de ésta fórmula, y hemos pasado por alto la segunda. Por qué una cuota equitativa de maná?

Una vez que la regla es presentada en la asamblea que tiene lugar en la nave, los pasajeros se dan cuenta de que, mientras la regla permite la satisfacción de unos proyectos menos costosos, hace imposible la realización de proyectos que necesitarían de una cuota mayor de maná. Puede aún sostenerse, dada ésta desigualdad, que la equidad inicial represente una solución neutra al problema distributivo?

⁵⁸ Ver acápite 2.2.6. Neutralidad e Imparcialidad.

Esta pregunta surge cuando el insatisfecho se queja de que un ciudadano, llámémosle el asceta, puede satisfacer completamente su plan de vida mientras él esté condenado a la frustración.

La comandante le replica, sin embargo, que en un mundo de recursos escasos la frustración no puede nunca servir como razón suficiente para ganar recursos adicionales, ya que darle a alguno más que una cuota igual para asegurarle su autorealización incrementaría la frustración de otro, que tendría que recibir una cuota menor que igual. Así, pues, en un mundo de escasez nadie tiene derecho a reclamar del Estado una garantía especial para lograr el éxito en la vida. Mientras a nadie puede asegurársele tal éxito, sí se puede en cambio garantizar un igual derecho a la dotación material indispensable para el logro de metas. Es problema de cada cual, entonces, decidir el mejor uso de esos recursos.

Con éstas afirmaciones, Ackerman quiere distanciarse de Rawls y su idea de 'unión social de uniones sociales', insistiendo en que una filosofía política no debería mentir acerca de la dura verdad y prometer falsamente un paraíso en la tierra, pues ninguna forma de existencia social puede garantizar una vida significativa para todo el mundo.⁵⁹

La equidad inicial es una regla de distribución neutra no porque permita a cada ciudadano conseguir sus propósitos,⁶⁰ sino porque no está sustentada por pretensiones de superioridad porque es compatible con el principio de neutralidad:

“Esta objeción consecuencialista, tan poderosa en apariencia, malinterpreta fundamentalmente la naturaleza del principio de neutralidad. La neutralidad *no* es una característica del *resultado* de una regla de decisión; sino un rasgo de la *conversación* por medio del cual una regla de distribución es *justificada*”⁶¹

Hay otra regla distributiva que ha sido considerada en los diálogos imaginarios de Ackerman, y a la que no me había referido hasta el momento: aquella que distribuye los recursos de modo que proporcionen una igual autorealización. Dada la escasez de recursos, es claro que éstos no alcanzarían para que cada quien realizara todos sus objetivos en la vida. De ser así no habría ningún conflicto. De cualquier forma, se podría pensar en una regla que distribuyera los recursos de tal manera que cada quien pudiera alcanzar en la misma medida su realización personal. Esta regla no estaría basada en pretensiones de superioridad. Por el contrario, es una buena rival de la distribución inicial equitativa. Después de todo, si mi concepción del bien es al menos tan buena como la suya, por qué no habría de realizarla al menos tanto como usted la suya?. Si el derecho a alguna cantidad de maná lo da el hecho de que uno tiene algunas metas, por qué no habría de ser la cantidad de maná proporcional al logro de las metas cuyos méritos no pueden valorarse? Un proponente de ésta regla la defendería argumentando que precisamente porque él no puede pretender la superioridad de sus proyectos ni el otro la de los suyos, ningún proyecto puede declararse como más digno de realización.

⁵⁹ Ackerman, W.N.A.N. p. 386.

⁶⁰ Una regla así no sería armónica en circunstancias de escasez, en las cuales la demanda sobrepasa la oferta.

⁶¹ Ackerman, S.J.L.S.p. 61.

Ackerman interpreta la igual autorealización como igual distancia frente a las propias metas, cualesquiera que ellas sean. De éste modo le queda muy fácil eliminar la regla valiéndose de las mismas razones que tiene para eliminar el utilitarismo. Así como el utilitarismo exige la comparación de fines en términos que pueden ser contradictorios con algunos de ellos, de la misma manera ésta regla requiere que hagamos encajar todas las concepciones del bien en una determinada estructura formal. En efecto, la regla supone que todo el mundo ve la vida como una montaña que se escala, y que las metas de cada cual equivalgan a la cima de la montaña, de modo que la distribución de maná puede situarnos a cada uno de nosotros a igual distancia de ella. Ackerman muestra que hay maneras de vivir la vida que no se acomodan a ésta metáfora. Por ejemplo, hay muchos que saltan de meta en meta sin seguir una cadena progresiva de fines. ¿Cómo podrían ellos recibir una cuota de maná tal que les permitiera quedar a una cierta distancia de sus metas? Ackerman se refiere también al caso de un místico que considerara que no ha obtenido nada de valor hasta que no haya logrado todo lo que se proponía. Tampoco en éste caso podría determinarse una igual distancia de su fin último.

La pregunta que podríamos formularle, sin embargo, es la de si no sería posible interpretar la igual autorealización de alguna otra manera, por ejemplo, de modo que cada cual pudiera realizar algunos de sus objetivos y no otros, o algunos en cierta medida, otros completamente, y dejar algunos sin realizar, es decir, que la regla distributiva permitiera a cada cual realizar en cierta medida sus expectativas. Los problemas de cálculo que semejante distribución traería consigo, como Ackerman mismo lo reconoce, no surgirían en circunstancias de perfecta tecnología. Esta regla ya no presentaría dificultades con el espontáneo, que no tiene planeada su vida de antemano. Sin embargo, ésta interpretación no nos ayudaría en el caso del místico, para quien la realización es una cuestión de todo o nada. Aún así podría replicarse a Ackerman que un místico no necesita de recursos materiales para alcanzar la unión con la divinidad.

Además de ésta regla, también podríamos seguir una regla distributiva que diera a cada uno iguales posibilidades de autorealización. Si entendemos autorealización en el último sentido sugerido, ésta regla sería aplicable también a los casos problemáticos del espontáneo y del místico.

Esto nos remite a la crítica de Fishkin a Ackerman. Para Fishkin resulta bastante problemático que Ackerman permita la distribución equitativa de maná y no una distribución que proporcione igual autorealización. Al fin y al cabo, la barrera en contra de la selectividad no parecería ser violada por ésta última regla. "Si yo pretendo solamente que yo estaría *tan realizado* con mi cuota como usted con la suya, es difícil ver cómo ésto equivaldría a la pretensión de que mi concepción del bien es mejor. Si yo estoy proponiendo, en un sentido, tratarlas *igualmente*"⁶²

⁶² Fishkin, James S. "Can There Be a Neutral Theory of Justice?" en: *Ethics* 93(1983) p. 352. De aquí en adelante citado como: Fishkin, C.T.B.N.T.J.

Otras alternativas que Fishkin considera obvias serían la igualdad de oportunidades para emplear tanto maná como uno querría en un tiempo dado, o el igual 'chance' en una lotería para ganar maná. En su opinión, entonces, "no hay razón para considerar la igualdad de trozos de maná como una medida inmune a la controversia mientras otras posibles especificaciones de contenido para la equidad sea consideradas no neutras"⁶³

Hasta el momento hemos considerado solamente uno de los resultados sustantivos de la neutralidad. El diálogo llevado a cabo en el 'nuevo mundo' no termina con la distribución equitativa de recursos materiales: "Mientras el diálogo comienza con la afirmación del derecho a una cuota igual, movimientos conversacionales diferentes definirán una concepción liberal de equidad que es compatible con un orden social rico en diversidad de talentos, ideales personales y formas de comunidad. A la articulación de ésta concepción de equidad diferenciadora la llamaré equidad no dominada. Será uno de mis mayores propósitos".⁶⁴

Veamos, entonces, en qué consiste la 'equidad no dominada'.

2.2.5.2. La Equidad no Dominada

La discusión que tiene lugar en la nave sólo es para Ackerman el primer paso de la respuesta a la pregunta que da origen a su teoría liberal ideal, y que podemos expresar de la siguiente forma:

¿Es posible imaginar un mundo en el cual cada uno podría dar una respuesta liberal a la cuestión de la legitimidad de su ejercicio de poder cada vez que fuera interrogado por otro?

Para completar la teoría de la legitimidad es necesario considerar asuntos temporales que complican el conflicto de poder y que la versión simplificada de una discusión en el espacio sideral en torno al maná no puede reflejar.

El primer asunto temporal tiene que ver con el hecho de que el conflicto de poder no comienza cuando los adultos se enfrentan reclamando el derecho a unos recursos escasos. No. Cada uno de nosotros tiene una posición al interior de una estructura de poder que en opinión de Ackerman empieza a definirse con anterioridad a nuestro nacimiento, cuando nuestros padres toman decisiones que afectan el curso de nuestro futuro. De allí que la teoría tenga que "comenzar en el comienzo",⁶⁵ en el momento en que los padres deciden dar o negar la vida a sus sucesores. Además, ninguna generación subsiguiente considerada como un todo, se encuentra en un nuevo mundo de recursos no reclamados, sino por el contrario, se enfrenta a la generación precedente que controla el poder sobre los recursos.

No sólo nacemos, entonces, dentro de una estructura de poder previamente definida, sino que vivimos, y también morimos en ella. Esto significa que existe una

⁶³ Fishkin, C.T.B.N.T.J. p. 352.

⁶⁴ Ackerman, S.J.L.S. p. 18.

⁶⁵ Ackerman, S.J.L.S. p. 107.

constante tensión entre el ejercicio de poder de otros y el propio ejercicio. Es por ello que Ackerman quiere llegar a conclusiones normativas siguiendo la biografía cualquier persona. El toma cinco momentos de la vida de un ciudadano que considera de especial relevancia en cuestiones de poder: "cada ciudadano es primero concebido, después socializado, luego se le garantiza una dotación material que puede usar para formar relaciones mutuamente benéficas con sus conciudadanos; para finalmente morir y dejar el mundo a sus sucesores. En cada uno de estos momentos el poder de cada uno para definir y perseguir su bien es constreñido de modos críticos por el poder ejercido por los otros".⁶⁶

Es la intención de Ackerman la de mostrar que la cuestión de la legitimidad, cuando es tomada seriamente⁶⁷ pueda resolverse por medio del diálogo neutro, en cada uno de esos momentos cruciales del conflicto.

Así las cosas, el diálogo liberal permitirá llegar a conclusiones normativas en torno a cuestiones de derechos de nacimiento, educación, interacción y herencia. Ackerman termina esbozando un conjunto de ideales liberales que agrupa bajo el nombre de 'equidad no dominada', y que, a grandes rasgos, pueden enunciarse de la siguiente manera:

- 1.- Equidad material
- 2.- Diversidad genética no dominada.
- 3.- Educación liberal.
- 4.- Libre intercambio.
- 5.- Herencia liberal.

Aunque lo que me propongo en este trabajo es el análisis de los procedimientos, no de los resultados, expondré brevemente dichas conclusiones liberales del diálogo sin entrar a cuestionarlas, con el objeto de intentar unas críticas generales a la teoría a partir de allí.⁶⁸

2.2.5.2.1. Diversidad genética no dominada

En primer lugar Ackerman trata los problemas relacionados con derechos de nacimiento. En temas tan espinosos como éstos, sus soluciones son bastante simples.

Para responder a la pregunta de si los padres pueden tener tantos hijos como desean, Ackerman propone anticipar un posible diálogo con el ciudadano que se va a engendrar, para evitar que un diálogo ilegítimo pueda tener lugar más adelante. Puesto que cada ciudadano es tan bueno como los otros independientemente de su fecha de nacimiento, se concluye que cada uno tiene derecho a empezar la vida

⁶⁶ Ackerman, S.J.L.S. p.108.

⁶⁷ Seguimos bajo condiciones de perfecta tecnología.

⁶⁸ Tengo que anotar que Ackerman contrasta los resultados de su diálogo con los resultados del utilitarismo y del contractualismo y se atribuye ventajas sobre Rawls que no entraré a considerar. Su crítica a las dos corrientes liberales tradicionales puede resumirse así: "el método utilitarista de análisis promete sostener un cuestionamiento disciplinado, pero sus conclusiones serán frecuentemente antagónicas a la doctrina liberal; mientras es más fácil para los contractualistas reconciliarse con la doctrina liberal, el contractualismo priva su espíritu de mucho valor al fallar en la fundamentación de un modo de análisis disciplinado y sistemático." (Ackerman, S.J.L.S. p. 138).

adulta con tanto maná como los demás, y por eso los padres pueden tener sólo los hijos a los que puedan asegurarles ésta cuota equitativa de recursos materiales.⁶⁹

Ackerman trata también asuntos de manipulación genética, adelantándose al día, que puede muy bien llegar, en que los avances en este campo hagan posible que los padres no sólo eviten hijos con impedimentos físicos sino que diseñen hijos a su antojo o éstos sean diseñados de acuerdo a un ideal (producir Einsteins o Beethovens) por un tecnólogo encargado de la manipulación del plasma genético.

Puesto que el principio de neutralidad impide en el ejercicio del poder la imposición de un ideal sobre los otros, Ackerman concluye que ninguno de los controles genéticos mencionados sobreviviría un diálogo neutro: la manipulación es ilegítima siempre que requiera sopesar los méritos intrínsecos de las diferentes concepciones del bien afirmadas por los ciudadanos. De ésta manera Ackerman dirige su crítica al sueño de una 'raza maestra' en que podrían desembocar los experimentos genéticos: nadie puede imponer al ciudadano potencial su propia manera de ver la vida.

Esto tiene también consecuencias para la determinación de lo que podría denominarse 'dominación genética'. ¿Sería legítimo desechar un embrión simplemente porque se descubre que es el embrión de un ciego? Estaría en desventaja frente a otros ese embrión, o podría tener atributos que le permitieran establecer una relación de igual a igual con los demás ciudadanos al nacer?

Ya que no es posible adelantar una conversación con el posible ciudadano para saber si dada su dotación genética desearía nacer o no, Ackerman recurre a las diferentes concepciones del bien de los ciudadanos existentes. Sólo en caso de que para todas ellas un embrión se encuentre en desventaja genética frente a otros puede desecharse este en nombre de la equidad. Así, Ackerman quiere insistir en que las condiciones de equidad no sean equivalentes a la igualdad genética, sino que puedan perfectamente expresarse en lo que él llama una 'diversidad genética no dominada', es decir, aquellas condiciones en las cuales nadie goza de una dotación genética que le dé claras ventajas sobre el resto de los ciudadanos.⁷⁰

Ackerman admite también que los métodos artificiales de procreación que darían lugar a la manipulación genética podrían ser prohibidos en un mundo sin perfecta tecnología de justicia⁷¹ con el objeto de evitar la tiranía. Esta prohibición negaría a los padres estériles el derecho a tener un hijo, pero con este mal menor se evitaría un mal mayor.

A continuación Ackerman analiza a la luz de la neutralidad las cuestiones de legitimidad que surgen en el sistema tradicional de procreación natural y afirma que la contracepción debe ser reconocida como derecho fundamental de todos los ciuda-

⁶⁹ Este tema se considera más ampliamente dentro de las cuestiones de fidecomiso. (2.2.5.1.4.)

⁷⁰ Ackerman insiste en que la desventaja genética no debe confundirse con la inconformidad de alguien con su propia dotación genética. De nuevo está aquí presente la idea de que la igualdad no garantiza la felicidad.

⁷¹ Este tipo de complicaciones que surgen en un mundo sin perfecta tecnología son llamadas por Ackerman 'cuestiones de la segunda-mejor teoría'. Para una referencia a éste tipo de problemas ver 2.2.5.4.

danos mientras no se dé un argumento neutro en su contra. El insiste en que “el estado no puede escatimar esfuerzos en la contracepción cuando la única cosa que puede decirse en defensa de la prohibición sea alguna proclamación oficial definiendo la Verdad sobre el Sexo”⁷²

Para Ackerman el aborto es ‘claramente legítimo’ cuando se conciben embriones no deseados a causa de falla en la contracepción o porque el derecho a la contracepción no esté garantizado. Aunque el aborto terapéutico sería inaceptable si los padres se valieran de éste con el objeto de concebir solamente hijos con características correspondientes a sus ideales, sí sería aceptable si el feto fuera víctima de la dominación genética. Esto no quiere decir que los católicos no puedan considerar la existencia del feto como razón suficiente para tener el hijo. Y puesto que no se puede obligar a nadie a abortar si no lo considera bueno, el desventajado genéticamente tendrá derecho a una asistencia especial, a una cuota adicional de maná para compensar su desventaja.

Para Ackerman el aborto sólo sería ilegítimo en el ‘terrible caso’ de “una pareja que disfrutara de los abortos tanto, que concibiera embriones simplemente para matarlos unos meses después.”⁷³

Para tratar la ilegitimidad del infanticidio, Ackerman señala dos diferencias de éste con el aborto. En primer lugar, los padres han tenido tiempo de considerar si quieren ser padres. El infanticidio no parece ser una solución legítima como lo es el aborto cuando la contracepción falla. En segundo lugar, una vez que el niño nace podría haber adultos interesados en adoptarlo. Así, el primer argumento para negar a los ciudadanos ‘el derecho de matar a niños recién nacidos’⁷⁴ enfatiza los derechos de los padres adoptivos.

El segundo argumento se basa en una alternativa para defender de la crueldad a ciertos seres que no son ciudadanos y por lo tanto no gozan de la protección de la neutralidad. Siempre que la única razón de un ciudadano para abusar de un no ciudadano sea la de verlo sufrir, tales actos pueden restringirse. La crueldad sería la única razón de unos padres para matar a su hijo en lugar de darlo en adopción.

2.2.5.2.2. Educación Liberal

La cuestión de la legitimidad de las relaciones entre adultos y niños surge cuando se tiene en cuenta el hecho de que los controles de los padres sobre el niño, que es un ciudadano potencial, tienen un impacto obvio sobre la capacidad del niño para definir y realizar una concepción del bien posteriormente.⁷⁵

Ackerman reconoce también que de cualquier modo el niño está a merced de un ámbito que no sólo determinará sino posibilitará su propia visión de las cosas. Y ya

⁷² Ackerman, S.J.L.S. p. 126.

⁷³ Ackerman, S.J.L.S. p. 128.

⁷⁴ Cito la expresión utilizada por Ackerman. (Ackerman, S.J.L.S.p. 129.)

⁷⁵ Ackerman, S.J.L.S. p. 26.

que sólo a partir del cuestionamiento de patrones culturales se alcanza progresivamente la autoafirmación cultural, entonces la dependencia inicial del niño debe usarse, no para limitar su libertad, como lo ha hecho hasta el momento el autoritario, sino con el objeto de proporcionarle los materiales culturales indispensables para su propia autodefinición.

Si las condiciones de equidad que deben garantizarse a todo ciudadano están sujetas a condiciones de dependencia durante la infancia y la adolescencia, entonces hay que buscar la manera de que esta dependencia inicial desemboque en la autonomía que capacitará al ciudadano para defender sus derechos equitativos. Para lograr ésto se deben tomar en serio las resistencias y afirmaciones del niño, que son su más primitiva expresión de la cuestión de la legitimidad.

La educación debe dirigirse a la progresiva autoafirmación del individuo, descargándose en la medida de lo posible de sus iniciales funciones de control. La coerción debe ser, pues, inversamente proporcional al desarrollo dialógico y comportamental del niño, ya que su uso sólo está justificado por la necesidad inicial de coherencia cultural unida a la necesidad de evitar al futuro ciudadano posteriores restricciones de la ley criminal. La idea subyacente es la de que hay maneras de justificar la autoridad consecuentes con neutralidad, es decir, que no se basan en la intrínseca superioridad de los adultos ni se amparan en la idea de que 'el padre conoce lo mejor'

2.2.5.2.3. Libre intercambio

Pasemos ahora a considerar ése ámbito al que pertenecen nociones liberales tradicionales como 'libre expresión', 'libre contrato' y 'libre competencia': el de la interacción entre adultos.

Este campo de problemas tiene su origen en la pregunta por los usos legítimos de los recursos obtenidos por cada uno de los ciudadanos. Antes de definir la legitimidad de éstos usos, Ackerman comienza preguntándose por la forma de propiedad que regiría adecuadamente su distribución.

La teoría liberal ha estado vinculada a la defensa de la propiedad individual de los recursos. Sin embargo, Ackerman pone al descubierto el incierto lugar de esta noción capitalista en el liberalismo. El diálogo neutro señala los límites tanto de la forma de propiedad colectivista como de la individualista: en la última los individuos interesados en agruparse para beneficio mutuo tendrían que asumir los costos de la asociación con otros. En la primera, los individualistas perderían tiempo y recursos tratando de separarse de la comunidad o grupo con el que compartieran la propiedad sobre los bienes.

Ya que las dos formas de propiedad son de cuestionable legitimidad, Ackerman se permite una suposición ideal: una 'perfecta flexibilidad transaccional' que haga irrelevante la forma inicial de propiedad.

Ackerman asume que los habitantes del nuevo mundo poseen transmisores que permiten a cada ciudadano enviar y recibir mensajes de cualquier otro individuo. Esto

facilita la asociación sin costos entre ellos para lograr objetivos comunes, sin imponer costos adicionales a quienes no están interesados en pertenecer a grupos.

A partir de ésta solución ideal a los problemas de propiedad de recursos, la conversación liberal entre ciudadanos permite concluir que cada uno puede usar sus derechos transaccionales como lo considere mejor según su propia concepción del bien. Es así como el diálogo neutro proporciona una defensa de libertades como la sexual, de asociación, de expresión, de competencia, etc.

Sin embargo, cuando consideramos en conjunto los resultados proporcionados por la neutralidad, nos damos cuenta de que esta no es una defensa absoluta de la libertad transaccional⁷⁶, sino una defensa del principio de libre intercambio que presupone una distribución justa de los recursos, así como una solución justa al problema de la propiedad de éstos⁷⁷, de lo contrario las libertades solamente acrecentarían las ventajas de unos y las desventajas de otros.

“El punto de nuestras conversaciones liberales fue el de exponer una etapa de un mundo en el cual toda la gente podría usar sus dotaciones iniciales *legítimas* del modo que considere mejor. En tanto dotaciones iniciales hayan sido distribuidas con bases dialógicamente neutras, cada ciudadano puede justificar sus escogencias diciendo a los demás: ‘mientras usted puede pensar que yo debería gastar mi vida en la búsqueda de cualquier otro bien, yo me temo que no puedo estar de acuerdo. Más aún, niego que usted tenga el derecho a decir que yo estoy equivocado. Mis juicios en éstos asuntos son al menos tan buenos como los suyos’”⁷⁸

2.2.5.2.4. Fideicomiso Liberal

Ackerman considera dos aspectos de la justicia intergeneracional: el de la obligación individual de los padres de dar a sus hijos una cuota equitativa de maná, y el de la obligación de las generaciones precedentes de conservar como legado para sus sucesores los recursos naturales del planeta.

Para tratar los problemas individuales de herencia Ackerman anticipa diálogos de padres con sus hijos. Estos diálogos imaginarios se realizan bajo la suposición de un momento singular en que el padre está en el lecho de muerte y entrega la porción de maná a su hijo, el cual ha alcanzado ya la ciudadanía. Puesto que el padre no podría dar razones legítimas para entregar al hijo una porción de maná menor que la que él mismo recibió, se concluye que el hijo tiene derecho a una cantidad no menor que la que su padre obtuvo inicialmente.⁷⁹

⁷⁶ Esta es una crítica expresa al *laissez faire* y a teorías liberales como la de Nozick.

⁷⁷ La perfecta flexibilidad transaccional es una solución ideal. Ackerman expone soluciones de segundo orden que ha proporcionado el liberalismo: el federalismo y la solución Lindhal. Véase Ackerman, S.J.L.S. p.p. 190-195.

⁷⁸ Ackerman, S.J.L.S. p. 182.

⁷⁹ Estas conclusiones ideales se transforman, sin embargo, en un mundo de segundo orden, en el cual “la herencia desigual puede estimular la productividad económica en tal grado que aún aquellos relativamente desventajados por la desigualdad material inicial puedan renunciar a sus derechos *prima-facie* bajo el convencimiento de los beneficios que ellos obtendrían del crecimiento incrementado” (Ackerman, S.J.L.S. p. 218).

En diálogos posteriores sale a relucir que los hijos tienen además el derecho a recibir una cantidad de maná igual a la de sus contemporáneos, pues de lo contrario no se garantizarían las condiciones de equidad inicial.

Después de llegar a éstos resultados sustantivos, Ackerman idea diálogos capaces de reflejar dos hechos fundamentales que no había tenido en cuenta en los diálogos precedentes:

1-En realidad no hay un momento singular de encuentro entre adultos que mueren a la vez que los jóvenes alcanzan la ciudadanía, sino que ellos coexisten por largos periodos de tiempo.

2-Las generaciones no están divididas nítidamente, sino que los ciudadanos entran y salen del mundo social continuamente.

Estos hechos nos remiten a diálogos entre jóvenes y adultos. Puesto que un joven no puede usar un poder que le es negado a sus contemporáneos y que le daría una ventaja inicial sobre ellos, las relaciones entre padres e hijos deben estar siempre restringidas a los principios de herencia enunciados anteriormente⁸⁰, y que garantizan a los nuevos ciudadanos el derecho a la equidad inicial. Por el contrario, las relaciones entre jóvenes y adultos sin ningún parentesco pueden regirse por los derechos de libre intercambio:⁸¹ "Los adultos son tanto predecesores como contemporáneos. Bajo la primera caracterización, ellos están obligados por el estricto fideicomiso; bajo la segunda, a ellos se les garantiza la más perfecta libertad."⁸²

Para referirse al problema de los recursos irremplazables, Ackerman comienza suponiendo que los habitantes del nuevo mundo cuentan con una bola de cristal capaz de predecir las opiniones de los miembros de las siguientes generaciones relacionadas con la conservación o explotación de ciertos recursos irremplazables.

Sin tal dispositivo⁸³ emerge, sin embargo, el problema de cómo decidir el uso de los recursos. Ackerman propone entonces líneas orientadoras para juicios de buena fe al respecto:

1-La dominancia de una estructura de valor en el pasado sugiere que su re-emergencia sea una posibilidad seria.

2-¿Debe reflejar el patrón general de objetos protegidos bajo la herencia un sentido de variedad de posibilidades que el futuro deba tener? o debe proteger solamen-

⁸⁰ Las leyes son el derecho de los hijos a una cantidad de maná no menor que la recibida inicialmente por los padres, e igual a la obtenida por sus contemporáneos.

⁸¹ Estas conclusiones son una crítica expresa a la teoría de Nozick:

"De acuerdo con Nozick, en tanto que la primera generación comience en un punto de partida justo en el tiempo uno, los adultos pueden escoger a jóvenes particulares para favorecerlos especialmente con regalos, herencias, y de cualquier otro modo. El hecho de que un joven rico pueda rastrear sus posesiones por medio de una serie de acciones voluntarias hasta un tiempo uno inicialmente justo, lo descarga a él -en opinión de Nozick- de cualquier reclamo de injusticia hecho por sus contemporáneos de la segunda generación.

En principio, toda la eternidad podría verse libre de todos los reclamos de injusticia, en tanto que una generación singular hubiera alcanzado un punto de partida justo por un momento singular. Esta extraordinaria conclusión, yo argumentaré, es completamente inconsistente con los principios generados por el diálogo neutro." (Ackerman, S.J.L.S. p. 202)

⁸² Ackerman, S.J.L.S. p. 208.

⁸³ De nuevo menciona Ackerman problemas de la segunda-mejor teoría. Ya que ideales de futuras generaciones pueden ser muy diferentes de los de la presente generación, en un mundo de la segunda-mejor teoría se deberían tomar medidas para proteger objetos particulares si ello parece el camino justo para mediar el conflicto intergeneracional.

te objetos altamente valorados por los que ejercen el control sobre ellos en el momento?

3-Aun cuando durante siglos las generaciones exploten un recurso irremplazable, este 'caso fácil' de explotación debe ser seriamente confrontado.

2.2.5.3. Discusión en torno a la Equidad no dominada

Parece que desde el comienzo de mi exposición de los planteamientos de Ackerman hasta el momento, lo que se entiende por diálogo ha variado notablemente. En efecto, las críticas de Ackerman a Rawls se basan en su insistencia en que los conflictos de poder se resuelvan sin acudir a situaciones ficticias, a partir del diálogo engendrado por la cuestión de la legitimidad. Sin embargo, ahora que llegamos a los resultados normativos de la teoría, lo primero que salta a la vista es el hecho de que para llegar a éstas conclusiones Ackerman no ha tenido necesidad de acudir a ningún diálogo real. Por el contrario, él se ha valido de diálogos ficticios entre seres que se encuentran en una situación bastante irreal, aunque su historia espacial podría verse como un simple recurso expositivo cuyo objeto, como Ackerman mismo lo expresa, es el de mostrar que el ideal de una sociedad regida por principios liberales no es autocontradictorio.

Vistas así las cosas, el principio de la neutralidad más que una restricción dialógica parecería una premisa de la cual derivan las diferentes conclusiones de Ackerman.⁸⁴ Con ello sugiero que no hace falta dialogar con nadie para inferir implicaciones normativas de la neutralidad.

En tanto la neutralidad impide la solución de conflictos de poder por medio de la imposición de los ideales y pretensiones de cualquier ciudadano sobre los ideales y pretensiones de cualquier otro, no es sino una estipulación expresa de la libertad o autonomía moral. Y si la neutralidad condena como ilegítima la declaración por parte de cualquier ciudadano de su superioridad intrínseca o de la superioridad de su propia concepción del bien en defensa de una estructura de poder, entonces la neutralidad no es otra cosa que el tratamiento equitativo de la diferentes concepciones del bien o de los ciudadanos en virtud de su concepción del bien.

En otras palabras, quienes se acogen al principio de neutralidad, aceptan de antemano tanto la igualdad como la autonomía moral. Así que éstas, más que conclusiones, serían presupuestos de carácter normativo, ideales en torno a los cuales se construye la sociedad liberal. Desde éste punto de vista, la equidad no dominada no es sino el conjunto de disposiciones basadas en el fomento de la autonomía individual dentro de los límites de la igualdad moral.

⁸⁴Desarrollo aquí a mi manera una crítica a Ackerman que me fué sugerida por el profesor Ernst Tugendhat, quien considera que la idea de Ackerman de que su teoría es dialógica es un autoengaño, puesto que todos sus argumentos concretos se podrían desplegar como simples argumentos en tercera persona deducidos de su principio de neutralidad.

La diversidad genética no dominada es la distribución equitativa de la dotación genética compatible con el ideal de autonomía moral individual. Si la defensa de la autonomía moral no estuviera presupuesta en el principio de neutralidad, podría permitirse en nombre de la igualdad una manipulación genética que llevara a la producción de embriones con la misma información genética, lo que implicaría la declaración de la superioridad de una raza ideal sobre todas las demás. Por el contrario, la igualdad moral supuesta por la neutralidad va de la mano de la diversidad, pues la neutralidad impide la imposición unilateral de una concepción del bien sobre las otras.

De modo semejante la educación liberal tiene que ver con diversidad, ya que garantiza el ejercicio de la autonomía individual dentro de los límites de la igualdad moral de los ciudadanos. Por contraposición al autoritarismo, la educación liberal no aprovecha la dependencia cultural inicial del niño para imponerle unilateralmente determinados patrones de cultura e ideales morales. El niño es tratado más bien como un futuro ciudadano, como alguien cuya futura concepción del bien es digna de respeto. De allí que la transmisión de patrones culturales no transpase el límite de la coherencia cultural inicial indispensable para el desarrollo de la autonomía individual en virtud de la cual un ciudadano merece ser tratado equitativamente. La educación liberal limita el ejercicio de la libertad moral de los adultos en defensa de la libertad moral de los futuros ciudadanos.

También la defensa de la libre interacción es claramente impulsada por los ideales de autonomía e igualdad moral. Libertades como la sexual, la libertad de expresión, de asociación, el libre intercambio, están supuestas en el principio de neutralidad, ya que quien acepta este principio salvaguarda, no su autonomía moral particular, sino la autonomía moral individual. Acepta en consecuencia convivir con personas con muy diferentes maneras de ver la vida, y sabe que esta convivencia traza un límite al ejercicio de su propia libertad moral, puesto que sus actos deben ser consecuentes con el tratamiento equitativo de las diferentes concepciones del bien.

Hasta el momento he intentado defender la idea de que la libertad y la igualdad moral son presupuestos normativos de la neutralidad. Sin embargo, la equidad no dominada incluye también un igualitarismo sustantivo más fuerte que el igualitarismo moral: el derecho a la igualdad material inicial y la obligación de garantizar una herencia equitativa a las generaciones subsiguientes. Sin éste igualitarismo, insiste Ackerman, la defensa de las libertades sería unilateral.

Valiéndome de la crítica de Fishkin he problematizado ya la pretensión de Ackerman de que la igualdad material se derive de la igualdad moral supuesta en la neutralidad. Yo creo que ésta crítica podría extenderse a las consideraciones ackermanianas respecto a lo que sería una herencia liberal, ya que, en éste caso, como en la determinación de la equidad material inicial, Ackerman se vale de una interpretación específica de 'equidad' que entra en conflicto con otras interpretaciones.

Para Ackerman, equidad es 'igual cantidad de maná', lo que en la distribución inicial llevada a cabo en la nave garantiza a los tripulantes el derecho a empezar la

vida en igualdad de condiciones, aún cuando no garantiza igual autorealización, pero en la distribución exigida por las leyes de herencia no es suficiente para garantizar ninguna de estas dos cosas. Si bien los sucesores reciben una cuota no menor que la recibida *inicialmente* por los predecesores e igual a la obtenida *inicialmente* por sus contemporáneos, el hecho de que algunos de sus predecesores sean a la vez contemporáneos hace que ellos entren en un mundo social de desigualdad material, en el cual sus antecesores han hecho ya usos diferenciados de su cuota inicial.

Y por qué optar por la distribución inicial de una cantidad igual de recursos materiales si ésta desembocará de todas maneras en la desigualdad material? ¿por qué no optar desde el comienzo por una desigualdad material que trate equitativamente a los ciudadanos en virtud de su concepción del bien, es decir, por una distribución que tenga en cuenta las expectativas de los individuos, que no son nunca producto del mero capricho sino que han sido creadas por un medio ambiente social? o por qué no corregir las diferencias materiales que surgen con el paso del tiempo en dirección a la igualdad, como lo hace el principio de la diferencia de Rawls?

2.2.5.4. Problemas de las teorías segunda-mejor y tercera-mejor

Los resultados sustantivos de la teoría de Ackerman no terminan con su teoría ideal.

Ackerman se ha valido de ésta con el objeto de mostrar que el diálogo puede generar una visión armoniosa del orden social. Sin embargo, Ackerman quiere persuadirnos, no sólo de la coherencia de los ideales liberales engendrados por el diálogo neutro, sino también de la gran utilidad práctica del diálogo liberal. Para ello tiene que abandonar su punto de partida y pasar 'del ideal a la realidad'⁸⁵.

La historia de la llegada a un nuevo mundo se basa en tres presupuestos ideales:

1-Una perfecta tecnología de justicia, que obvia las dificultades de implementación de los resultados del diálogo liberal.

2-Una comandante, que garantiza un compromiso con el diálogo neutro.

3-Una interacción entre diálogo y tecnología que genera resultados sustantivos agrupados bajo el nombre de 'equidad no dominada'

Sin embargo, nosotros vivimos en un mundo muy diferente al descrito por la teoría ideal. Según Ackerman, las características de éste mundo son:

1-No contamos con una perfecta tecnología de justicia.

2-Puede haber un compromiso con el diálogo, o puede no haberlo.

Una teoría de segundo orden es aquella que se ocupa de los problemas que surgen cuando no hay perfecta tecnología de justicia, pero se da un compromiso con el diálogo neutro. Estas nuevas condiciones pueden generar resultados sustantivos más flexibles pero sirven para condenar muchas estructuras como ilegítimas.

⁸⁵ Este es el nombre que Ackerman le da a la tercera parte de su libro, en la cual se ocupa de los problemas que surgen en un mundo sin perfecta tecnología de justicia.

Ackerman menciona también una teoría de tercer orden, que se ocuparía de los problemas generados por la corrupción de poder, por la ausencia de compromiso con el diálogo liberal. En su libro no se ocupa, sin embargo, de éste tipo de problemas.

Con el objeto de mostrar los alcances del diálogo, Ackerman hace breves referencias a los problemas de segundo orden cuando expone el ideal de la equidad no dominada.⁸⁶ Además de ello dedica la tercera parte de su libro a dos cuestiones generales originadas en condiciones de segundo orden. La primera es la teoría de la explotación. Tiene que ver con las dificultades que enfrenta un estadista liberal en ausencia de una tecnología de justicia perfecta: los grandes costos de tecnologías imperfectas y los errores de la sabiduría práctica. La segunda es la teoría constitucional. Tiene que ver con modos de resolución de desacuerdos de buena fe entre estadistas liberales, así como con dispositivos para disminuir el riesgo de tiranía.

La teoría de la explotación esbozada por Ackerman centra la atención en la elección del programa de acción que mejor satisfaga el ideal de equidad no dominada. Puesto que toda política implica altos costos cuando no se cuenta con una perfecta tecnología de justicia, el ideal de equidad no dominada cede el paso al igual sacrificio: "Si cada uno es al menos tan bueno como cualquier otro, no puede imponerse a nadie un sacrificio de sus derechos ideales mayor que el de algún otro"⁸⁷.

En cualquier caso, la noción guía de estricta equidad pone al descubierto una amplia gama de estructuras explotadoras. A la luz de los resultados de la teoría ideal se hace claro que para que haya explotación no se necesita que alguien tenga ventaja sobre otro en todos los dominios de poder: basta con que tenga ventaja en algún dominio para que ésa relación de poder sea ilegítima en términos de neutralidad. Por ejemplo, el vidente guardaría una relación de poder injusta frente a un ciego aún cuando ambos tengan iguales derechos en los demás ámbitos de poder.

Más difícil resulta determinar la legitimidad en los casos en que unos tienen ventajas en un dominio y otros en otros:

"...el concepto de explotación sirve solamente para excluir los casos claros; el estadista debe confrontar un amplio rango de juicios cardinales discutibles antes de que pueda articular una concepción bien específica de la naturaleza del igual sacrificio. Similarmente, el esfuerzo de maximizar los ideales liberales hará surgir un conjunto de cuestiones discutibles implicadas en la evaluación de sistemas inevitablemente imperfectos para compensar desventajas genéticas, asegurar educación liberal, y garantizar flexibilidad transaccional."⁸⁸

Más aún, algunas veces debe concederse la necesidad de un sacrificio desigual. Ackerman considera la posibilidad de que, en algunas circunstancias puedan

⁸⁶ He señalado con notas de pie de página las escasas menciones de factores de la segunda-mejor teoría que he incluido en el acápite anterior.

⁸⁷ Ackerman, S.J.L.S. p. 261.

⁸⁸ Ackerman, S.J.L.S. p. 262.

justificarse diferencias si ellas actúan en beneficio de todos⁸⁹, aún cuando insiste en el carácter problemático de semejante distribución:

“Un patrón diferente surge en la segunda etapa de decisión, cuando el estadista considera si iría en ventaja general relajar el compromiso colectivo con el principio de igual sacrificio. Aquí el santo y seña debe ser la cautela, las tentaciones y abusos de una élite son abrumadores: más aún, los hechos necesarios para el argumento del impuesto incentivo cambiarán con el tiempo. Fundaciones empíricas sólidas pueden desaparecer; otras pretensiones previamente irrealistas pueden tomar mayor peso. Es solamente cuando la evidencia empírica es comprometedor y la ventaja general es sustancial, que el argumento del impuesto incentivo puede ser tomado en serio en la decisión política.”⁹⁰

Dado el carácter discutible de toda evaluación de planes de acción, surgen desacuerdos de buena fe en torno a cuál política sea la que mejor satisface los ideales liberales. La teoría constitucional se ocupa de juzgar algunos de los procedimientos para solucionar éstas disputas. Ackerman dedica unas páginas a algunos de ellos. Por ejemplo, a la regla de mayorías y a la lotería responsable.

Por último, Ackerman se refiere a algunos mecanismos útiles para evitar que un gobierno sea utilizado por élites para imponer al resto una estructura explotadora. Ackerman analiza los límites y ventajas de soluciones tradicionales liberales como la separación de los poderes, la constitución, la descentralización del gobierno, la revisión judicial, etc.

Es así como la teoría dialógica de Ackerman nos lleva al estado liberal democrático, una forma de política comprometida “tanto con los derechos individuales como con la decisión democrática, que usa el poder del gobierno para arrancar de raíz la explotación mientras permanece consciente de los peligros de la tiranía burocrática”.⁹¹ Ackerman pretende así mostrar que “el liberalismo moderno tiene su propia coherencia interna cuando es entendido como un esfuerzo constante de realizar una estructura de poder en la cual los miembros de la comunidad política pueden comprometerse con otros dialogando de una manera especial”⁹²

2.2.6. Neutralidad e Imparcialidad

Ha llegado el momento de ver si la teoría de Ackerman ofrece una alternativa a la de Rawls.

Es necesario para ello que veamos en qué medida sus propuestas se distancian de las de él y corrigen las fallas de intuicionismo, abstracción y atomismo, que Ackerman señala en la teoría rawlsiana de justicia.

⁸⁹ Esto sugiere que puede haber ventajas que puedan justificarse en términos cosecuente con la neutralidad. Esto sucedería cuando las ventajas de unos no se defienden argumentando su intrínseca superioridad, sino apelando a la ventaja general: los derechos de todos pueden enriquecerse dando ventajas a unos pocos por ejemplo cuando se diseña un esquema de impuestos que prive a los aventajados de ciertos recursos extra en beneficio de los desventajados. Ackerman parece referirse aquí al principio de la diferencia de Rawls, para aceptar su legitimidad problemática.

⁹⁰ Ackerman, S.J.L.S. p. 262.

⁹¹ Ackerman, S.J.L.S. p. 30.

⁹² Ackerman, S.J.L.S. p. 30.

Aunque hemos mostrado la validez de las críticas de Ackerman, es necesario ahora que también destaquemos sus límites.

La primera de las debilidades que Ackerman encuentra en la teoría de Rawls, y que hemos mencionado al comienzo de éste capítulo, es la del problema de la caracterización. Esta crítica de Ackerman al contractualismo de Rawls muestra la dificultad de caracterizar la situación hipotética de un modo que no resulte arbitrario.

Y, en efecto, la arbitrariedad sale a relucir en los diversos análisis que incluimos en el primer capítulo. La razón de ello es que Rawls termina recurriendo a 'lo razonable' cada vez que quiere defender una característica específica de la posición original. Ackerman se da cuenta de ello; de allí que vea en el equilibrio reflexivo una forma de intuicionismo, que contrasta con su propia empresa justificatoria: el diálogo filosófico.

Mi intención es la de mostrar que, si bien Ackerman tiene razón al vincular el equilibrio reflexivo con el intuicionismo, se vale, sin embargo, de un contraste ilícito a la hora de compararlo con su forma de justificación, ya que es necesario distinguir entre el hecho de que el equilibrio reflexivo acabe volviéndose el vehículo para sentar como incuestionables estipulaciones específicas de la posición original que en realidad resultan bastante discutibles, del equilibrio reflexivo como un medio que, en principio, hubiera sido aceptable para justificar la totalidad de la teoría.

En el primer capítulo intentamos una defensa del equilibrio reflexivo mostrando que los juicios que le sirven de apoyo provisional tienen un carácter poco controvertible. Rawls defiende las características de la posición original argumentando que tal situación de elección da lugar a principios que coinciden con nuestros juicios intuitivos, y que incorpora las condiciones que de hecho aceptamos o aceptaríamos después de la debida consideración, como las restricciones apropiadas para adelantar un razonamiento destinado a la elección de principios de justicia. Tal razonamiento queda así sujeto a condiciones de imparcialidad.

El problema de la teoría de Rawls está en que no todas las condiciones de la posición original responden a la exigencia de la imparcialidad, y que por lo tanto en nombre del equilibrio reflexivo Rawls acaba introduciendo en su construcción elementos cuya arbitrariedad se suma a la de otras suposiciones no explícitas.

Es en este nivel de las estipulaciones específicas que críticas como la de Ackerman al equilibrio reflexivo ganan toda su fuerza. Pero lo único que ésto muestra es que mientras las premisas de la teoría no estén basadas efectivamente en convicciones poco controvertibles, ésta sigue siendo vulnerable a las críticas de arbitrariedad, lo que es muy distinto a decir que la teoría es arbitraria porque se apoya en la concepción de equilibrio reflexivo, es decir, porque se basa en juicios ampliamente compartidos.

Y ésto último es justamente lo que sugiere la comparación de Ackerman, sin percatarse de que su justificación de la neutralidad del diálogo no va en realidad en una dirección muy diferente. Por eso me propongo mostrar que en este aspecto de la justificación sale a relucir el parentesco de ambas teorías.

Ackerman considera como una ventaja práctica de su teoría el punto de partida en una situación real de diálogo, la cual lo liberaría del problema contractual rawlsiano de tener que justificar una situación hipotética. Aún así, el diálogo sujeto a restricciones es mucho más problemático de lo que él supone y en sus desarrollos concretos corre el mismo peligro de arbitrariedad insito en la teoría rawlsiana.

Dejando de lado el problema de la justificación de una determinada situación contractual, nos encontramos con otra semejanza obvia de ambas teorías: así como Rawls habla de un razonamiento restringido por condiciones de imparcialidad, Ackerman habla de un diálogo sujeto a las restricciones de la neutralidad.

Estas dos ideas fundamentales de las teorías están ellas mismas necesitadas de justificación. Y es en este nivel de justificación de la teoría como un todo, que la concepción rawlsiana de equilibrio reflexivo muestra un límite que Ackerman no ha tomado lo suficientemente en serio: En el último párrafo de su libro Rawls admite que las convicciones ampliamente compartidas incluidas en la idea de justicia como imparcialidad son los fundamentos que no pueden justificarse, sino que se muestran como poco arbitrarios a la luz de la totalidad de la teoría. El equilibrio reflexivo ofrece, pues, no una justificación última, sino una basada en la idea de que la teoría es lo menos arbitraria posible si se basa en convicciones lo menos arbitrarias posibles.

Esto no significa que, como piensa Ackerman, la noción de equilibrio reflexivo se identifique sin más al recurso a la autoevidencia de premisas. Como hemos enfatizado, las convicciones intuitivas deberían ser en realidad puntos de referencia provisionales, susceptibles de revisión a la luz de la totalidad de la compleja construcción teórica, cuya justificación consistiría más bien en el apoyo recíproco de sus aspectos constitutivos:

“Una concepción de justicia no puede ser deducida de premisas autoevidentes o de condiciones sobre principios; por el contrario, su justificación es cuestión del mutuo apoyo de muchas consideraciones y de que todo se ajuste conjuntamente en una visión coherente”⁹³

Ackerman, como ya lo mencioné, hace un contraste entre el equilibrio reflexivo y el diálogo filosófico del cual él se vale para justificar la neutralidad. Según Ackerman, Rawls construye su teoría a partir de opiniones comunes en la clase media americana, tales como el odio al racismo, la fascinación por la libertad de expresión y el amor libre. Por ésta razón no puede sustraerse posteriormente a la crítica de que se está apoyando en intuiciones contaminadas de estructuras injustas.

En lugar de dar por sentada la legitimidad de ciertos derechos, Ackerman sometería toda convicción a criticismo racional: antes de que pueda ser válido, un juicio debe sobrevivir al diálogo neutro. Sólo éste asegura que “nuestros más fuertes sentimientos no son meramente el sedimento de formas oscuras de adoctrinamiento social.”⁹⁴

⁹³ Rawls, A.T.J. p.21. (T.J. p.39.)

⁹⁴ Ackerman, S.J.L.S. p. 354.

Así, en lugar de convencernos de la incuestionabilidad de ciertas intuiciones, Ackerman quiere invitarnos a someterlas al diálogo. Para hacerlo, intenta mostrarnos que es justamente a partir de nuestro modo de ver las cosas que el diálogo liberal nos parecerá la mejor manera de resolver el conflicto: “nuestro diálogo * no concluirá conmigo atragantándolo a usted con mis propias palabras, sino más bien con usted mismo reconociendo que el mundo, como usted lo entiende, hace del diálogo neutro el más sensato modo de regular el conflicto de poder”.⁹⁵

“Mi libro no afirma la rectitud ‘auto evidente’ de la neutralidad, sino que, más bien, presenta una serie de argumentos en defensa de la auto-restricción discursiva”.⁹⁶

Más atrás resumimos los argumentos que Ackerman presenta en defensa de la neutralidad. Sostuvimos que, pese a la amplitud de la neutralidad, éstos no provienen de direcciones tan distintas como Ackerman cree, y sugerimos que para aceptar ésta restricción hay que estar de acuerdo, por lo menos, en que las personas son dignas de igual respeto, independientemente de su concepción del bien. Al fin y al cabo, qué es lo que exige el principio de neutralidad? Nos exige que discutamos unos con otros dentro de los límites del respeto por las ideas ajenas, de la tolerancia. En ésta medida la neutralidad es un constreñimiento amplio, capaz de abrazar muy diferentes concepciones del bien. Al mismo tiempo, sin embargo, ésta restricción es incompatible con perspectivas que no aceptan como punto de partida la autonomía e igualdad moral que la neutralidad presupone, tales como el autoritarismo, los diferentes modos de discriminación, e incluso concepciones alternativas al individualismo, que no consideran que la autonomía del individuo deba erigirse como único baluarte del orden social justo⁹⁷.

De allí que no resulte extraño que el argumento de Ackerman para mostrar la consistencia del autoritarismo con la neutralidad no sea convincente, lo que estrecha el ámbito de la neutralidad a puntos de vista mucho menos incompatibles entre sí, tales como el del escéptico moderado que, en ausencia de la verdad absoluta opta por la tolerancia, y el de quienes están convencidos, por diversas razones, de la importancia de la autonomía moral.

Y no son precisamente ellos los que podrían aceptar en principio la idea rawlsiana de justicia como imparcialidad? ¿No es el papel del velo de ignorancia, al igual que el del principio de la neutralidad, el de situar a las personas en una posición inicial de igualdad, de modo que se parta de un tratamiento imparcial de las diferentes concepciones del bien?

Lo que sale a relucir con ésto no es sólo la semejanza entre imparcialidad y neutralidad, sino el hecho de que la necesidad de un consenso mínimo se oculta en los argumentos filosóficos de Ackerman a favor de la neutralidad: nadie aceptaría

* Ackerman está hablando del diálogo filosófico, no del político.

⁹⁵ Ackerman, S.J.L.S.P 357, p. 357.

⁹⁶ Ackerman, W.N.A.N. p.387.

⁹⁷ Ver la crítica de Brian Barber a Ackerman al final de éste capítulo.

someterse a tal principio si no compartiera las mismas convicciones que sirven de base a la idea de justicia como imparcialidad.⁹⁸

En realidad ésto era de esperarse, pues en el fondo ambos autores intentan justificar sus teorías enfatizando la amplitud de las premisas. Ackerman lo hace persuadiéndonos de que, cualquiera que sea nuestra concepción del bien, ésta resulta consecuente con la neutralidad. Rawls lo hace insistiendo en que las convicciones en apoyo de su concepción de justicia como imparcialidad son ampliamente compartidas, es decir, son compatibles con diferentes concepciones del bien.

Sugiero con ello que el contraste hecho por Ackerman entre un diálogo filosófico cuyo objeto es el de llevar al otro a ver que desde su propia manera de ver el mundo la neutralidad resulta razonable, y un discurso cuyo objeto es atragantar al otro con las intuiciones que para uno son autoevidentes, es otro autoengaño de Ackerman, al menos en lo concerniente a la justificación de neutralidad e imparcialidad.

Por lo demás, ambos filósofos parecen suponer, antes que derivar de las premisas, la importancia de las libertades individuales dentro de los límites de la igualdad. Así que en este aspecto tampoco sería legítima la comparación de Ackerman entre su teoría y la de Rawls, que daría por sentado "nuestro odio al racismo y la pobreza, nuestra inclinación por la libertad y la democracia"⁹⁹, en lugar de someter éstas 'intuiciones' al cuestionamiento del diálogo.

Es verdad que Rawls intenta constantemente convencernos de la importancia de ciertas libertades que él considera fundamentales, y que puede llegar a su primer principio sólo una vez que ha estipulado la preferencia de los participantes por el bien primario de la libertad. Ya hemos dicho que la crítica de Ackerman es acertada en éste nivel de estipulaciones específicas. Sin embargo, tampoco en el caso del diálogo podemos decir que las libertades sean una conclusión, pues éstas están presupuestas en las premisas del diálogo. Yo intenté mostrar anteriormente que al presuponer el igual valor moral¹⁰⁰ de las concepciones del bien, se incluye de antemano la aceptación de todas las libertades dentro de los límites de la igualdad.

Esto significa que el principio de la neutralidad implica una distinción moral previa entre maneras de ver el mundo, punto en el que también he insistido anteriormente. Algo análogo sucede con las condiciones de la posición original en tanto satisfacen las exigencias de la imparcialidad. Rawls es consciente de ésto e insiste en éste punto cuando dice que la posición original no es éticamente neutra sino que incluye

⁹⁸ Más aún, en contra de sus intenciones, la formulación ackermaniana 'yo soy al menos tan bueno como usted' incluye una igualdad formal de contenido, mucho más fuerte que el mero tratamiento equitativo entre participantes del acuerdo rawlsiano, en tanto personas morales. En éste caso la igualdad moral es formal, ya que no se entra a juzgar el valor moral de las diferentes concepciones del bien.

⁹⁹ Ackerman, S.J.L.S. p. 353.

¹⁰⁰ Mientras la afirmación 'yo soy al menos tan bueno como usted' implica la igual valoración de los distintos sistemas de fines, la imparcialidad de Rawls simplemente supone que las personas son dignas de igual consideración en tanto personas morales, sin que esto implique la asunción del igual valor de los diferentes sistemas de fines. (Ver Rawls, A.T.J. p.p.19. y 329 (T.J. p.p.37 y 369). Ackerman tampoco se proponía valorarlos, y por ello el punto de partida del diálogo en la afirmación citada contradice su intención inicial de dejar de lado discusiones últimas en torno al valor de las concepciones del bien.(ver acápite 2.2.3.)

elementos morales, sólo que éstos no forman parte de la motivación mutuamente desinteresada de los participantes en el acuerdo. Ackerman, por el contrario, ve erradamente la neutralidad como un punto de convergencia entre modos de ver el mundo tan incompatibles moralmente entre sí como lo son el del nazi y el del judío.

Además del problema de la caracterización nos referimos al comenzar éste capítulo a las críticas de Ackerman al atomismo y a la abstracción de la posición original. Al trascender la situación social en aspectos fundamentales, el contrato pierde para Ackerman su carácter de inteligibilidad. Puesto que no podemos imaginarnos como seres independientes de nuestros propios intereses y de la sociedad que nos determina, todo intento de adoptar el punto de vista de la posición original fracasa y permite que se cuele la arbitrariedad. El razonamiento hipotético termina reducido a la proyección de los propios prejuicios, así que es imposible valerse de éste para llegar a un acuerdo en torno a principios de justicia o para defender la legitimidad de una estructura de poder.

En lugar de recurrir a una situación ficticia, en lugar de partir de un individuo despojado de sus determinaciones sociales, Ackerman quiere partir de la situación real en la cual se engendra una discusión en torno a la legitimidad entre individuos conscientes de sus propias metas. De esta manera Ackerman quiere mostrar cómo se gana el sentido de la individualidad, no independientemente de la sociedad, sino en interacción con ella: "la sustancia de los derechos individuales es construida a través del diálogo social"¹⁰¹

Ackerman está convencido de que el diálogo neutro proporciona un criterio interpersonalmente inteligible para juzgar relaciones de poder, ya que al no abstraer nuestra situación social e identidad podemos hablar sin terminar enfrascados en una discusión sin fin acerca de cuál de nosotros haya logrado separarse de su propia situación y haya ascendido a un punto de vista privilegiado para dar la última palabra en torno a cuestiones de justicia social.

Este contraste hecho por Ackerman con el objeto de distanciarse del contractualismo de Rawls resulta bastante sorprendente cuando, al exponer su teoría liberal, Ackerman empieza con una teoría ideal recurriendo a la historia imaginaria de la llegada a un nuevo mundo. ¿No se realiza el diálogo propuesto por Ackerman en una situación tan ficticia y abstracta como la de la posición original?

Ackerman se defiende con la siguiente afirmación:

"Hay solamente un modelo de conflicto de poder que es de interés para mí, y ése es el modelo que más exactamente describe el mundo en el cual vivimos realmente. Pero una descripción aguda de nuestro mundo y sus posibilidades de transformación política es una empresa notoriamente difícil y controvertible. Como consecuencia, mi libro comienza con un esfuerzo por describir un mundo posible en el cual los ciudadanos fueran completamente exitosos en mediar su conflicto de poder con el diálogo.

¹⁰¹ Ackerman, S.J.L.S. p. 317.

Haciendo éste salto utópico, yo esperaba evitar una perplejidad familiar. Libres de los conflictos de la vida real, es muy fácil soñar con un mundo radicalmente diferente a cualquier lugar que cualquier creatura terrestre podría habitar.

La 'posición original' de Rawls sirve como el más reciente en una serie interminable de países imposibles. Proponiendo el modelo del conflicto de poder que sirva como marco de un análisis sistemático, yo esperaba evitar tales fantasías escapistas. En lugar de invitar a mi lector a emitir juicios de sus conflictos mundanos pretendiendo la sabiduría de una habitante extraterrestre en algún lugar translunar, mi propósito fue invitar a los lectores a confrontar algunos problemas terrestres familiares sin la ayuda de una evasión familiar. Muy frecuentemente, discusiones de principios básicos terminan empantanadas en las dificultades prácticas implicadas en políticas de implementación en un mundo complejo e incierto. Mientras éstas discusiones pragmáticas son de gran importancia, no es menos importante ganar tanta claridad como podamos acerca de los últimos ideales que deberían gobernar la fuerza compleja del estadista liberal"¹⁰²

También esta defensa de Ackerman es sorprendente. ¿No es él justamente quien habla de 'lugares translunares' y de 'países imposibles'? ¿Son acaso sus razones para dar un salto utópico' tan diferentes de las de Rawls?

Veamos lo que dice Rawls acerca de la importancia de la teoría ideal:

"En general, examino solamente principios de justicia que regularían una sociedad bien ordenada.... Considero primeramente lo que llamo una teoría de la obediencia total como opuesta a la de la obediencia parcial. (&25,39) Esta última estudia los principios que gobiernan la manera de tratar la injusticia..... Es obvio que los problemas de la teoría de la obediencia parcial son los más apremiantes..... Al menos asumiré que no hay otro camino para obtener un entendimiento más profundo, y que la naturaleza y fines de una sociedad perfectamente justa son la parte fundamental de una teoría de la justicia"¹⁰³

Como vemos, hay un paralelismo en la visión que Ackerman y Rawls tienen de la reflexión sobre los problemas de justicia. Por razones semejantes ambos se concentran en la teoría ideal, admitiendo al mismo tiempo que el sentido de ésta es el de servir de orientación para los problemas reales. Ackerman habla de los problemas de segundo y tercer orden. Rawls habla de la teoría de la obediencia parcial. El "país imposible" de Rawls es el de la sociedad regida estrictamente por principios que han sido objeto de acuerdo entre personas racionales y libres en una situación de igualdad. El "país imposible" de Ackerman es el mundo social que se va creando cuando no existen dificultades de implementación de los resultados del diálogo restringido por el principio de igualdad moral dentro de los límites del respeto mutuo¹⁰⁴.

¹⁰² Ackerman, S.J.L.S. p. 377.

¹⁰³ Rawls, A.T.J. p.8. (T.J. p.25.)

¹⁰⁴ Ackerman considera que hay una diferencia fundamental entre su ficción y la sociedad bien ordenada de Rawls. Ackerman insiste en que el diálogo no promete terminar con el desacuerdo y las ambigüedades ni promete "un paraíso

Tanto el acuerdo llevado a cabo bajo el velo de ignorancia como el diálogo neutro realizado bajo perfecta tecnología de justicia son vistos por Rawls y por Ackerman respectivamente como situaciones que dan origen a disposiciones sociales justas. De ésta manera ambos intentan mostrar que el liberalismo no es insolvente ni autocontradictorio sino que produce resultados normativos que ordenan la sociedad al mismo tiempo que garantizan el ejercicio de la autonomía individual.

En ambos casos nos encontramos frente a un compromiso estricto con un proceso de decisión justo: ni los participantes en la posición original, situados bajo el velo de ignorancia, ni los hablantes cuyas propuestas y argumentaciones están sometidas a la estricta vigilancia de la comandante que garantiza el cumplimiento de los principios dialógicos, tienen la posibilidad de una salida ilegítima al conflicto.

Con matices importantes, en ambos casos la liberación de las diferencias acumuladas en el mundo del poder da origen a una distribución igualitaria de recursos.

¿Cuál es entonces la diferencia entre las dos utopías defendidas?

Recordemos algunas de las anotaciones que hicimos al empezar con la exposición de la propuesta de Ackerman, con el objeto de ver cómo diferencia él su punto de partida del punto de partida de Rawls.

Ackerman considera que a pesar de las condiciones ideales de su historia espacial, cuyo sentido ya hemos explicado, su ficción permanece fiel a la realidad en tres aspectos fundamentales:

“Primero, el problema espacial no abole el hecho de la escasez relativa; los descubridores del nuevo mundo no pueden escapar al conflicto de poder más que los residentes de un mundo viejo... Segundo, no le exijo enmascarar ése sentido de la identidad con un velo de ignorancia que lo prive a usted de todo conocimiento de su situación personal. En lugar de encubrirse a sí mismo, usted está invitado a confrontar el problema de la justicia con tanto autocomprensión como usted posee. La única capacidad especial que yo necesito de usted es la habilidad para determinar si su conversación se conforma con los constreñimientos impuestos por los tres principios. Tercero, el problema no requiere que usted piense su situación social como diferente de aquella con la que usted está familiarizado”¹⁰⁵

De éstos tres aspectos realistas sólo la escasez moderada está incluida en el modelo rawlsiano como una de las ‘circunstancias de justicia’. Los otros dos, por el contrario, se oponen radicalmente a la perspectiva de la posición original.

de unión social idílica”. La equidad no dominada no garantiza la felicidad, sino el derecho de cada individuo a la autodeterminación: aunque usted disfrute de tanto bienestar material como los otros, éste puede ser insuficiente para realizar sus objetivos, aunque usted goce del derecho a la diversidad genética no dominada usted puede estar insatisfecho con su dotación genética, etc. Es verdad que en la última parte de su libro, a la que hemos dedicado poquísima atención, Rawls expone la idea de que los principios de justicia elegidos en la posición original conducirían a una unión social de uniones sociales. Pero lo que Rawls quería con ésto era insistir en que la sociedad que asegure al individuo la autodeterminación, es decir, la libre elección de sus propios fines en circunstancias justas, será vista por él como un fin.

¹⁰⁵ Ackerman, S.J.L.S. p. 33.

Sin embargo, el tercer rasgo, aún cuando sea cierto para un diálogo llevado a cabo en condiciones reales, no parece satisfacerse en la historia ficticia de la llegada a un nuevo mundo. El segundo rasgo tampoco, pues la noción de identidad incluye la pertenencia a una 'comunidad terrestre' de la cual es alejado el individuo. A mi modo de ver, ésto abre una brecha entre el diálogo real, con el cual Ackerman contrasta constantemente su teoría con la de Rawls, y el diálogo ficticio de la nave espacial, que finalmente tiene un carácter abstracto que hace desembocar su teoría en la misma implausibilidad práctica que la rawlsiana.

Al arribar a un nuevo mundo, los pasajeros de la nave espacial dejan atrás las condiciones sociales terrestres. Así, al pedirnos que nos imaginemos como tales pasajeros, Ackerman nos está pidiendo que hagamos abstracción de las condiciones reales en las cuales nos encontramos inmersos. Esto no representa un problema para Ackerman. En primer lugar, porque su crítica al carácter abstracto de la posición original apunta al hecho de la ininteligibilidad del experimento hipotético, que sería corregida por su ficción en la medida en que ésta nos permite enfrentar el conflicto sin dejar de lado nuestra propia identidad, pues de éste modo se puede discutir siguiendo argumentaciones comprensibles para todos, y no se cae en la arbitrariedad de los fallidos intentos de adopción de perspectivas inasibles. Y en segundo lugar, porque él va complicando su historia para hacerla cada vez más semejante a las condiciones de nuestro mundo, de modo que el diálogo no termina en la nave espacial, sino continúa en el nuevo mundo cuando en éste ya se han introducido las complicaciones temporales originadas por la convivencia de diferentes generaciones, y tiene capacidad de resolución en mundos de segundo y tercer orden.

Me propongo a continuación mostrar que la propuesta de Ackerman ni está libre de arbitrariedad, ni es útil para tratar los conflictos reales de poder.

La llegada al nuevo mundo comienza, como ya lo mencioné, con la abstracción de las condiciones sociales reales existentes. A diferencia de lo que piensa Ackerman, ésto hace que su punto de partida, al igual que el del contractualismo, sea una situación pre-social: los viajeros ya no son habitantes de un mundo social previamente constituido, sino que son futuros habitantes de un mundo social que está por hacerse. En éste sentido no pertenecen a una sociedad, sino que intentan construirla, partiendo del conocimiento de las determinaciones concretas de sus diversas identidades que han sido abstraídas de su origen.

El diálogo neutro impide que reclamemos maná basados en la pretensión de nuestra propia superioridad o de la superioridad de nuestros fines. Y puesto que nadie puede exigir ventajas sobre los otros argumentando superioridad, se opta por una distribución igualitaria del maná.

Si fuéramos identidades vacías que comienzan de cero, ésta distribución sería sin duda la más justa. ¿Pero podemos decir que es la más justa para comenzar cuando nuestras identidades están determinadas por circunstancias previas, así es-

tas sean claramente injustas? ¿Podemos sostener que es justo que unos se vean obligados a sacrificar todas sus expectativas mientras otros realizan sus objetivos ampliamente?¹⁰⁶

La respuesta de Ackerman es clara: el diálogo no produce resultados neutros, sino que se rige por la neutralidad. Cualquier distribución resultará frustrante para alguien dada la escasez de recursos. Cada cual debe usar su cuota equitativa de maná de la manera que encuentre más apropiada. Cada uno debe y *puede decidir* cuál es la mejor manera de gastar el maná.¹⁰⁷

La situación ideada por Ackerman no sólo se aleja radicalmente de las circunstancias reales del conflicto de poder, sino que distorsiona el hecho de que nuestras creencias y fines han sido determinados por éstas y no son primariamente producto de la propia elección. Ackerman trata de éste modo los distintos fines como si fueran y hubieran sido producto de una elección caprichosa y por lo tanto desechables si la distribución acordada en la nueva situación así lo exigiese. Más aún, Ackerman comienza su historia pasando por alto lo que él quería enfatizar, a saber, que la pertenencia a una sociedad forma parte de la noción de la propia identidad. ¿Puede Ackerman obtener resultados válidos para situaciones reales a partir de ésta distorsión con la que comienza su teoría?

Ackerman mismo admite que la discusión inicial en torno al maná distorsiona la conversación política real, pues nosotros nos encontramos desde el momento de nuestro nacimiento al interior de estructuras sociales que determinan nuestra identidad. La segunda parte de su libro intenta corregir ésta distorsión. Sin embargo, cuando nos detenemos a ver cómo tiene en cuenta Ackerman el carácter social de nuestra identidad, vemos que no lo hace volviendo hacia atrás, hacia la situación terrestre, sino yendo hacia adelante, hacia las futuras generaciones del nuevo mundo.

La corrección no consiste, pues, en que empecemos a dialogar con otros desde nuestra situación *real* para ganar conciencia, a partir de un enfrentamiento social, de las esferas de los propios derechos. Más bien consiste en que la confrontación *ideal*, que parte de la abstracción de la situación real, se extienda a nuevos ámbitos del conflicto de poder, como son el de la dotación genética, la educación, las libertades y la herencia, que condicionan la formación de la identidad y ejercicio de la autonomía individual:

“El conflicto de poder difícilmente comienza cuando nosotros nos confrontamos unos con otros, como adultos, a causa de la escasez del bienestar material. Más bien, mi posición en la estructura de poder comienza a ser definida en una etapa mucho más temprana, cuando mis padres toman decisiones que afectan el curso de mi futuro. Una teoría completa del conflicto de poder, entonces, debe comenzar por el comienzo”¹⁰⁸

¹⁰⁶ El contraste entre un asceta que bajo una distribución estrictamente igualitaria obtendría más copos de maná que los que necesita para realizarse y el maniaco que se encontraría insatisfecho con tal distribución sugieren que ésto sería así.

¹⁰⁷ Una respuesta parecida dá Rawls aludiendo a la responsabilidad de las personas libres.

¹⁰⁸ Ackerman, T.J.R. p. 107.

Así, pues, la insistencia de Ackerman en el carácter social de nuestra identidad apunta en una dirección muy distinta de la que había sugerido al compararse con Rawls: conservar nuestra identidad cuando estamos separados de la situación que la condiciona no parece un punto de partida menos abstracto que el de Rawls, quien nos pide ignorar nuestra identidad y situación social, pero al menos nos deja saber que estamos ya inmersos en una situación, cualquiera que sea, que ha determinado previamente nuestras expectativas, e intereses.

Como hemos visto hasta ahora, la teoría ideal de Ackerman no solamente se basa en el supuesto de una perfecta tecnología de justicia, con el cual Ackerman quiere abordar cuestiones sustantivas sin quedar enfrascado en cuestiones de implementación, que a su modo de ver son la manera más familiar de evadir la cuestión de la legitimidad. También presupone un momento fundante que hace que el primer diálogo ideado por Ackerman sea un diálogo presocial. Este momento inicial combinado con el papel de la comandante nos obliga adicionalmente a tomar en serio la cuestión de la legitimidad, sin la posibilidad de evasión que proporciona el uso de la fuerza en circunstancias de corrupción del poder.

¿No podría ser más bien que ésta manera abstracta de considerar los problemas proporcione la mejor oportunidad de evadirlos?

Esta es la impresión que puede causar la lectura de los capítulos que llevan a concluir que la equidad dominada sea la solución distributiva justa.

Pareciera, por ejemplo, que el uso de la perfecta tecnología le proporcionara a la comandante una fácil manera de resolver los conflictos. Intentando ser breve no me he detenido mucho en el papel que la perfecta tecnología juega en la solución ideal de los conflictos, pero un ejemplo de ello es el del transmisor que garantiza a cada cual la posibilidad de asociarse, sin costos, con cualquier otro individuo.

Sin embargo, una vez que ésta asunción ideal nos ha llevado al conjunto de resultados sustantivos agrupados bajo el nombre de 'equidad no dominada', la teoría de segundo orden debe enfrentar los problemas, a la luz de éste ideal de estricta equidad, sin la ayuda de tal tecnología.

Las cuestiones políticas reales no están en manos de una comandante que tenga a su disposición computadores capaces de proporcionarle cualquier tipo de información¹⁰⁹ y de realizar cálculos de cualquier clase¹¹⁰, al igual que la posibilidad de implementar sin costos y sin dificultad los ideales liberales. Estos problemas están más bien en manos de un estadista que debe enfrentarse a los errores y limitaciones de su sabiduría práctica, y a los altos costos de la justicia.

En mi opinión la propuesta de Ackerman no es en realidad de gran utilidad práctica para el estadista. Con los resultados de la teoría ideal en mente, éste debe distinguir entre estructuras de poder explotadoras y legítimas, y posteriormente deci-

¹⁰⁹ Por ejemplo, los computadores de la nave predicen el uso que los miembros de generaciones futuras querrian hacer de los recursos naturales.

¹¹⁰ Por ejemplo, los computadores hacen sin dificultad cálculos interpersonales de utilidad.

dir, según su limitado entender, cuál sea la que más se acerca al ideal de equidad no dominada, o, en su defecto, al igual sacrificio de los derechos ideales liberales.

La primera dificultad que salta a la vista es la de que resultados obtenidos en circunstancias ideales podrían resultar inadecuados para juzgar la legitimidad de circunstancias reales: ¿Por qué un privilegiado que quiera tomar en serio la cuestión de la justicia social y que esté dispuesto a renunciar a privilegios tendría que aceptar como *la* solución justa una distribución material estrictamente igualitaria cuando ésta implica enormes sacrificios de su parte para que otros obtengan una cantidad de maná que sobrepasa ampliamente sus expectativas? ¿No sería ésto hacerle cargar con el peso de la injusticia de la situación previa como si él hubiera sido *totalmente* responsable de ella? ¿Cómo puede defenderse en términos neutros semejante distribución? No implica ella un juicio de valor acerca de la bondad intrínseca de los planes menos costosos, o acerca de la maldad intrínseca de los privilegiados?

¿Por qué no interviene en la distribución ackermaniana la consideración de que las creencias y objetivos individuales no sean producto del mero capricho sino que están determinados por las circunstancias?

Por otra parte, a la hora de la verdad, como Ackerman mismo lo reconoce, los resultados de la teoría ideal proporcionan un parámetro de discriminación entre estructuras explotadoras y legítimas solamente en casos muy obvios. Los casos complejos del mundo del poder, que son los que debe enfrentar el estadista, son siempre discutibles. Esto crea una brecha entre el ideal y la realidad, más ancha de lo que Ackerman imagina.

En un mundo sin perfecta tecnología de justicia en el cual exista un compromiso con la neutralidad, el abismo entre estricta equidad y equidad discutible desembocará en la tremenda ambigüedad en la determinación de la legitimidad, en el carácter controvertible de toda decisión política. El estadista quedará abandonado en la escisión entre el ideal y la realidad, lo que traerá como consecuencia, no el acuerdo político, no la solución al conflicto, sino su agudizamiento: difícilmente puede reconocerse la ilegitimidad de un ejercicio de poder cuando la frontera entre lo legítimo y lo ilegítimo ha quedado sumida en la niebla de las limitaciones de un saber práctico que intenta infructuosamente enfrentar las complejidades de la realidad humana desde la simplicidad de lo ideal. ¿Cómo valerse de una distribución que se obtuvo a la luz de circunstancias de perfecta tecnología, en circunstancias de tecnología imperfecta? ¿Cómo usar resultados obtenidos en un mundo en el que no existían las dificultades del saber práctico en un mundo en el que sí existen? ¿Cómo aplicar una distribución válida para un mundo en el que no había problemas de implementación, en un mundo en donde su implementación es un problema real?

Así, pues, a pesar de la introducción de complicaciones adicionales para ir haciendo la situación ficticia semejante a la realidad, la ficción de Ackerman desemboca efectivamente en una implausibilidad práctica mayor que la de la teoría de Rawls.

Aún nos falta por ver, sin embargo, cómo la teoría de Ackerman no está libre de la arbitrariedad que, en su opinión, surgía en la teoría de Rawls a causa de la inteligibilidad del experimento hipotético. Aún cuando fuera más fácil para nosotros imaginar que somos protagonistas de la historia de la llegada al nuevo mundo, que adoptar el punto de vista de la posición original, ésto no sería decisivo para desterrar toda arbitrariedad de la teoría de Ackerman. Por otra parte, a diferencia de lo que cree Ackerman, una confrontación dialógica real sería también vulnerable a la arbitrariedad a pesar de su carácter intersubjetivo.

He intentado mostrar más atrás¹¹¹ que el principio de la neutralidad no es otra cosa que una estipulación expresa de la igualdad y autonomía moral. Y si una estructura de poder es legítima cuando es compatible con la neutralidad, entonces la legitimidad se define como el igual derecho de cada individuo a la autodeterminación. En tanto éste derecho incluya libertades, educación liberal y diversidad genética no dominada, éstos más que resultados son presuposiciones de la teoría de Ackerman. Lo cual significa que, como en el caso de Rawls, la teoría de Ackerman presupone lo que quiere probar.

Sin embargo Ackerman había insistido al criticar el intuicionismo de Rawls, en que su teoría no se basaba en ningún derecho ni en la autoevidencia de ninguna convicción, y en que más bien toda convicción debía someterse al diálogo: “es éste diálogo y no ningún derecho el que sirve de regulación de nuestra vida juntos”¹¹² De lo que Ackerman no se da cuenta es de que su supuesto diálogo se basa en la autoevidencia de un derecho que incluye los que él iba a someter al criticismo racional de su método dialógico.

También he intentado mostrar que la derivación de la equidad material y de la herencia material inicial equitativa no esté libre de ambigüedad. En realidad no sé si podemos decir, como lo sugerí anteriormente, que haya varias reglas para distribuir recursos materiales que resulten compatibles con la neutralidad, o si más bien haya que decir que ninguna de ellas sea neutra. En éste último caso el liberalismo de Ackerman sería insolvente. Al fin y al cabo si usted y yo tenemos igual cantidad de recursos materiales pero sus planes son más costosos que los míos, usted puede cuestionar la legitimidad de la distribución bajo el argumento de que su concepción del bien sea al menos tan buena como la mía y por lo tanto usted debería poder realizarla al menos tanto como yo la mía. Pero si yo recibo una cantidad menor que usted, también yo puedo protestar diciendo que si yo soy al menos tan bueno como usted, independientemente de mis propios objetivos, yo debería tener derecho al menos a tanto bienestar como usted.

De nuevo en el caso de la herencia el problema radica en la interpretación de ‘equidad’. ¿Por qué del derecho a comenzar la vida en igualdad de condiciones materiales se pasa al derecho a heredar una cantidad de recursos no menor que la de

¹¹¹ Ver acápite 2.2.5.3. Discusión en torno a la Equidad no dominada.

¹¹² Ackerman, S.J.L.S. p. 342.

los antecesores e igual a la que reciben mis contemporáneos aún cuando ésto no garantice el derecho a comenzar la vida en condiciones estrictamente equitativas?

¿Y si debido a los diferentes usos que cada cual va haciendo de los recursos materiales obtenidos no es posible garantizar una igualdad continuada de condiciones materiales, cómo interpretar 'equidad' en el caso de la distribución material y de la herencia?

En el caso de la teoría de segundo orden, como lo hemos visto, la interpretación de 'equidad' se vuelve mucho más problemática.

Hasta el momento he insistido demasiado en las conclusiones normativas del diálogo de Ackerman, lo que parece contradecir su intento de solucionar conflictos por medio de un diálogo siempre abierto. Mi manera de referirme a la teoría de segundo orden sugiere, no la movilidad del diálogo, sino la rigidez de unos ideales inaplicables en la complejidad de la vida humana. ¿Cómo reconciliar la insistencia de Ackerman en el diálogo con su confianza en el carácter orientador de los derechos ideales de equidad no dominada?

Más atrás afirmé que en realidad la teoría de Ackerman no es una teoría dialógica como el cree.¹¹³ La teoría de segundo orden parece confirmarlo, ya que para que el estadista elija una distribución de recursos materiales y sociales de una manera consecuente con la neutralidad no tiene que acudir a una confrontación dialógica real con sus conciudadanos. Si los resultados compatibles con la neutralidad ya han sido decididos por la teoría ideal, basta con que él haga el mejor intento de acercarse a ellos al tiempo que enfrenta el problema de los costos de cualquier política que escoja para lograr su objetivo.

Sin embargo, para Ackerman el diálogo juega un papel determinante que sale muy bien a relucir en estas líneas:

"El derecho a un diálogo neutro no puede nunca ser capturado por una lista sustantiva de resultados; él puede sólo ser asegurado por una práctica viviente en la cual usted responde a mis cuestiones y yo a las suyas. Predeciblemente el ideal de equidad no dominada permanecerá distante; la necesidad de un sacrificio desigual debe algunas veces ser concedida, pero en tanto el diálogo continúe, el estado liberal permanece como una realidad viviente."¹¹⁴

Podríamos decir que hay una cierta manera de considerar la teoría de Ackerman como una teoría de carácter dialógico: las estructuras de poder legítimas serían aquellas que resultarían de un diálogo restringido por el principio de la neutralidad, y por ésta razón, aquellas que podrían ser defendidas argumentando dentro de los límites impuestos por el principio de neutralidad.

Esta fórmula es en realidad de poca ayuda en la resolución de los conflictos del mundo real del poder. Veamos por qué.

¹¹³ Ver acápite 2.2.5.3. Discusión en torno a la Equidad no dominada.

¹¹⁴ Ackerman, S.J.L.S. p. 342.

Como Ackerman ha mostrado, en condiciones de estricta justicia,¹¹⁵ usted podría defender la legitimidad de su ejercicio de poder argumentando en términos consistentes con la neutralidad siempre que alguien le hiciera un reclamo. El compromiso con el diálogo neutro haría que el otro, a pesar de su descontento, tuviera que aceptar sus razones, de modo que los vínculos dialógicos redundarían en la armonía de la sociedad. Este sería, por supuesto, un diálogo ideal, y su fuerza resolutoria es en realidad un espejismo, pues la legitimidad no es problema en un mundo legítimo.

En condiciones de justicia imperfecta,¹¹⁶ que serían las de la teoría de segundo orden, la fuerza resolutoria del diálogo sería poca: usted difícilmente puede aceptar las razones que otro le dé para defender su poder cuando usted tiene razones igualmente legítimas para ejercerlo. Usted difícilmente puede aceptar una estructura de poder problemática a la luz de la neutralidad. Si la comunidad consiste en el vínculo dialógico de unos con otros, tenemos que decir que tal comunidad no existe si no existe la perfecta tecnología, pues sin ella la fuerza vinculante de un único resultado válido a la luz de los constreñimientos dialógicos cede el paso a la fuerza dispersante de los diversos resultados controvertibles.

De poco le sirve al estadista definir la legitimidad de una política de acción intentando ver si podría defenderse con un diálogo restringido por la neutralidad: cualquier política que sólo logre un acercamiento dudoso al ideal, será una política dudosamente sustentable en términos neutros.

Por otra parte, un gobierno nunca está exento de la corrupción del poder. Los mecanismos de la democracia constitucional enumerados por Ackerman como aquellos que evitan el riesgo de tiranía son siempre imperfectos. ¿Por qué entonces aceptar la política de un gobierno cuya buena fe nunca está fuera de duda, cuando estamos inconformes con ella?

Esto nos remite a circunstancias definitivamente más reales: a un mundo en el que se mezclan circunstancias de segundo y tercer orden. A un mundo de injusticia.

Benjamin Barber¹¹⁷ considera que el diálogo es “inútil en las regiones mundanas y ambiguas” en donde ocurren los conflictos. Allí en donde ambas partes tienen la razón. En donde las elecciones tienen muchas veces el carácter de “mal contra mal, costos impensables contra consecuencias desafortunadas”.¹¹⁸

Además ¿qué papel podría desempeñar el diálogo en la confrontación real cuando usted no puede esperar que el otro quiera dialogar con usted en lugar de callarlo

¹¹⁵ Ilamemos así a las condiciones de perfecta tecnología y estricto compromiso con el diálogo.

¹¹⁶ Ilamemos así a las condiciones de imperfecta tecnología y estricto compromiso con el diálogo.

¹¹⁷ Ver Barber, U.C.A.P.W.N.O. p.p. 331,342. Una de las críticas que Barber hace a Ackerman es la de que permanece tan remoto del mundo real como sus adversarios, (el contractualismo y el utilitarismo) y cae en el mismo formalismo y abstracción de que los acusa.

¹¹⁸ Barber, U.C.A.P.W.N.O. p.p. 342 y 344. Barber critica la manera como Ackerman concibe el carácter problemático de las decisiones humanas. El problema no es el de la ausencia de índices para clasificar y comparar valores como la libertad, la seguridad, la igual dignidad, el problema no es el de la ausencia de una perfecta tecnología de justicia, sino el de la ausencia de criterios para elegir entre males en competencia: “Debemos permitir que el feto sea asesinado para que la mujer ejerza el derecho a controlar su cuerpo? Ni el aborto ni el derecho a la vida están libres de consecuencias intolerables. ¿Cuál es la decisión justa?” (p. 344)

por la fuerza, para defender un poder cuya legitimidad usted cuestiona? ¿Y en caso de que éste aceptara dialogar, cómo podría usted estar seguro de que no está usando el diálogo como un instrumento más de dominación?

En efecto, el diálogo no es ni mucho menos un procedimiento neutro para resolver conflictos de poder: en el diálogo vence el que puede dar una razón que parezca compatible con la neutralidad aunque no lo sea.¹¹⁹ El diálogo es el procedimiento en el cual la elocuencia despliega su tiranía¹²⁰.

Por otra parte, si atendemos cuidadosamente el tipo de diálogo del que hemos estado hablando todo el tiempo, veremos que es uno que no busca cohesión, sino que fragmenta la comunidad en esferas de poder individuales definidas. Barber se refiere al "efecto polarizante que el lenguaje del cálculo de intereses puede tener en las relaciones políticas."¹²¹ Como Ackerman mismo lo dice¹²², la conversación política comienza con dos diciendo: "yo quiero". Barber cuestiona la pretensión de Ackerman de que semejante conversación pueda conducir a comunidad alguna: ¿por qué hablar de política como distribución de bienes, como 'división', y no como 'hacer cosas juntos'? ¿Por qué, en lugar de mirar hacia el individuo, de partir de poder contra poder e interés contra interés, no mirar más bien hacia la comunidad? Si el individuo es en tanto pertenece a la comunidad, no irá en su interés lo que vaya en interés de la comunidad?¹²³

Nos enfrentamos aquí a una concepción totalmente diferente de lo que es la relación entre individuo y comunidad, una concepción que traza los límites del punto de vista de Ackerman, tanto como del de Rawls.

A pesar de la insistencia en el carácter social del individuo, la teoría de Ackerman no aclara en qué consista ésta interrelación más de lo que lo hace Rawls. La crítica de Ackerman a las premisas atomistas de Rawls, así como su insistencia en la relación verdadera entre individuo y comunidad que podía construirse a través del diálogo neutro, y en la necesidad de afirmar el individualismo sin negar la dependencia de otros, no iban dirigidas más que en apariencia, al punto de partida claramente individualista de la teoría de Rawls.

Ackerman tiene en cuenta el hecho de que nuestra identidad es determinada incluso con anterioridad a nuestro nacimiento por circunstancias naturales, como la dotación genética, y sociales, como la educación, las relaciones con otros, y la herencia, solamente para intentar matizar éste tipo de "interferencias" con disposiciones que fomentan el ejercicio de la autonomía individual en la medida de lo posible. A esto se refiere cuando dice que tenemos que afirmar el individualismo sin negar

¹¹⁹ Barber, U.C.A.P.W.N.O. p.p.336-339. Escena 4. Barber escribe un diálogo en el cual sale a relucir cómo siempre es posible dar buenas razones para defender intereses privados. En éste caso se encuentran muy buenas razones para despedir a un empleado: la necesidad de combatir la inflación o de estimular la productividad, por ejemplo.

¹²⁰ Barber, U.C.A.W.N.O. p. 335.

¹²¹ Barber, U.C.A.W.N.O.p. 336.

¹²² Ackerman, W.N.A.N.p.347.

¹²³ Barber, U.C.A.W.N.O.p. 335.

nuestra dependencia social¹²⁴. Rawls no hace nada esencialmente diferente. Ambos parten de la idea de que una sociedad justa es aquella que fomenta en la medida de lo posible la autodeterminación del individuo. Centrando la atención en la garantía social de los derechos individuales, ellos quieren evitar formas opresivas de comunidad, aquellas en que los intereses de algunos están subordinados para que otros puedan realizar los suyos.

La posición de Barber nos abre otro aspecto de la relación entre individuo y comunidad no menos digno de tenerse en cuenta: si pertenecemos a una sociedad, entonces lo que vaya en interés de la comunidad también va en nuestro propio interés.

¹²⁴ *Nosotros debemos afirmar el individualismo sin negar nuestra dependencia de otros. Mientras afirmo mi dependencia de otros, yo no debo permitir a otros que me subordinen para lograr sus propios intereses egoístas. (Ackerman, S.J.L.S. p.346.)

3. RAWLS RESPONDE A SUS CRÍTICOS

La presentación de las críticas de Ackerman ha servido especialmente para enfatizar algunas de las dificultades principales de la teoría de la justicia de Rawls que ya habían sido expuestas en el primer capítulo.

Hemos intentado, por otra parte, mostrar en el capítulo anterior que la teoría de Ackerman adolece de dificultades de abstracción, arbitrariedad, y atomismo, semejantes a las de la teoría de Rawls, a pesar del intento de su autor de ofrecer una alternativa capaz de superarlas.

En éste capítulo nos ocuparemos brevemente de los énfasis, ajustes y desplazamientos en la teoría de Rawls en los años posteriores a la publicación de *Una Teoría de la Justicia*, en respuesta a las principales objeciones de críticos y que en ésta medida valdrán también como una respuesta a las objeciones de Ackerman.

Voy a seguir la tesis de Kukathas y Pettit,¹ quienes consideran que los artículos de Rawls inmediatamente posteriores a la publicación de *Una Teoría de la Justicia*^{*} revelan dos giros importantes.

Las conferencias Tanner sobre "Las libertades básicas y su prioridad"², "La estructura básica como objeto"³ y las lecciones Dewey sobre "El constructivismo kantiano en la teoría moral"⁴ se incluyen en el primer giro. Rawls ofrece en ellas réplicas a objeciones contextualizando la posición original. Para ello Rawls enfatiza y reinterpreta el papel del equilibrio reflexivo e insiste en la naturaleza kantiana de su filosofía.

¹Kukathas, Chandran y Pettit, Philip. *Rawls. A Theory of Justice and its Critics*. Polity Press. Blackwell. Oxford, 1990. p.p.118-154. De aquí en adelante citado como Kukathas- Pettit, R.T.J.C.

² Nos referimos a los artículos que sirvieron de base a su libro *Liberalismo Político*.

³ Rawls, John. "The Basic Liberties and its Priority" en: S. MacMurrin (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982 Vol. 3, 1-89. Me valdré de la traducción al castellano de Jorge Vigil Rubio "Sobre las Libertades". Ediciones Paidós Ibérica S.A., Mariano Cubi, 92- 08021 Barcelona, e Instituto de Ciencias de la Educación de la Universidad Autónoma de Barcelona. Barcelona, 1990. De aquí en adelante citado como Rawls, T.B.L.P.

⁴ Rawls, John. "The Basic Structure as Subject" en: A. Goldman y J. Kim (eds) *Values and Morals*. Boston: Reidel, 47-71.

⁵ Rawls, John. "Kantian Constructivism in Moral Theory", *The Journal of Philosophy*, Vol. 88, (1980) 515-72. Me valgo de la traducción al castellano de Miguel Angel Rodilla "El Constructivismo Kantiano en la Teoría Moral" en: *Justicia como Equidad. Materiales para una Teoría de la Justicia*. Ed. Tecnos S.A. Madrid, 1986. pp 137-186. De aquí en adelante citado como Rawls, C.K.T.M.

Al segundo giro pertenecen obras como “Unidad social y bienes primarios,”⁵ “Justicia como equidad: política, no metafísica,”⁶ “La idea de un consenso traslapado,”⁷ y “La prioridad de lo recto y las ideas de lo bueno.”⁸ En ellas Rawls centra su atención en el carácter político de su empresa filosófica y rechaza toda vinculación con doctrinas morales comprensivas.

3.1. La contextualización de la Posición Original

A lo largo del presente trabajo se ha puesto al descubierto el carácter altamente discutible de las estipulaciones explícitas y de las suposiciones que intervienen en la determinación de las condiciones de la posición original. El carácter abstracto y atomista de las premisas de la teoría, la intervención de convicciones y conocimientos asociados a una situación social determinada históricamente y su incompatibilidad con las pretensiones de universalidad e incondicionalidad, la presuposición de una determinada psicología así como de una cierta concepción del bien en detrimento de la imparcialidad, son algunas de las objeciones a las que Rawls debe hacer frente.

En *Una Teoría de la Justicia* Rawls se vale del equilibrio reflexivo para argumentar en defensa de las condiciones de la posición original. Para Rawls en la medida en que la teoría parte de y da origen a convicciones ampliamente compartidas, puede valer como justificada. Ahora Rawls asume las consecuencias de este punto de vista y admite que la posición original se apoya en convicciones latentes en la cultura de las sociedades democráticas modernas, cuyos miembros aceptan el experimento hipotético como procedimiento apropiado para la definición de *sus* términos de cooperación social.

De esta manera él limita el alcance de su filosofía: si su teoría parte del contexto de la actual democracia, los principios de justicia resultantes sólo pueden ser válidos para ése tipo de sociedad. Así Rawls abandona la idea de que su teoría da origen a principios de justicia válidos universal e incondicionalmente y vincula más claramente la noción de objetividad moral con la congruencia de la teoría con el entendimiento común a los miembros de una sociedad específica, de modo que no se busca una verdad moral universal, sino una concepción de justicia que resulte razonable para una sociedad dada. De éste modo se hace claro también que el papel justificatorio del equilibrio reflexivo es de carácter práctico y no epistemológico, ya que se trata de encontrar principios de justicia operantes para una sociedad a la luz de las convicciones que comparten quienes pertenecen a ella.

⁵ Rawls, John. “Social Unity and Primary Goods” en: A. Sen and B. Williams (eds) *Utilitarianism and Beyond* Cambridge: Cambridge University Press (1982) 159-185. Me valgo de la traducción al castellano de Miguel Angel Rodilla “Unidad Social y Bienes Primarios” en: *Justicia como Equidad. Materiales para una teoría de la Justicia*. Ed. Tecnos S.A. Madrid, 1986. pp. 187-211. De aquí en adelante citado como Rawls, S.U.P.G.

⁶ Rawls, John. “Justice as Fairness. Political not Metaphysical” *Philosophy and Public Affairs*, (1985) Vol. 14, 233-51. De aquí en adelante citado como Rawls, J.F.P.N.M.

⁷ Rawls, John. “The Idea of an Overlapping Consensus” *Oxford Journal of Legal Studies*, (1987) Vol. 7, 1-25. De aquí en adelante citado como Rawls, T.I.O.C.

⁸ Rawls, John. “The Priority of Right and the Ideas of The Good” *Philosophy and Public Affairs* (1988) Vol. 17, 251-76.

Al remitirse al contexto real de las democracias modernas, Rawls refuerza además su defensa frente a las acusaciones de que su teoría tenga un carácter atomista y abstracto. Rawls considera que, pese a la naturaleza kantiana de su filosofía y a su carácter contractual, ésta nunca haya sido vulnerable a las críticas tradicionales a la filosofía kantiana y a la teoría del contrato. La posición original debería haber sido considerada desde el comienzo como un experimento hipotético aceptado por individuos cuyo carácter social nunca se ha negado. Son individuos pertenecientes a sociedades concretas los que adoptan el punto de vista de la posición original en miras a la escogencia de principios de justicia para sus instituciones sociales.

Con la contextualización de su teoría este punto de partida se hace mucho más claro: la posición original no es fruto de la abstracción de las circunstancias históricas particulares ni presupone una concepción asocial del individuo, sino que es el reflejo de convicciones compartidas por personas pertenecientes a una sociedad democrática, quienes ven en esta situación hipotética la representación de sus más profundos ideales y por lo tanto aceptan sus restricciones como apropiadas para la definición de términos de cooperación que ellos pueden aceptar.

Es importante anotar que Rawls puede mantener la estructura kantiana y contractual de su argumentación y a la vez hacer frente a las críticas al carácter abstracto y atomista de su teoría. En su artículo "El constructivismo kantiano en la teoría moral" Rawls responde a estas críticas enfatizando de entrada la naturaleza kantiana de su filosofía.

Allí, sin embargo, él formula la tesis de que en las sociedades democráticas modernas hay un desacuerdo fundamental acerca de la forma justa que deban tomar las instituciones básicas, pero a la vez hay un entendimiento compartido acerca de los rasgos ideales de la cooperación social, basado en una concepción de la persona de corte kantiano, implícitamente afirmada por todos. De allí que la tarea de la filosofía política en el marco de la cultura democrática sea la de "articular y hacer explícitas aquellas nociones y principios compartidos"⁹, en miras a un acuerdo más profundo en torno a "una concepción de justicia con la que puedan vivir quienes conciben su persona y su relación con la sociedad de una cierta forma:"¹⁰

"La tarea real es descubrir y formular las bases de acuerdo más profundas, que uno espera que se encuentren encastradas en el sentido común, o incluso suscitar y forjar puntos de partida para el común entendimiento, expresando de una forma nueva las convicciones que se encuentran en la tradición histórica al conectarlas con un amplio campo de convicciones consideradas de la gente: con aquellas que resisten la reflexión crítica. Ahora bien, como he dicho, una doctrina kantiana ensambla el contenido de la justicia con una determinada concepción de persona; y ésta concepción considera a las personas como libres e iguales, como capaces de actuar tanto

⁹Rawls, C.K.T.M. p.139.

¹⁰Rawls, C.K.T.M. p.140.

razonable como racionalmente y, por consiguiente, como capaces de participar en una cooperación social entre personas así concebidas. Al dirigirse a la cultura pública de una sociedad democrática, el constructivismo kantiano espera invocar una concepción de la persona implícitamente afirmada en ésta cultura, o más bien una concepción de la persona que resultaría aceptable para todos los ciudadanos, una vez que se presentara y explicara de forma apropiada.”¹¹

La posición original es construída, entonces, de modo que refleje tanto el ideal democrático-kantiano de ‘persona moral’, como la noción de ‘sociedad bien ordenada’, la cual se refiere al modo como las personas conciben sus relaciones ideales con la sociedad en su calidad de ciudadanos libres e iguales.

La concepción modelo de persona moral que según Rawls está en la base de las democracias modernas caracteriza a las personas como dotadas de dos facultades morales que Rawls ya había mencionado en *Una Teoría de la Justicia*:

1-La capacidad de un sentido de la justicia. Es decir, la capacidad de entender, aplicar y actuar a partir de principios de justicia.

2-La capacidad de formarse, revisar y realizar su concepción del bien.

Ahora Rawls destaca el hecho de que las personas morales tengan también dos ‘intereses de orden supremo’ en realizar y ejercer estas dos facultades.

En la posición original estas facultades morales se representan de un modo estrictamente formal. Aquí entra en juego la noción de justicia puramente procesal, según la cual no existe criterio de justicia independiente, sino que es a partir de un procedimiento justo como se llega a resultados justos. Las personas en la posición original no están previamente vinculadas a ningún contenido de justicia en particular, sino que su deliberación está gobernada por sus intereses de orden supremo, es decir, por el deseo de asegurar el desarrollo y ejercicio de sus facultades morales. Además de ello, las partes desconocen los contenidos particulares de su concepción del bien. Esto da lugar a un tercer interés que mueve a los participantes en la posición original: un interés de ‘orden superior’ en proteger y promover en la medida de lo posible sus fines particulares, cualesquiera que éstos resulten ser. Este era el tipo de interés que Rawls había destacado en su libro como el que motivaba la elección de los principios. Sin embargo, éste interés se subordina ahora a los de orden supremo. El ‘mutuo desinterés’ que caracteriza la motivación de las partes en la posición original es interpretado ahora de tal manera que resulta apropiado para la representación de personas morales, evitando el malentendido de que representaba personas egoístas, malentendido que surgió a causa del énfasis hecho por Rawls en *Una Teoría de la Justicia*, en que la elección de principios estaba motivada por el propio interés. Ahora Rawls aclara que las personas en la posición original “tratan de asegurar los intereses de su personalidad moral e intentan garantizar las condiciones sociales objetivas que les permitan valorar racional-

¹¹ Rawls, C.K.T.M. p. 140.

mente sus fines últimos y hacer la parte que les corresponde al cooperar con otros en arreglos sociales equitativos para producir los medios omnivalentes para conseguirlos... intentan también asegurar su propia capacidad para perseguir sus metas particulares y proteger aquellas cosas que son objeto de sus afectos, sean cuales fueren".¹²

La 'concepción-modelo' de 'sociedad bien ordenada' que Rawls considera implícita en tradiciones democráticas como la americana incluye dos características principales:

1-Una sociedad bien ordenada es aquella regulada de forma efectiva por una concepción pública de justicia.

2-Los miembros de una sociedad bien ordenada son personas iguales y libres.

Detengámonos un momento en la condición de 'publicidad plena' que satisface una sociedad bien ordenada. Esta incluye tres niveles.

El primero es el acuerdo en torno a principios de justicia, que es visto como un hecho públicamente aceptado y reconocido: todos los miembros de una sociedad bien ordenada aceptan y saben que los demás aceptan los mismos principios, por los cuales se rigen las instituciones que conforman la estructura básica.¹³

El segundo es el acuerdo en ciertas creencias y modos de razonamiento a la luz de los cuales se aceptan tales principios de justicia. Se trata de un saber no controvertido que todos los miembros de la sociedad pueden reconocer: "Tengan presente que nuestro objetivo es encontrar una concepción de la justicia para una sociedad democrática en condiciones modernas; podemos así con toda propiedad presuponer que en su cultura pública los métodos y conclusiones de la ciencia juegan un papel influyente. Son precisamente esas creencias generales, que reflejan las visiones públicas que son corrientes en una sociedad bien ordenada, las que permitimos a las partes en la posición original al objeto de valorar principios de justicia alternativos."¹⁴

Como vemos, al limitar su filosofía al contexto de la sociedad democrática moderna, los conocimientos generales permitidos en la posición original pueden ser fruto de una época determinada sin que se dé la inconsistencia entre ésta base de elección, limitada históricamente, y el pretendido carácter de universalidad e incondicionalidad de los principios al cual Rawls ha renunciado.

El tercer nivel es el de la justificación de la concepción pública de la justicia. Consiste, como ya lo hemos visto, en la coincidencia entre los juicios ponderados de los miembros de una sociedad democrática con las concepciones-modelo de la teoría moral.

¹² Rawls, C.K.T.M. p. 165.

¹³ Fué incluido en el primer capítulo, en el acápite dedicado a las restricciones formales del concepto de 'lo recto'. (1.2.2.2.) Ahora Rawls admite que la condición de publicidad plena es "particularmente apropiada para una concepción de la justicia social y política." ya que los principios se aplican a la constitución política y a las instituciones básicas de la sociedad, y que "sin duda la publicidad es menos apremiante para otras nociones morales"(ver Rawls, C.K.T.M. p.157.)

¹⁴ Rawls, C.K.T.M. p. 156.

Estos aspectos de la “publicidad” se representan en la posición original mediante la estipulación de que los participantes en el acuerdo deben escoger principios de justicia con los que puedan comprometerse, a la luz de los conocimientos generales y formas de razonamiento compartidas, ya que los principios que acuerden tienen que servir como una concepción de justicia pública. Las partes tienen que evaluar la consecuencias sociales y psicológicas de los principios sobre el transcurso de creencias comunes, nunca a partir de creencias religiosas o filosóficas, en torno a las que existe un profundo desacuerdo. De allí que a la objeción de por qué no basar la elección en creencias verdaderas, Rawls dé una respuesta de tipo práctico: “Hemos dado por supuesto que en una sociedad democrática bien-ordenada en condiciones modernas no hay ningún acuerdo establecido y duradero sobre estas materias”; ésta estipulación está contenida en las circunstancias subjetivas de justicia.....las circunstancias subjetivas parece que fatalmente tienen que darse en ausencia de un uso continuo y coactivo del poder del estado encaminado a imponer la requerida unanimidad. No hay, pues, alternativa a que una concepción de justicia adecuada para una sociedad democrática se base sólo en parte de la verdad y no en toda ella, o, dicho de forma más específica, en nuestras actuales creencias compartidas y que poseen un basamento común, tal como antes se definió.

Es importante observar que ésta respuesta práctica no implica ni escepticismo ni indiferencia en relación con las doctrinas religiosas, filosóficas, o morales. No decimos que todas ellas sean dudosas o falsas, o que aborden cuestiones a las que no son aplicables la verdad o la falsedad. Ocurre más bien que una larga experiencia histórica sugiere, y multitud de reflexiones plausibles confirma, que sobre tales doctrinas no puede esperarse un acuerdo razonado y libre de coacciones.¹⁵

Aún nos falta ver en qué sentido se consideren los ciudadanos de una sociedad bien ordenada como libres e iguales.

Empecemos con la libertad. Para Rawls en una sociedad bien ordenada las personas se ven a sí mismas como libres de dos modos.

Primero, se ven como ‘fuentes auto-originantes de pretensiones válidas’, es decir, como personas que pueden plantear sus propias pretensiones sobre las disposiciones sociales en nombre de sus intereses de orden supremo y sus fines particulares, siempre que estos fines no contradigan los principios de justicia, y no simplemente en nombre de vínculos de obligación y deber.

La representación de esta libertad en la posición original está ligada al carácter formal de la facultad moral del sentido de la justicia: “Forma parte de la autonomía racional de las partes el que no haya principios antecedentes dados, externos a su punto de vista y a los que estén vinculados. Los intereses que intentan promover no necesitan derivar de ningún deber u obligación previos, ni respecto de otras personas ni respecto de la sociedad. Ni reconocen las partes ciertos valores intrínsecos cono-

* Rawls se refiere a las diferentes religiones y convicciones filosóficas y morales opuestas.

¹⁵ Rawls, C.K.T.M. p. 160.

cidos por intuición racional, por ejemplo, los valores perfeccionistas de la excelencia humana o de la verdad y la belleza”.

En segundo lugar, los ciudadanos se reconocen unos a otros como poseedores de la facultad moral de tener una concepción del bien, lo que incluye la capacidad de revisarla o cambiarla.¹⁶ Esto quiere decir que “los ciudadanos como personas libres tienen derecho a ver sus personas como independientes y no identificadas con ningún sistema particular de fines”¹⁷

La representación de esta libertad como independencia en la posición original se logra debido al desconocimiento que tienen los participantes de los contenidos de su propia concepción del bien. De ésta manera ellos se mueven por consideraciones menos particularistas que las dictadas por sus fines individuales: tienen que tratar de escoger la concepción de justicia que asegure las condiciones sociales para realizar sus intereses de orden supremo y su determinada concepción del bien.

Hay un tercer aspecto de la libertad mencionado brevemente por Rawls: la libertad como responsabilidad de las propias pretensiones, que una persona moral puede restringir para efectos de justicia.

Los ciudadanos de una sociedad bien ordenada se ven a sí mismos, finalmente, como personas iguales, es decir, se consideran como detentadores de un igual derecho a determinar y valorar los primeros principios de justicia.

Esta noción se representa en la posición original describiendo a los participantes del mismo modo y situándolos simétricamente con respecto de los otros. Para lograr ésto no es suficiente con eliminar las ventajas y todas aquellas diferencias que podrían ir en detrimento de la imparcialidad favoreciendo a algunas personas. “Los primeros principios de justicia serían los de agentes racionalmente autónomos movidos a asegurar las condiciones para el desarrollo y ejercicio de sus facultades morales y sus fines últimos determinados (pero desconocidos). No basta que (estos agentes) sean imparciales en el sentido de ser incapaces de aprovecharse de su superior posición (si es que la tienen). Las partes no han de verse influidas por ninguna información particular que no forme parte de su representación como personas morales libres e iguales con una determinada (pero desconocida) concepción del bien, a no ser que ésa información sea necesaria para llegar a un acuerdo racional.”¹⁸ *

¹⁶El énfasis en el papel activo que juegan las personas en la determinación de sus propios fines es de gran importancia en la argumentación de Rawls. Le permite a Rawls, por ejemplo, defenderse de la objeción de que no tiene en cuenta la variedad de preferencias de las personas. Para Rawls el hecho de que no se complazca a aquellos que tienen gustos caros no es una objeción, pues los individuos no son ‘pasivos portadores de sus deseos’. Considerando los beneficios obtenidos de acuerdo a los principios de justicia, ellos pueden modificar éstos fines. También la defensa de Rawls del primer principio y su prioridad se basa en gran medida en ésta consideración de persona como independiente frente a sus propios fines.

¹⁷ Rawls, C.K.T.M. p. 163.

¹⁸ Rawls, C.K.T.M. p. 167.

* Este pasaje puede verse como una respuesta a la crítica de Hare que estudiamos en el primer capítulo. Rawls dá aquí razones para optar por un velo tupido y no por un velo económico que podría gantizar la imparcialidad en el sentido de “eliminar las posiciones de fuerza” (Ver Rawls, C.K.T.M p. 166,7) Como vemos, Rawls intenta justificar ahora todas las condiciones de la posición original remitiéndose a la noción de persona moral libre e igual, que a la vez está justificada como un ideal compartido por los miembros de sociedades democráticas, a cuyas instituciones se aplicará la concepción de justicia resultante.

Como vemos, Rawls considera que el único rasgo de los seres humanos que es relevante en la determinación de los principios de justicia es su personalidad moral, y si las personas son iguales¹⁹ en éste aspecto relevante, entonces estarán representadas por igual en la posición original.

Rawls acude aquí a la idea de que a la hora de establecer los términos de la cooperación social, sólo cuentan las facultades que nos permitan ser miembros normalmente cooperativos de la sociedad a lo largo de nuestra vida.²⁰

Hasta el momento hemos hecho énfasis en los intereses de orden supremo correspondientes a las facultades morales, así como en el carácter meramente formal que ellas adquieren al ser representadas en la posición original, debido a la ausencia de contenidos concretos. Sin embargo no hemos explicitado cómo se representan estas facultades en la posición original.

Rawls encuentra aquí una manera bastante sugestiva de explicar estas facultades y su representación en la posición original: las personas morales tienen una concepción del bien que define su provecho **racional**. También tienen un sentido de justicia, que es la capacidad de hacer honor a los términos equitativos de la cooperación mutuamente ventajosa, ésto es, a los términos que es **razonable** esperar que cada uno acepte.

La posición original reúne estos dos elementos; el elemento de la cooperación social, que es el de lo Razonable, y el de provecho racional. "Lo Racional está representado en la posición original por referencia al deseo de las personas de realizar sus facultades morales y de asegurar la promoción de su concepción del bien."²¹ Lo Razonable está representado mediante las restricciones a la cuales está sujeta esa elección racional de principios, tales como el velo de ignorancia, y las condiciones de generalidad, universalidad²², ordenación, definitividad, y la condición del carácter público que hemos estudiado más detenidamente en éste acápite.

Es importante destacar que lo Razonable presupone y subordina lo Racional, a diferencia de lo que podía parecer a simple vista en *Una Teoría de la Justicia*, en donde Rawls vinculó de manera tan insistente su propuesta con la teoría de elección racional. "Lo Razonable presupone lo Racional porque, sin concepciones del bien que muevan a los miembros del grupo, tanto la cooperación social como las nociones de lo recto y de justicia carecen de sentido, incluso aunque tal cooperación realice valores que van más allá de lo que especifican las concepciones del bien tomadas por sí solas. Lo Razonable subordina a lo Racional porque sus principios

¹⁹ Para Rawls basta con tener una capacidad mínima de personalidad moral para ser considerado ciudadano igual.

²⁰ Rawls deja de lado 'complicaciones' como la de personas sin facultades intelectuales suficientes para desempeñar un papel normal en la sociedad, así como la de aquellos con necesidades médicas inusuales, pues considera que es importante ver si la teoría funciona para el caso fundamental antes de intentar extenderla a los casos difíciles. (ver Rawls, C.K.T.M. p. 164)

²¹ Rawls, C.K.T.M. p. 149.

²² Se trata ahora de la universalidad entendida como la aplicación de los principios, no a la estructura básica de cualquier sociedad, sino a la de una sociedad democrática bajo condiciones modernas.

limitan, y en una doctrina kantiana limitan absolutamente, los fines últimos que pueden ser perseguidos.²³ *

La distinción entre lo Racional y lo Razonable nos remite, por último, a las nociones de autonomía racional y autonomía plena.

Cuando los ciudadanos iguales en una sociedad bien ordenada asumen y afirman los principios de justicia decimos que actúan con plena autonomía. Esta "incluye no sólo la capacidad de ser racional, sino también la capacidad de fomentar nuestra concepción del bien de una forma congruente con el respeto a los términos equitativos de cooperación social, es decir, con los principios de justicia"²⁴ Esto quiere decir que la plena autonomía reúne tanto lo Racional como lo Razonable. En su conjunto, la posición original representa ésta autonomía plena, pero los participantes representan sólo la autonomía racional, es decir, la búsqueda de provecho racional: del fomento de intereses de orden supremo y de orden superior. Si bien su motivación en la elección es racional, ésta se realiza dentro de los límites de 'lo Razonable'.

¿Cómo pueden, sin embargo, las personas en la posición original llegar a una escogencia racional de principios si se desconocen los contenidos de las concepciones del bien que las determinan?

Hasta el momento hemos visto que ellas pueden basarse en ciertos conocimientos generales y procedimientos racionales ampliamente aceptables. También sabemos que ellas actúan motivadas por el interés de fomentar sus facultades morales así como su concepción del bien particular cualquiera que ésta resulte ser. Para lograr ésto ellos necesitan de ciertos medios, que son los bienes primarios.

Los bienes primarios no deben verse como algo que tienen las personas en común y que se descubre después de investigaciones históricas o empíricas. Esta noción descansa más bien en la concepción moral de persona,²⁵ y tiene por base no solamente los intereses de orden superior, sino también los de orden supremo. Rawls define estos bienes como "un tipo especial de necesidad para efectos de una teoría de la justicia"²⁶ ya que son medios necesarios para desarrollar y ejercitar las capacidades morales así como para perseguir de forma efectiva fines admisibles dentro de los límites de la justicia.

Veamos la justificación que Rawls da de cada uno de ellos:

"(I) Las Libertades básicas (libertad de pensamiento y de conciencia, etc) forman parte del transfondo institucional necesario para el desarrollo y el ejercicio de la capacidad de decidir, revisar y perseguir racionalmente una concepción del bien. Igualmente, estas libertades permiten el desarrollo y ejercicio del sentido de lo recto y de la justicia en condiciones sociales libres.

²³ Rawls, C.K.T.M. p. 150.

* Como vemos, se trata de una nueva manera de expresar la prioridad de lo justo sobre lo bueno.

²⁴ Rawls, T.B.L.P p. 49

²⁵ Rawls relaciona los bienes primarios con una concepción de persona válida en el contexto de las democracias modernas, pero insiste en su aspecto moral para hacer frente a las objeciones de que ellos representan un conjunto arbitrario de deseos típicos de una mentalidad de consumo capitalista.

²⁶ Rawls, S.U.PG. p. 200.

(II) La libertad de movimiento y la libre elección de ocupación sobre un transfondo de oportunidades diversas son necesarias para la persecución de fines últimos, así como para poder llevar a efecto una decisión de revisarlos y cambiarlos si uno lo desea.

(III) Los poderes y prerrogativas de cargos y posiciones de responsabilidad son necesarios para dar campo a diversas capacidades sociales y de autogobierno del sujeto.

(IV) La renta y la riqueza, entendidas en sentido decididamente lato, son medios omnivalentes (y con valor de cambio) para alcanzar directa o indirectamente casi todos nuestros fines cualesquiera que resulten ser.

(V) Las bases sociales del respeto a sí mismo son aquellos aspectos de las instituciones básicas que normalmente son esenciales para que los individuos tengan un sentido vivo de su propio valor como personas morales y sean capaces de realizar sus intereses de orden superior y promover sus fines con gusto y confianza en sí mismos²⁷

Esta reformulación de los bienes primarios * le es a Rawls de especial utilidad en la justificación de la elección del primer principio de justicia. En su artículo "Las libertades básicas y su prioridad." Rawls intenta una respuesta a las objeciones²⁸ de Hart, una de las cuales fue mencionada brevemente en el primer capítulo²⁹: ¿por qué habría que optar por el primer principio y su prioridad? ¿No presupone Rawls un ideal de persona política³⁰ imputado a las personas en la posición original, cuando se suponía que las personas iban a basar su elección en intereses y no en ideales?

La respuesta de Rawls es que efectivamente hay un ideal liberal subyacente al argumento en favor de la prioridad de la libertad. Este es el ideal de persona moral libre e igual, que se justifica por su amplia aceptación dentro del contexto de las democracias modernas a las cuales se aplicará la concepción de justicia.

Además de ello, las personas en la posición original no escogen motivadas por ése ideal. Su motivación es meramente racional, si bien está sujeta a las restricciones de lo Razonable y se basa en la formulación revisada de los bienes primarios.

De nuevo Rawls trata el caso de la libertad de conciencia como paradigma para mostrar el tipo de razonamiento que conduce a la escogencia del primer principio y de su prioridad: cubiertas por el velo de ignorancia, las personas en la posición

²⁷ Rawls, S.U.P.G. p. 193 o Rawls, C.K.T.M. p. 193.

* Rawls mismo dice que se trata de una 'versión revisada'. (Ver Rawls, T.B.L.P.)

²⁸ Hart también le critica a Rawls la ausencia de un criterio para especificar las libertades básicas una vez conocidas las circunstancias sociales y una vez que los principios se apliquen a las etapas constitucional, legislativa y judicial. Rawls responde diciendo que "una libertad es más o menos significativa en función de si está más o menos esencialmente implicada, o constituye un medio institucional más o menos necesario para proteger el ejercicio efectivo pleno informado de las potestades morales" (Rawls, T.B.L.P. p. 82)

²⁹ Ver acápite 1.2.3.1. El argumento de la estrategia 'maximin'.

³⁰ Rawls se refiere en su artículo "Sobre las Libertades" a la importancia de la garantía del valor equitativo de las libertades políticas para responder a la objeción de que las libertades básicas son meramente formales (En el primer capítulo mencionamos también de pasada ésta objeción de corte marxista hecha por críticos como Norman Daniels.) Ellas aseguran a cada uno el acceso equitativo y uso aproximadamente igual de las facilidades públicas. Las libertades políticas son esenciales para crear una legislación justa y un proceso político equitativo.

original saben que tiene una concepción del bien, pero ignoran cuál es. Si la consideran como algo firmemente asentado y a la vez tienen en cuenta la pluralidad e inconmensurabilidad de concepciones del bien características de una democracia moderna, entonces ellas eligen un principio que garantice la igual libertad de conciencia. Pero si además consideran la posibilidad de que en un momento dado quieran modificar o revisar su propia concepción del bien por motivos racionales o razonables,³¹ entonces la libertad de conciencia es vista como una condición necesaria para el ejercicio de ésta facultad moral.

Es importante resaltar éste punto de la defensa que Rawls hace de las libertades. Rawls intenta mostrar que él no está presuponiendo una cierta concepción del bien que dé especial importancia a las libertades. Las libertades no son la única forma de bien, sino una condición del bien. Es por ésta razón que debe asegurarse su prioridad. Esta nueva consideración lleva a un cambio en la formulación del primer principio, ya que, si las libertades no son el bien supremo para todos no tienen por qué ser maximizadas. Basta con que se asegure su prioridad. Así, Rawls sustituye la expresión 'sistema más amplio' por la de 'esquema plenamente suficiente':

1- "Toda persona tiene igual derecho a un *esquema plenamente suficiente* de libertades básicas iguales que sea compatible con un régimen similar de libertades para todos"³² *

También la libertad es condición indispensable para el ejercicio de la capacidad del sentido de la justicia que es, según Rawls, un medio para el bien de cada cual, ya que es mediante la cooperación que cada cual puede obtener su propio provecho.

Así llegamos, para terminar, a la noción de 'unión social de uniones sociales':³³ "Las personas se necesitan mutuamente, pues sólo en la cooperación activa con los demás pueden realizarse los talentos de cada cual, y ello en gran parte por el esfuerzo de todos. Sólo en las actividades de unión social puede ser completo el individuo."³⁴

La dependencia del individuo de los otros, la complementariedad de los diversos talentos humanos y la capacidad de un sentido de la justicia que puede tener por contenido principios de justicia que incluyan una apropiada noción de reciprocidad, son aspectos que hacen posible ésta unión social. Como veremos a continuación, ésta unidad social de la que habla Rawls no se caracteriza por la adhesión a una concepción del bien, sino por un acuerdo acerca de lo que es justo para todos aquellos que se consideran personas morales, libres e iguales con concepciones del bien diferentes y opuestas.

³¹Ya hemos indicado más atrás el papel activo que las personas desempeñan en la formación y cultivo de sus fines y preferencias. "Los ciudadanos en tanto que personas morales libres e iguales están en libertad de hacerse cargo de sus vidas y cada cual ha de adaptar su concepción del bien a la cuota equitativa de bienes primarios que puede esperar" (Rawls, S.U.P.G. p. 198)

³² Rawls S.U.P.G. p. 33.

³³ Rawls también modifica el singular por el plural 'libertades' atendiendo a unas anotaciones de Hart. Ver Hart, (Daniels ed) R.R.

³⁴ Esta noción es objeto de la crítica de Ackerman, quien considera que Rawls está prometiendo falsamente el paraíso en la tierra.

³⁴ Rawls, T.B.L.P. p. 67.

3.2. La concepción política de justicia

El segundo giro de la Teoría de Rawls en los últimos años al que aludíamos al comienzo de éste capítulo, tiene que ver con el intento de hacer frente a la crítica de que su teoría dependa de pretensiones metafísicas controvertibles.

En sus artículos "Justicia como equidad. Política, no metafísica", y "La idea de un consenso superpuesto" Rawls se propone mostrar que su teoría es relativamente autónoma frente a las diversas doctrinas filosóficas, religiosas, o morales, de carácter comprehensivo.³⁵

Como lo hemos visto en el acápite anterior, la idea intuitiva fundamental que da origen a su teoría es la de la "sociedad política como un sistema de cooperación social entre ciudadanos considerados como personas libres e iguales."³⁶ Esta, insiste Rawls, no es una idea tomada de ninguna metafísica, sino de la cultura de fondo de la sociedad democrática. Por eso podría servirle de base a una concepción política de justicia que proporcionara un punto de vista públicamente reconocido para examinar la justicia de las instituciones sociales en el contexto de la actual democracia.

Rawls insiste cada vez más en que la justificación de una concepción de justicia es una tarea social práctica y no un problema epistemológico o metafísico: él no se propone formular una concepción verdadera, sino una que resulte practicable y que pueda producir estabilidad en medio de la pluralidad de las democracias modernas, sólo superable mediante el uso opresivo del poder. En estas condiciones una concepción que resulte operante debe permitir la diversidad de doctrinas comprehensivas y concepciones de lo que es de valor para la vida humana, afirmadas por los miembros de la sociedad.

Esta tarea práctica de Rawls está animada por la pregunta por las formas institucionales más adecuadas consistentes con la concepción de los individuos como libres e iguales, formas en torno a las cuales no se ha logrado un acuerdo. La tesis de Rawls es la de que, si hay bases para un acuerdo político que resulten aceptables para todos, éstas deben ser ideas intuitivas latentes a la cultura pública de la sociedad cuya estructura básica será objeto de tal concepción de justicia: un acuerdo político estable al interior de una sociedad pluralista como lo es la democracia actual sólo puede ser un 'consenso translapado', es decir, uno que sea compatible con cualquier doctrina moral, filosófica o religiosa afirmada por los miembros de la sociedad. Tal consenso sólo puede proceder de un fondo común de ideas no comprometidas con ninguna explicación controvertible del bien.

Una doctrina moral comprehensiva no puede servir de base para el acuerdo en torno a una concepción política en el contexto de una democracia, pues su punto de

³⁵ Una doctrina de carácter comprehensivo es aquella que incluye todo lo que es de valor para la vida humana, ideales de la virtud y el carácter, etc. Las doctrinas de carácter teleológico como el utilitarismo y el perfeccionismo son consideradas por Rawls doctrinas comprehensivas. El no propone una doctrina moral que proponga valores para todas las esferas de la vida, sino una concepción práctica operante limitada a la estructura básica de una sociedad democrática.

³⁶ Rawls, T.I.O.C. p. 7.

vista resultaría siempre incompatible con otras perspectivas. Esto no quiere decir, sin embargo, que tal consenso tenga que reducirse a la mera convergencia casual de intereses afirmados por los miembros de la sociedad. Un consenso de éste tipo no sería estable, ya que su validez duraría sólo mientras durara la conjunción fortuita de intereses de grupo. Sin ser comprehensiva, una concepción política debería ser moral.

La justicia como imparcialidad de Rawls es moral tanto en su objeto como en sus fundamentos. Su objeto son principios de justicia aplicables a la estructura básica de una democracia moderna. Sus fundamentos son los ideales morales de cooperación social y de persona libre e igual implícitos en tal sociedad.

Su concepción no se apoya entonces en ninguna metafísica, sino en valores extraídos de la sociedad democrática, y que la posición original representa.

Es verdad que Rawls ha vinculado estas ideas latentes con la doctrina kantiana, así que se ve obligado a explicar ésta relación. Refiriéndose a su artículo ya mencionado "El constructivismo kantiano en la teoría moral", él afirma lo siguiente: " 'Kantiano' indica analogía, no identidad, ésto es, semejanza en respectos suficientemente fundamentales de modo que el adjetivo resulte apropiado. Estos respectos fundamentales son ciertos rasgos estructurales de la justicia como imparcialidad y elementos de su contenido, como la distinción entre lo que puede ser llamado lo Razonable y lo Racional, la prioridad de lo justo, y el papel de la concepción de las personas como libres e iguales, y capaces de autonomía, etc. Parecidos en rasgos estructurales y contenidos no deben confundirse con parecidos con consideraciones de Kant en cuestiones de epistemología y metafísica."³⁷

La concepción de persona como libre e igual tiene la categoría política de la definición de 'ciudadanía' en una determinada sociedad, no es una explicación de la naturaleza humana. No está ligada a conceptos metafísicos kantianos como el de *noúmeno*, sino que se refiere al modo como se ven a sí mismas personas pertenecientes a una sociedad democrática. "Las personas pueden aceptar ésta concepción de sí mismas como ciudadanos y usarla cuando discutan cuestiones de justicia política sin estar comprometidos en otras esferas de su vida con ideales morales comprehensivos frecuentemente asociados con el liberalismo, por ejemplo, los ideales de autonomía y de individualidad. La ausencia de compromiso con estos ideales, y por lo tanto con un ideal particular comprehensivo, es esencial para el liberalismo como doctrina política. La razón es la de que cualquier ideal tal, cuando es considerado como un ideal comprehensivo, es incompatible con otras concepciones del bien, con formas de vida personal, moral y religiosa consistentes con justicia y que, por lo tanto tienen su propio lugar en la sociedad democrática."³⁸

La concepción política de justicia no es un caso más al que se aplique una doctrina comprehensiva porque la concepción de los ciudadanos como libres e igua-

³⁷ Rawls, J.F.P.N.M. p. 224.

³⁸ Rawls, J.F.P.N.M.AWLS p. 145.

les no es un ideal moral que gobierne todas las esferas de la vida, sino un ideal que pertenece a la concepción política de justicia aplicada solamente a la estructura básica. El consenso originado en la idea de ciudadano libre e igual se limita en su alcance a la constitución pública y a los términos de cooperación social. En éste sentido Rawls nos pide adherir al liberalismo pero no como doctrina comprehensiva, sino como un liberalismo político:

“El liberalismo como una doctrina política supone que hay muchas concepciones del bien inconmensurables y en conflicto, cada una compatible con la racionalidad plena de personas humanas, tanto como podemos asegurar al interior de una concepción de política operante. Como una consecuencia de ésta suposición, el liberalismo asume que es un rasgo característico de una cultura democrática libre que una pluralidad de concepciones del bien en conflicto e inconmensurables sean afirmadas por sus ciudadanos. El liberalismo como una doctrina política sostiene que la cuestión que la tradición dominante ha tratado de responder no tiene una respuesta practicable; ésto es, ella no ha dado una respuesta apropiada para una concepción política de justicia para una sociedad moderna. En tal sociedad una concepción política teleológica está fuera de cuestión: no puede obtenerse acuerdo público en la concepción del bien requerida.”³⁹

¿No se abandona, sin embargo, la esperanza de una comunidad política cuando se niega la posibilidad de un consenso en torno a la vida buena?

Rawls considera que, por el contrario, la idea de comunidad política como afirmación de una doctrina general comprehensiva es la que acaba con tal esperanza, ya que sólo mediante el uso opresivo del poder podría obtenerse un acuerdo semejante. La unidad social debería basarse en el mutuo respeto. Los problemas que engendran división y socavan las bases de la cooperación social deberían ser removidos de la agenda política. Esto no significa que el liberalismo político implique ni escepticismo ni indiferencia. Al asumir que una doctrina comprehensiva no puede proporcionar las bases compartidas para una concepción política de justicia no se presupone la pretensión metafísica controvertible de que no existe verdad alguna. El liberalismo político de Rawls ni afirma ni niega las diferentes perspectivas humanas. Se trata de una concepción política que cada cual puede aceptar desde su propio punto de vista sin dejar de tomar en serio sus propias creencias religiosas o de otro tipo. La idea es simplemente que se distinga entre aquello que puede incluirse en una discusión política y aquello que engendra división y que no sirve de base de un acuerdo. Cada uno puede resolver individualmente la cuestión de la religión, la filosofía y la moral, dentro de los límites de lo razonable, es decir, dentro de los límites que hacen plausible una cooperación social mutuamente provechosa, por oposición a una forma opresiva de comunidad. Se trata, pues, de la convivencia pacífica de ideales morales opuestos, en tanto ello es prácticamente posible. Sólo así podrían asegurarse la

³⁹ Rawls, J.F.P.M. p. 148,9.

unidad y estabilidad social. De allí que Rawls enfatice cada vez más la importancia de la tolerancia: él considera que la política debería estar gobernada por principios que no presupongan que alguna forma particular de vida es la mejor.

¿Puede Rawls, no obstante, abandonar los ideales del liberalismo como doctrina comprensiva?

El mismo admite que hay ocasiones en que es necesario afirmarlos, lo que significa negar los ideales opuestos. Esto parece situarlo en medio de la tensión entre su propósito de evitar pretensiones epistemológicas y el no poder evitarlas:

“al afirmar una concepción política de justicia nosotros eventualmente tenemos que afirmar al menos ciertos aspectos de nuestra propia doctrina comprensiva religiosa o filosófica. Esto sucede siempre que alguien insista, por ejemplo, en que ciertas cuestiones son tan fundamentales que para asegurar su existencia se justifica la desobediencia civil. La salvación religiosa de aquellos que practican una religión particular, o la salvación de toda la gente puede depender de ello. En éste punto nosotros no tenemos alternativa sino negar ésto y afirmar la clase de cosa que teníamos la esperanza de evitar. Pero los aspectos de la perspectiva que nosotros afirmamos no deberían ir más allá de lo necesario para el propósito político del consenso.”⁴⁰

Rawls reconoce éste límite y dice en su defensa: “mientras nosotros podemos no ser capaces de evitar enteramente doctrinas comprensivas, lo que nosotros podemos hacer es reducir el apoyo en sus más específicos detalles, o en sus rasgos más disputados. ¿Qué es lo mínimo que tiene que ser afirmado; y si tiene que ser afirmado, cuál es su forma menos controvertible?”⁴¹

Una última objeción que puede hacerse a la idea rawlsiana de un ‘consenso superpuesto’ es la de su carácter utópico: el que sea imposible llegar a tal consenso o hacerlo estable.

Rawls responde diciendo que una vez que se ha dado el consenso, éste se vuelve estable porque tiene por base tanto un fondo como una forma de razonamiento aceptable y confiable. Además de ello los principios de justicia fijan derechos y libertades estableciendo las bases para el respeto mutuo, que fomentan las virtudes de la cooperación. El ‘consenso traslapado’ no sólo responde a las condiciones histórico-sociales de las sociedades democráticas sino que además establece términos justos de cooperación con los cuales se comprometerían personas morales. Es ésta cooperación social, y no ninguna doctrina comprensiva, la que constituye la base de la cohesión social.

¿De qué otra manera hablar de unidad social en medio de la diversidad?

⁴⁰ Rawls, T.I.O.C. p.14.

⁴¹ Rawls, T.I.O.C. p. 8.

EPILOGO: ALGUNOS LIMITES Y ATISBOS DEL LIBERALISMO DE RAWLS Y DE ACKERMAN

¿Qué se puede decir de los ajustes de la teoría de Rawls sin entrar en detalles? La estructura contractual sigue siendo básicamente la misma, si bien ha variado su interpretación de una manera consecuente con lo expuesto en *Una Teoría de la Justicia*. Rawls ha desplazado énfasis, y ello le ha obligado a reconsiderar algunas maneras de entender las premisas para limar incoherencias. Esta reinterpretación lo ha llevado a una comprensión de la reflexión sobre justicia social como una cuestión práctica, como un asunto político y no metafísico, remitido siempre a un contexto cuyas circunstancias hacen razonable el proceso de decisión de principios propuesto.

De nuevo cabe la pregunta de si los principios de justicia y sus reglas de prioridad puedan derivarse del marco contractual ofrecido por Rawls. Es probable que ahora muchas de las objeciones expuestas en el primer capítulo adquieran más fuerza, mientras que otras ya no procedan o deban ser reformuladas.

Para dar un ejemplo, Rawls pareciera no ser ahora vulnerable a la crítica de compromiso metafísico con una concepción de la naturaleza humana, ni con el presupuesto de una individualidad asocial ya que, como Ackerman, ahora Rawls habla de una categoría política: la de ciudadanía. Se trata de la persona que pertenece a una sociedad democrática actual, que se considera a sí misma como libre e igual, y que, a la luz de las condiciones de pluralidad de la sociedad de la cual forma parte, adopta el experimento hipotético como representación de su ideal de persona moral, y por lo tanto como un punto de vista compatible con su propia manera de ver el mundo y apropiado para llegar a un consenso con los demás en torno a los términos de cooperación social. Sin embargo, esta contextualización del ideal de ciudadano libre e igual deja sin resolver el asunto de la convivencia pacífica con personas que no lo compartan o interpreten los conceptos de libertad e igualdad de manera diferente.* En este punto vuelven a colarse las objeciones a los presupuestos individualistas del liberalismo, el cual interpreta la libertad como autodeterminación, como independencia frente a los propios fines, como si estos fueran objeto de elección individual y

* Este problema dará lugar al ensayo de Rawls sobre el derecho de los pueblos, ensayo que a mi juicio no sólo no logra resolver el problema, sino que lo agudiza precisamente en virtud de la ceguera frente a los límites del liberalismo que este epílogo intenta articular.

como si las pertenencias sociales no jugaran aquí papel alguno, y traduce la igualdad en términos de ventaja mutua, estrechando las posibilidades de convivencia a relaciones de reciprocidad entre sujetos. Vistas así las cosas, el ideal de persona moral resulta problemático como punto de partida, como también lo era el concepto de ciudadanía de Ackerman.

Para Ackerman el ciudadano se distingue por su capacidad dialógica. Por ella entiende Ackerman la capacidad, tanto de formular la cuestión de legitimidad, como de responder a ella en términos neutros. A diferencia de lo que tiende a sugerir Ackerman en su diálogo de la comandante con Hitler, he intentado mostrar que la restricción de la neutralidad implica ya una mínima discriminación moral entre maneras de ver el mundo, pues algunas de ellas serían claramente incompatibles con la neutralidad. De allí que la capacidad dialógica deba ser entendida, en mi opinión, más como una capacidad moral que como una capacidad de lenguaje. El diálogo neutro implica no sólo la consideración de sí mismo como alguien con igual derecho a la autodeterminación, sino también el reconocimiento de los otros como detentadores del mismo derecho. Estas son también las dos facetas de la personalidad moral de la que habla Rawls: la capacidad de tener una concepción del bien, así como de modificarla y cambiarla, y la capacidad de un sentido de justicia, es decir, la disposición a cooperar cuando los términos de tal cooperación sean justos. En '*Una Teoría de la Justicia*' Rawls insiste en que tal cooperación va en interés propio. La posición original parece, en gran parte, producto de su intento de mostrar que las instituciones son justas sólo si pueden ser defendidas por cada uno de sus miembros sobre las bases de la contribución que hagan al propio bien. Rawls insiste inicialmente en que la decisión tomada tras el velo de ignorancia está motivada exclusivamente por la búsqueda de principios que actúen en el propio interés. Este aspecto tiende a oscurecer el hecho de que sin la presuposición de una moralidad liberal de corte kantiano no tendría sentido la aceptación de las restricciones de la posición original¹, como tampoco las del diálogo de Ackerman.

El diálogo en condiciones ideales también oculta éste hecho, ya que, como los participantes del acuerdo en la posición original ya se encuentran bajo el velo de ignorancia detrás del cual actuar en propio interés implica actuar en interés de todos, los visitantes que arriban al nuevo mundo están de antemano sujetos a las restricciones impuestas por la comandante. De éste modo no queda espacio entre la capacidad de hablar y la capacidad moral de someterse a una restricción que obligue a anticipar las pretensiones de otros. En el mundo real, sin embargo, la capacidad de habla no es garantía de un compromiso con la neutralidad. Uno puede ser hablante y no aceptar las reglas del diálogo. Uno puede fingir que las acepta y manipular los

¹ cfr. Rawls, A.T.J. p.338. (T.J.p.p. 377,378.) Rawls considera que ni la noción de respeto mutuo ni la del reconocimiento del valor y dignidad de las personas son una base adecuada para llegar a los principios. Para él éstas son mas bien resultado de su teoría. En mi opinión, sin embargo, estas nociones se encuentran a la base de la teoría y están presupuestas en la idea de justicia como imparcialidad.

resultados haciendo parecer neutras disposiciones en su propio beneficio. A ésto me he referido más atrás como ‘tiranía de la elocuencia’, siguiendo la crítica que Barber² hace a Ackerman. Mientras en el nuevo mundo usted escoge entre dialogar y morir de hambre, en el mundo real, como el mismo Ackerman lo dice, mientras más poder tiene usted, más fácil le resulta evadir la cuestión de la legitimidad y más riesgos corre al tomarla en serio.

De allí que el aspecto moral de ambas teorías salga a relucir más claramente cuando tratamos de imaginarnos un diálogo neutro en condiciones reales, o cuando tratamos de vernos a nosotros mismos como aquellos capaces de adoptar el punto de vista de la posición original. ¿Por qué razón aceptaríamos éste tipo de restricciones nosotros, que no estamos tras el velo, ni tampoco empezamos una nueva vida en un mundo inexplorado, sino que vivimos en un mundo de enormes diferencias sociales, económicas y culturales?*

Es difícil decir en qué medida Ackerman y Rawls intenten una respuesta a esta cuestión. Más que responder a la pregunta de por qué optar por la imparcialidad o la neutralidad, ellos intentan mostrar que ya hemos optado por ellas, o podemos hacerlo después de la debida consideración, puesto que son compatibles con nuestra propia manera de ver el mundo. Ambos llegan así a la conclusión de que el liberalismo es capaz de abarcar puntos de vista inconmensurables.

En uno de los contrastes que propone Ackerman él alude a la relación de la teoría de Rawls con la teoría kantiana, mientras que ve como una ventaja de su teoría la ausencia de compromiso con metafísica alguna. De allí su pretensión de que, después de un diálogo filosófico, podría convencer a cualquiera, incluso al Nazi, de que desde su propia manera de ver la vida, la neutralidad resultaría el modo más razonable de resolver conflictos de poder. También el diálogo filosófico presupone una disponibilidad a escuchar razones, a resolver conflictos de manera racional-argumentativa* y no por la fuerza. Para Ackerman, quien niegue el principio de racionalidad se encuentra fuera de los límites de todo diálogo, de toda razón. Frente a tal individuo la teoría resulta claramente impotente: si usted no quiere escuchar razones, sino simplemente ejercer un poder que no ha justificado, entonces yo puedo actuar en defensa propia.

Rawls, por su parte, habla de un punto de vista arquimedeano. El considera que las condiciones de la posición original son aquellas que de hecho aceptamos o aceptaríamos, tras la debida reflexión, como razonables en nuestra conducta respecto a

² Barber, U.C.A.W.N.O.p.335,336.

* Este tema de las restricciones de la posición original y las supuestas ventajas de una teoría dialógica, así como el de los presupuestos del ideal de ciudadanía, el de la prioridad de la libertad, el de la relación entre teoría y práctica, y otros de los temas tratados aquí, serán también objeto de la discusión entre Rawls y Habermas que se lleva a cabo en los años noventa y de la cual me he ocupado en el artículo “Rawls y Habermas: una disputa en familia”. En: Daimon. Revista de Filosofía. N°15, Murcia 1997 p.p.259-261

* Un aspecto que no discutí en este trabajo pondría en entredicho la reducción ackermaniana de la capacidad dialógica a mera competencia racional. He tratado este tema a propósito del diálogo de Habermas en mi artículo: “El otro, el permanente excluido en los procedimientos de justificación de Rawls y de Habermas”. En: Cortés, Francisco y Monsalve, Alfonso.(Ed) Multiculturalismo. Los derechos de las minorías culturales. RES PUBLICA. Instituto Filosofía Universidad Antioquia. 1999.

los demás y viceversa. En los últimos escritos Rawls argumenta de una manera sorprendentemente semejante a la de Ackerman: desde muy diferentes perspectivas, usted puede aceptar el liberalismo de Rawls, ya que todas las doctrinas comprensivas se intersectan en el consenso del cual es objeto su concepción política. Usted puede afirmar la concepción política porque su doctrina religiosa lo lleva al principio de la tolerancia y a suscribir las libertades fundamentales de un régimen constitucional, usted puede afirmarla porque está comprometido con un liberalismo de tipo comprensivo como el de Kant o el de Mill, y por último, usted puede afirmarla, no basado en ninguna doctrina moral, filosófica o religiosa, sino más bien porque la encuentra suficiente para "expresar valores políticos que, bajo las condiciones favorables que hacen posible una democracia constitucional mas o menos justa, normalmente sobrepasan cualesquiera otros valores que puedan oponerse a ella."³

He insistido en que tanto la neutralidad como la imparcialidad presuponen una moralidad que las hace incompatibles con ciertas perspectivas.

Hasta cierto punto esto no dice nada en contra de las teorías, sino hace evidente algo que era de esperarse, y de lo cual Rawls es más consciente que Ackerman: no toda manera de ver la vida encaja dentro de los límites de la justicia liberal. Pero no sólo nos referimos a formas de vida injustas como son las distintas formas de discriminación. Aún perspectivas que pretenden ser justas quedan excluidas de la justicia como imparcialidad y del diálogo neutro, precisamente porque no encajan con los parámetros liberales que están a la base de éstas concepciones.

Así, tanto la teoría de Rawls como la de Ackerman serían mucho menos comprensivas y al final tendríamos que aceptar que el liberalismo termina haciendo evidente algo que no quisiera nunca admitir: que se trata de una visión del mundo, opuesta a muchas otras, y no del punto de convergencia de todas las visiones. El liberalismo encuentra aquí uno de sus límites.

Esto no quiere decir que no queden fuertísimas razones para optar por una moral del respeto mutuo que es la que, en mi opinión, está a la base de ambas concepciones políticas.

Podríamos decir que el hecho de que resulte una concepción mucho más abarcante que las otras, y por lo tanto menos controvertible, es una enorme ventaja a su favor, si partimos de condiciones de pluralidad del mundo actual, que, como dice Charles Larmore⁴, necesariamente reclaman una ética tan amplia como sea posible, ya que las representaciones sobre lo bueno no pueden ser unificadas. Hay, pues, un atisbo de enorme importancia en esos dos intentos liberales. *

³ Rawls, T.I.O.C. p.9.

⁴ Larmore, Charles. *Patterns of Moral Complexity*. Cambridge 1987. Cambridge University Press. Citado por Honneth en "Grenzen des Liberalismus. Zur politisch-ethischen Diskussion um den Kommunitarismus". *Philosophische Rundschau* 37, p.p.83-109.

* Pero sólo se le haría, en mi opinión, plena justicia, si se ganara al mismo tiempo conciencia de sus límites. Sin tal conciencia, el liberalismo cae en la paradoja de la imposición de una visión de mundo, cuando buscaba respetar la pluralidad.

Rawls parece, sin embargo tener más claridad que Ackerman en cuanto a la presuposición de una moral⁵, ya que en ningún momento niega que la posición original represente un punto de vista moral, y, como lo vimos en el capítulo tercero, termina enfatizando éste aspecto moral. Ackerman, por supuesto, aspira a alcanzar resultados morales, pero a partir de premisas que él considera amorales. En su refutación de Fishkin,⁵ quien asocia su posición con la de Rawls, Ackerman niega que su teoría dialógica descansa en una noción de persona moral tan problemática como la que explícita Rawls en los últimos años: "Fishkin tiene razón al pensar que en las recientes lecciones Dewey Rawls empeora las cosas. Rawls ahora agrega expresamente un contenido sustantivo a su principio máximin con la ayuda de una concepción particular de 'persona moral', una que requiere la aceptación de un conjunto de presuposiciones neokantianas muy controvertibles. En contraste, mi método de agregar contenido a la "equidad no dominada" no me compromete con ninguna teoría particular de "persona moral" kantiana o de otro tipo. Más bien, yo he satisfecho los requerimientos de la "equidad no dominada" con la ayuda de un modelo que describe el conflicto de poder en el cual *cualquier* persona, buena o mala, se encuentra a sí misma como una residente de nuestro planeta."⁶

Rawls, por su parte, ha enfatizado cada vez más los elementos morales de su teoría, sin dejar de lado la argumentación tendiente a mostrar que el sentido de justicia no es un sentimiento altruista sino una disposición a aceptar una cooperación mutuamente ventajosa. Así insiste en el carácter de reciprocidad anejo a la noción de justicia, por ello acentúa cada vez más el elemento de lo 'razonable' frente al elemento de lo 'racional'. Si bien la motivación de los participantes en la posición original es racional, la decisión se toma dentro de los límites de lo razonable. Lo 'racional' apunta al propio interés. Lo razonable incluye siempre a los otros. Ahora Rawls enfatiza también que lo "racional" incluye no sólo el interés 'superior' en fomentar los propios fines o metas cualesquiera que ellos sean, sino también los intereses 'supremos' de conservar las propias facultades morales. Esto le da a sus premisas un carácter mucho menos 'débil' de lo que Rawls hubiera deseado, pues incluye la moralidad en la motivación de las partes, y no sólo en el marco de las restricciones. Esto no me parece decisivo, pues al fin y al cabo, como ya lo he dicho, de cualquier manera hay una motivación previa para realizar el experimento hipotético que rebasa el límite del propio interés.⁷

Esto nos lleva a la pregunta de para qué tendríamos que valernos del contractualismo, una vez que presupogamos la moralidad.

Ernst Tugendhat se pregunta para qué necesitaríamos el contractualismo una vez que las bases para el concepto de justicia las hayamos encontrado en una moral del

⁵ Desafortunadamente tiende a olvidar que es una interpretación de lo moral, de la justicia, y no la única y definitiva versión.

⁶ Fishkin, C.T.B.N.T.J. p.p.349-354.

⁶ Ackerman, W.N.A.N. p.378.

⁷ Sandel muestra, por ejemplo, que en realidad el experimento hipotético presupone virtudes como la benevolencia.

mutuo respeto: "El contractualismo es definido como aquello según lo cuál la observancia general de las normas de cooperación descansan en los intereses egoístas de cada uno. Se mostraba después que el contractualismo necesita un apoyo, y que parece encontrarlo en la moral del respeto mutuo. El contractualismo no puede prescindir de una moral semejante, pero, una vez que poseemos una moral de éste tipo, ésta será desde el principio más fuerte que el contractualismo, y por su parte no dependerá de éste. La motivación contractual se vuelve superflua y puede, por consiguiente, tener a lo sumo el sentido de una intensificación adicional si las normas de la cooperación y de la toma de consideración se encuentran ya cimentadas en el respeto mutuo".⁸

Podríamos reconocer como un atisbo de Ackerman su intento de mostrar que un esquema contractualista es innecesario. ¿Por qué acudir a una situación hipotética cuando se puede partir del punto de vista que usted y yo tenemos normalmente unido a la exigencia del respeto a los demás como personas con tanto derecho como nosotros a la autodeterminación?

Tugendhat considera que "no debería ser controvertido el que la filosofía moral no puede empezar por una situación hipotética, sino sólo con el punto de vista moral como fenómeno de nuestra vida real"⁹, al que él denomina la 'fase cero', y en la cual se escoge el velo, y critica a Rawls por no haber sido lo suficientemente claro en su libro, en donde no aclara las razones que tenía para adoptar una posición hipotética como representativa del punto de vista moral: "lo que ha mostrado fue simplemente que la posición original incorpora las mismas condiciones características del punto de vista moral. Pero no ha mostrado explícitamente por qué es preferible cambiar la situación de elección de la fase cero a la posición original".¹⁰ La cuestión puede expresarse de una manera intuitiva así: si la posición original no es una réplica correcta del punto de vista moral, entonces sobra.¹¹ Y si es una réplica correcta de la fase cero también sobra, pues sería mejor partir de éste punto de vista y deducir directamente sus consecuencias morales, es decir, los principios de justicia.

En mi opinión la teoría de Rawls va cada vez más en ésta dirección. El muestra cada vez con más claridad que la posición original no es punto de partida, sino que está remitida al contexto de una determinada sociedad. Aunque él mantiene el elemento constructivista de su teoría, su argumentación permanece en el nivel de la defensa de sus presupuestos, defensa que se remite al carácter operante de la teoría para una sociedad democrática desarrollada. Yo diría que el punto fuerte de su teoría está justamente en el hecho de que la opción por el mutuo respeto se presenta como adecuada en un mundo de personas con muy diferentes maneras de vida, y que se

⁸ Tugendhat, Ernst. "La indefensión de los filósofos ante el desafío moral de nuestro tiempo". en: Isegoria #3 (1991) p.116. De aquí en adelante citado como Tugendhat, L.I.F.D.M.T.

⁹ Tugendhat, P.E.p.31.

¹⁰ Ib.p.31.

¹¹ Tugendhat sugiere esto en su artículo cuando dice que no es evidente que una escogencia autointeresada más el velo de ignorancia equivalgan a una escogencia moral. (Ver Tugendhat, P.E.)

consideran con derecho a decidir cómo vivirla. Para ello Rawls no necesitaría todo el juego contractual de representaciones. De cualquier modo, quien esté dispuesto a considerar los intereses de los otros no necesita tener la impresión de que está decidiendo en su propio interés, y quien no pueda mirar por encima de su particularidad de todas maneras no optará por la imparcialidad.

Con ello sugiero también que personas con una concepción del bien, y que se consideren a sí mismas libres para determinarla, (lo que no siempre es el caso aún en el contexto de las democracias actuales), no necesariamente consideran de la misma manera a los otros. Y quien se considera como poseedor de un sentido de la justicia puede dar a este sentido contenidos muy diferentes a los de la concepción rawlsiana. Y es, precisamente en éstos desacuerdos en donde salen a relucir los límites de la concepción que Rawls tiene de justificación.

En mi opinión, no se acepta un principio que defienda las libertades si no se está de acuerdo desde el comienzo con que cada cual es libre de decidir cómo vivir, siempre y cuando se mantenga dentro de los límites tolerables por los demás. Tampoco se acepta una distribución igualitaria de otros bienes si no se empieza por suponer que todos somos dignos de igual consideración independientemente de las contingencias naturales y sociales que nos han determinado.

LLegamos de nuevo a la concepción de persona libre e igual. Como decía al comienzo, ésta noción es vulnerable a algunas críticas.

¿Por qué considerar a la persona como elector racional de sus propios fines? ¿No implica ésto de nuevo una ruptura entre el individuo y la sociedad que lo determina? ¿No implica la pertenencia a una sociedad no sólo que las propias metas están condicionadas por el medio social, sino también que lo que es bueno para mí es lo que es bueno para la comunidad?¹²

Esto nos remite a la crítica que dejé enunciada al terminar el capítulo dedicado a Ackerman. Barber critica el punto de partida del diálogo político en el 'yo quiero'. Para él difícilmente un diálogo que empiece así podría tener por resultado la cohesión social.

¿Por qué no entender la política como 'hacer cosas juntos'? ¿Por qué no buscar algo que pudiera valer como bien colectivo? ¿Por qué no complementar la pregunta "¿qué derechos tengo?" con la pregunta "¿cuál es nuestro bien común?"¹³

Rawls, por su parte, puede responder a éstas preguntas hechas también a su propuesta, diciendo que es cierto que la identidad individual depende de la identidad social, pero que sería exagerado decir que depende totalmente de ella.¹⁴ Además, justamente porque pertenecemos a una sociedad, tenemos que darnos cuenta de que la pluralidad es una condición permanente que sólo se superaría mediante la opresión. Y ésto significa que si no partimos del respeto por los otros como 'sujetos

¹² Ver Sandel, L.L.J.

¹³ Ver lb. Ver también MacIntyre, Alasdair. *After Virtue*. University of Notre Dame Press., Indiana, 1981.

¹⁴ Ver Kukathas-Pettit. R.T.J.C. p. 108.

de derechos¹⁵ no podremos hablar nunca de una verdadera comunidad. Amy Gutmann.¹⁶ defiende a Rawls diciendo que la justicia o idea de igualdad de derechos debe ser la virtud central del orden político, pues la libertad de las propias metas ha llegado a ser el más alto bien.*

Es cierto, además, que nuestras metas están condicionadas por un contexto social, pero no podemos desconocer el papel activo que jugamos en su determinación. Tenemos la capacidad de formar, revisar y cambiar nuestros fines. Si no fuera así no tendríamos ninguna responsabilidad moral de limitar nuestras pretensiones frente a las de otros: libertad es también responsabilidad.

Los diálogos ficticios de Ackerman son una buena ilustración de la constante tensión entre las pretensiones propias y las de otros¹⁷, y del intento de reconciliarlas tanto como es posible mediante la opción por una moral del respeto mutuo.

Aún así queda en pie la sospecha de que el liberalismo se valga de un concepto negativo de libertad¹⁸ como libertad que termina allí donde empieza la del otro, en vez de incluir de entrada a los otros y a la libertad de los otros. La noción rawlsiana de libertad como independencia de toda contingencia parece excluir de antemano tal posibilidad. Podrían cuestionarse también la tajante separación de las esferas de lo público y lo privado, así como la defensa ackermaniana de la autonomía que parece centrarse demasiado en la elección individual en contra de las 'interferencias' de la sociedad.

No podemos desconocer la importancia de la virtud de la justicia en el orden social. Queremos sugerir, tan sólo, que hay otros aspectos que una filosofía política tendrá que considerar. Si hay un atisbo importante en las propuestas de Rawls y de Ackerman, es el de su insistencia en que sin la garantía de los derechos individuales iguales no hay sociedad y sí mas bien que hay explotación, que hay opresión. Rawls hace énfasis especial en la reciprocidad insita en nuestra noción de justicia. Esto le traza nuevos límites al liberalismo. ¿Cómo hablar de responsabilidad moral cuando ésta no descansa en la reciprocidad, como sucede en el caso de los fetos, niños, animales? Tugendhat, quien se pregunta ésto, llega a la conclusión de que "el fracaso de la filosofía moderna se muestra aquí en su forma más drástica. La responsabilidad frente a los niños parece el caso intuitivamente más sencillo de obligación moral, y, sin embargo, no tenemos ninguna teoría moral que pueda explicarla."¹⁹ *

¹⁵ Expresión usada por Ernst Tugendhat en LIFDMNT.

¹⁶ Gutmann, Amy. "Comunitarians Critics of Liberalism." en: *Philosophy and Public Affairs*, vol.14, 1985, p.308. (Cita-do por Honneth, *Grenzen des Liberalismus*)

* La pregunta que podría hacersele es entre quiénes, en qué condiciones culturales y políticas, y si esto no incluye a toda la humanidad, entonces cómo convivir pacíficamente con quienes no compartan esta valoración de la libertad.

¹⁷ O, en sus propias palabras, la "tensión entre libertad individual y justicia social"

¹⁸ Ver Taylor, Charles, *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*. Frankfurt/M. 1988. Suhrkamp Verlag. El se vale de la diferenciación que Berlin (BERLIN, Isaiah, *Two Concepts of Liberty*, en: *Four Essays on Liberty*, Oxford 1969, p. 118 y ss.)hace entre las concepciones positivas y negativas de libertad para criticar el modelo social liberal. Taylor se desplaza desde el plano de la autonomía individual al de la realización personal. El se pregunta por las condiciones sociales necesarias para que las libertades particulares garantizadas por el derecho puedan ser realizadas.

¹⁹ Tugendhat, Ernst. LIFDMNT p.117.

* Ackerman se atribuye sobre Rawls la ventaja de que su teoría soluciona éste tipo de problemas. Yo considero que en realidad no ofrece soluciones claras. Para tratar casos como el del aborto acude al criterio utilitarista de la

Un último comentario acerca de las teorías de Rawls y de Ackerman.

Rawls reconoce expresamente como una limitación de su teoría la suposición de una sociedad cerrada y autosuficiente, desligada de otras sociedades. Por qué nunca sugirió en su libro ⁷ la posibilidad de ampliar su reflexión a los problemas de las relaciones internacionales si éstos son prácticamente idénticos a los de las relaciones internas de un país?

Al remitirse posteriormente al contexto de las democracias constitucionales actuales, él parece referirse solamente a ciertos países con condiciones óptimas de desarrollo. Sin embargo, si la razón decisiva para optar por la concepción de la justicia como imparcialidad es la de la diversidad de concepciones del bien irreconciliables, entonces sería también aplicable a todas las democracias defectuosas. Nosotros, que enfrentamos condiciones económicas y sociales tan desfavorables, pero que vivimos en una sociedad tan heterogénea y plural, tenemos que tomar en serio el respeto a la diversidad y el reconocimiento de los derechos de todos como ciudadanos iguales. Y si esto es así, entonces Rawls y Ackerman deben tener en cuenta que las condiciones económicas desfavorables de otros países no pueden ser nunca un factor decisivo para que la teoría de la justicia se refugie tras los muros del desarrollo y deje tras de sí el subdesarrollo. Esta debería verse como una desigualdad más que no puede ignorarse sin negar la responsabilidad moral presupuesta por las teorías de la justicia.

capacidad de sufrimiento, siempre y cuando el feto no interfiera con los planes de vida de ningún ciudadano. Así, en lugar de reconocer los límites de su noción de ciudadanía, se vale de ésta para fomentar unilateralmente el derecho a la autonomía individual de las personas morales. Una teoría que pretende ser dialógica puede ayudar a resolver conflictos entre personas con capacidad dialógica. Teorías que parten de la consideración de una noción de persona como autónoma se aplican exclusivamente a ellas.

⁷ Es significativo que sólo casi 30 años después de la publicación de *Una teoría de la Justicia* Rawls se ocupe de éste tema, y también es significativa su forma de ampliar el mecanismo contractual a la justicia internacional, evadiendo el esquema distributivo favorable para los menos aventajados, y la consiguiente responsabilidad de los aventajados.

BIBLIOGRAFÍA

ACKERMAN, Bruce A. *Social justice in the Liberal State*. Yale University Press. New Haven and London, 1980.

_____ "What is Neutral about Neutrality?" en: *Simposium on Justice. Ethics* 93(1982/83) p.p.372-390.

RAWLS, John. "Outline of a Decision Procedure for Ethics". *The Philosophical Review*. LX. (1951) 177-197 New York. (traducción al castellano de Miguel Angel Rodilla. "Esbozo de un procedimiento de decisión para la Etica". en: *Justicia como equidad*. Ed. Tecnos. Madrid, 1986.p.p.1-17.)

_____ "Justice as Fairness". *The Philosophical Review*. LXVII (1958) 164-194. Ithaca, New York. (trad. "Justicia como equidad" en: *Justicia como equidad*. op.cit. p.p.18-39.)

_____ "The Sense of Justice". *The Philosophical Review*. LXVII. (1965) 281-305 Ithaca, New York. (trad. "El sentido de la justicia" en: *Justicia como equidad*. op.cit. p.p.40-57.)

_____ "Two Concepts of Rules" en: *Theories of Ethics*. Ed.by. Philippa Foot. Oxford Readings in Philosophy. Oxford University Press. (1967)

_____ *A Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press, 1972. (traducción al castellano de María Dolores Gonzalez. *Una Teoría de la Justicia*. F.C.E. México, 1978.)

_____ "Distributive Justice". en: E.S. Phelps. *Economic Justice*, Penguin Books, 1973. (trad. "Justicia Distributiva" en: *Justicia como equidad*. op.cit. p.p.58-89.)

_____ "The Justification of Civil Obedience". en: H.A. Bedu, *Civil Disobedience: Theory and Practice*. (trad. "La justificación de la desobediencia civil. en: *Justicia como equidad*. op.cit. p.p. 90-101.)

_____ "Reply to Alexander and Musgrave" *Quarterly Journal of Economics*, 88. (1974) 633-655. (trad. "Réplica a Alexander y Musgrave" en: *Justicia como equidad*. op.cit. p.p. 102-121).

- _____ "The Independence of Moral Theory" *Proceedings and Adresses of the American Philosophical Association*, Newark, Delaware. (trad. "La independencia de la teoría moral" en: *Justicia como equidad*. op.cit. p.p.122-137.)
- _____ "Kantian Constructivism in Moral Theory" *The Journal of Philosophy* LXXVII (1980) 515-572. New York. (trad. "El constructivismo kantiano en teoría moral" en: *Justicia como equidad*. op.cit. p.p.137-187.)
- _____ "Social Unity and Primary Goods" en: A. Sen y B. Williams (eds) *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge University Press, Cambridge, 1982. p.p. 159-185. (Trad. "Unidad social y bienes primarios" en: *Justicia como equidad* op. cit. p. 187-209.)
- _____ "The Basic Liberties and their Priority". en: Tanner Lectures on Human Values. Vol. 3. Publicado en Inglés por University of Utah Press and Cambridge University Press. (trad. de Guillermo Valverde "Las libertades fundamentales y su prioridad. en: *Libertad, igualdad y derecho*. Las conferencias Tanner sobre filosofía moral. Sterling M. Mc Murrin, ed. Editorial Ariel S.A. Barcelona, 1988. p.p.9-90. (Trad. de Jorge Vigil Rubio "Sobre las Libertades" Ediciones Paidós. I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona. España, 1982.)
- _____ "Justice as Fairness. Political not Metaphysical". en: *Philosophy and Public Affairs*, 14. p.p. 223-51 (1985).
- _____ "The Idea of an Overlapping Consensus". en: *Oxford Journal of Legal Studies*. Vol.7. #1.(1987) p.p. 1-25.

SOBRE ACKERMAN:

- AA.VV Symposium on Justice. en: *Ethics* 93(1982/83) p.p. 328-390. Contiene:
- BARBER, Benjamin. "Unconstrained Conversations: A Play on Words, Neutral and Otherwise". p.p. 330-347.
- BARRY, Brian. "Introduction to the Symposium" p.p. 328-329.
- FISHKIN, James S. "Can There Be a Neutral Theory of Justice?" p.p. 348-356.
- FLATHMAN, Richard E. "Egalitarian Blood and Skeptical Turnips" p.p. 357-366.
- WILLIAMS, Bernard. "Space Talk: The Conversation Continued" p.p. 367-371.

SOBRE RAWLS:

- BLOCKER, H. Gene - SMITH, Elizabeth H. (ed.) *John Rawls' Theory of Social Justice*. An Introduction. Ohio University Press (Athens, Ohio)1980. (especialmente caps. 1 y 3)
- DANIELS, Norman. (ed.) *Reading Rawls. Critical Studies of A Theory of Justice*. (Basil Blackwell) Oxford, 1975.

- HÖFFE, Otfried. (ed.) *Über John Rawls' Theorie der Gerechtigkeit*. Suhrkamp Verlag. Frankfurt am Main, 1977. (p.p.11-130)
- HONNETH, Axel. "Grenzen des Liberalismus. Zur politisch-ethischen Diskussion um den Komunitarismus" *Philosophische Rundschau* 37. p.p. 83-109.
- KYMLICKA, Will. "Liberal Individualism and Liberal Neutrality" *Ethics*, 99:4. 1989.
- KUKATHAS, Chandran - PETTIT, Philip. *RAWLS. A Theory of Justice and its Critics*. Polity Press. Oxford, 1990.
- SANDEL, Michael. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge University Press, 1982
- SCHWARTZ, Adina. "Moral Neutrality and Primary Goods." *Ethics* 83(1973) p.p.294-307
- SEN, Amartya. "Igualdad de qué? en: *Libertad, igualdad y derecho*. op.cit. p.p. 294-307.
- TUGENDHAT, Ernst. "Bemerkungen zu einigen methodischen Aspekten von Rawls' Theorie der Gerechtigkeit." en: *Probleme der Ethik*. Philipp Reclam. Stuttgart, 1984. p.p.10-32. (trad. "Observaciones sobre algunos aspectos metodológicos de Una Teoría de la Justicia de Rawls" en: *Problemas de la Etica*. Edit. Crítica. Barcelona, 1988)
- _____ "La indefensión de los filósofos ante el desafío moral de nuestro tiempo" en: *Isegoría* #3 (1991) p.p. 107-118.
- WOLFF, Robert Paul. *Understanding Rawls*. Princeton University Press, 1977. (traducción de Marcial Suárez. *Para comprender a Rawls*. F.C.E. México, 1981.)

