



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO**

**INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA**

AUTONOMÍA Y ESTABILIDAD EN LA JUSTICIA COMO EQUIDAD

**TESIS
QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA
PRESENTA:
SEBASTIÁN RUDAS NEYRA**

ASESORA DE LA TESIS DRA. FAVIOLA RIVERA CASTRO



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*A mi familia.
De lejos, la mejor compañía.*

AGRADECIMIENTOS

Agradezco a Faviola Rivera, por su paciencia y dedicación para leer todos los textos que le envié. También por la ayuda que me prestó cuando más lo necesité. También quiero agradecer a Thomas Donahue y a Guillermo Larigué, a quienes conocí en el Instituto de Investigaciones Filosóficas y siempre estuvieron dispuestos a discutir conmigo mis ocurrencias para la tesis. A Amalia Amaya, por su cuidadosa revisión; a Gustavo Ortiz, quien me hizo valiosos comentarios desde perspectivas no rawlsianas. A Corina de Yturbe y a Paulette Dieterlen.

También agradezco a Nalleli Delgado, Sheilla Quintana, Itzel Mayans, Mónica Ruíz y Juan Manuel García. Mis compañeros de clase, de quienes aprendí mucho durante estos años; también leyeron y comentaron capítulos de esta tesis, algunos fragmentos de esta tesis provienen de varios de sus comentarios. A Moisés Vaca, en un gesto de amabilidad siempre asistió a nuestro seminario y me ayudó a clarificar ideas, también aprendí de él. Con Francisco Serrano he comenzado a intercambiar ideas recientemente; también quiero agradecerle que saque un tiempo para conversar conmigo.

Quiero agradecer al CONACyT, que me ofreció una beca durante dos años para mis estudios de maestría. Cuando esta beca terminó, la UNAM me otorgó una beca a través del proyecto PAPIIT IN402709 “El Liberalismo en México: Historia, Teoría y Problemas Contemporáneos” para la redacción de la tesis y el proceso de titulación.

Mención aparte merecen David Fajardo y Leonardo Ramos, con quienes afiné intuiciones y compartí ratos libres. Sin su compañía y amistad tal vez no hubiera terminado esta tesis.

Finalmente, quiero agradecer a Manuela Eusse, acá cerca, la mejor compañía. Gran interlocutora y gran soporte. Todo hubiera sido mucho más difícil sin su ayuda.

INTRODUCCIÓN.....	5
UNA RESPUESTA AL ‘ESCÉPTICO POLÍTICO’	14
1. La teoría del bien como racionalidad	17
2. El sentido de la justicia.....	21
3. El bien de la justicia. Respuestas al escéptico político.....	26
3.1 Las exigencias de la justicia no son exigencias arbitrarias.....	28
3.2. La autonomía.....	29
3.3. La objetividad	36
4. Conclusión.....	37
TOLERANCIA, AUTONOMÍA MORAL Y AUTONOMÍA POLÍTICA	39
1. El cambio en la noción de ‘sociedad bien ordenada’ y su implicación para la presentación de la justicia como equidad.....	42
2. Ideas familiares: la concepción de la sociedad y la concepción política de la persona	46
3. La necesidad –y posibilidad-- de interpretar el valor de la autonomía en términos políticos.....	51
4. Respuesta a la crítica de Kymlicka.....	59
LA AUTONOMÍA POLÍTICA Y EL CONSENSO ENTRECRUZADO	64
1. La autonomía política.....	69
2. El consenso entrecruzado.....	70
2.1 Idea General del Consenso entrecruzado.....	70
2.2. Aspecto motivacional de la idea del consenso entrecruzado.....	72
2.3 Tres críticas a la idea del consenso entrecruzado.....	74
2.4 La cuarta crítica y el consenso constitucional.....	76
2.5 El tránsito hacia el consenso entrecruzado.....	78
3. La persona razonable.....	81
4. Conclusión.....	86
CONCLUSIÓN	91
BIBLIOGRAFÍA.....	95

INTRODUCCIÓN

La noción de autonomía que encontramos en la justicia como equidad de Rawls, tanto en *Teoría de la Justicia* (TJ) como en *Liberalismo Político* (LP), reconoce una clara influencia de la doctrina ética kantiana y es, al mismo tiempo, utilizada como una de las ideas centrales en su visión del liberalismo.¹ Se trata de una noción que resulta interesante de estudiar a la luz de la filosofía contemporánea dado que allí encontramos una distinción entre la ‘autonomía moral’ y la ‘autonomía personal’,² siendo la segunda de ellas la que más acogida ha tenido en el entorno académico actual debido a su deslinde con algunos aspectos polémicos implicados a partir de la primera, sobre los que me detendré más adelante. En la propuesta de Rawls encontramos una simpatía por una noción cercana a la de ‘autonomía moral’³ aún cuando se mantiene el propósito de dar alternativas liberales a los desafíos establecidos por el pluralismo moral.⁴

La tesis que defiendo en este trabajo es que la noción de autonomía que Rawls utiliza para presentar su teoría tanto en *Teoría de la Justicia* como en *Liberalismo Político* resulta problemática para dar cuenta de la necesidad de la necesidad de la obediencia política. Esto lo sostengo dado que considero que cuando Rawls quiere apelar a la autonomía para explicar cómo y por qué los ciudadanos de una sociedad bien ordenada deben actuar según lo determina la concepción de la justicia, termina planteando una concepción que es, a fin de cuentas, sectaria. Esto quiere decir que se compromete con una teoría moral en particular. Sin embargo, muestro también que este sectarismo es propiciado por la necesidad de mostrar que las razones por las cuales las personas obedecerían los

¹ Por ejemplo, la ‘Interpretación Kantiana’ de la justicia como equidad (TJ: §40) juega un papel muy importante en el argumento de la congruencia entre el bien y la justicia ya que muestra por qué las personas, concebidas como libres e iguales, tendrían un interés en actuar de acuerdo con los principios de la justicia. Por otro lado, uno de los papeles que cumple la autonomía política en LP consiste en garantizar la independencia de las personas al determinar sus concepciones del bien.

² Esta distinción es abordada por autores tales como Waldron (2005), Raz (1988), Gaus (2005), Darwall (2006).

³ La autonomía moral se ha entendido como una versión de la autonomía que tiene que ver con la naturaleza de la moralidad, con la posibilidad de elegir entre las acciones buenas y las malas. Más adelante vuelvo sobre esta definición.

⁴ Por ‘pluralismo moral’ entenderé lo mismo que Rawls entiende por ‘pluralismo razonable de doctrinas comprensivas’. Por el momento dejaré a un lado este término propio de la obra rawlsiana para no tener que detenerme en su definición exacta. Esto se verá más adelante en Cap 2.

requerimientos de la concepción de la justicia deben ser razones morales y no razones prudenciales. Así que, si se quiere evitar el carácter sectario de la propuesta, habría que pensar en abandonar el vínculo entre la teoría y el valor de la autonomía. Ahora bien, esto habría que hacerlo teniendo en cuenta que se estaría eliminando una noción que permite dar cuenta de la posibilidad de la obediencia política por razones morales. La conclusión a la que llego al final de todo este trabajo es que nos encontramos ante una suerte de dilema por cuanto, por un lado, tenemos razones para introducir el valor de la autonomía como un valor constitutivo de la teoría de Rawls –y, tal vez, de la teoría liberal-- y, por el otro, también tenemos razones para pensar que tal valor debería ser eliminado de la teoría en la medida en que la hace sectaria.

En el primer capítulo se muestra que el propósito de Rawls al incluir la noción kantiana de la autonomía en TJ consiste en mostrar que la obligación política es posible, esto es, una propuesta en la que se muestra cómo es posible que los miembros de una sociedad bien ordenada adopten la concepción de la justicia como equidad. El segundo capítulo muestra las dificultades que surgen al adoptar tal noción de la autonomía y se presenta la distinción que hace Rawls entre la autonomía moral y la autonomía política. Se muestra por qué la concepción de la autonomía adoptada en LP no establece una distinción tan tajante entre lo político y lo privado –de acuerdo con la crítica que plantea Kymlicka-- sino que, por el contrario, permite la posibilidad de que las personas sean autónomas en sentido político y no-autónomas en su ámbito privado. El tercer capítulo muestra algunos problemas en torno a la noción de autonomía política cuando se pretende que ésta sea parte del argumento de la estabilidad en LP.

Uno de los problemas que se pretende evadir con la distinción entre los dos tipos de autonomía se puede caracterizar de la siguiente manera: para el liberalismo la autonomía de los individuos debe ser protegida y garantizada, pues sólo así tendremos seguridad de que sus vidas no estarán diseñadas de acuerdo con la voluntad de alguien externo a ellas, o de que no habrá alguien manipulándolas u obligándolas a hacer cosas que no quieren hacer, o inclusive de que no habrá un sometimiento de tipo ideológico, bien sea de hegemonía cultural, étnica, de clase o de género. La autonomía es entendida como parte constitutiva de la libertad individual, esencial para el liberalismo, y por ello mismo como parte central en la justificación liberal del poder político. El poder político es legítimo, de acuerdo con la

perspectiva liberal, cuando se basa en fundamentos que pueden ser aceptados por los ciudadanos.

Sin embargo, es un hecho que en las sociedades contemporáneas hay quienes afirman un deseo genuino a dejar que sus vidas sean determinadas por agentes externos, por ejemplo, una autoridad eclesiástica. De acuerdo con la caracterización general de la autonomía, este tipo de personas parecen plantear un problema al liberalismo basado en la idea de la autonomía, pues el deseo mencionado parece ser inconsistente con la tesis de que la autonomía como independencia deba ser garantizada para todos.

El problema se puede hacer difícil de solucionar sobre todo si se considera que tales doctrinas religiosas son razonables, esto es, que se trata de doctrinas dispuestas a participar en la vida cooperativa de la sociedad, a respetar la autoridad del Estado y la diversidad religiosa presente en la sociedad.⁵ No se está hablando, por lo tanto, de fundamentalismos religiosos intolerantes o de comunidades autoritarias que establecen relaciones de opresión y maltrato hacia algunos sectores de su propia comunidad.

Este problema hace que sea necesario establecer una caracterización más precisa de la autonomía, si es que se quiere que ésta sea constitutiva del liberalismo. El punto de llegada será una caracterización de la autonomía de acuerdo con la cual sería posible que las personas que afirman no querer ser autónomas no tengan que estructurar su estilo de vida de una manera radicalmente distinta a sus deseos. Una alternativa exitosa ha sido proponer un tipo de autonomía garantizada de manera institucional, esto es, que garantice la posibilidad de que los individuos realicen el tipo de elecciones que deseen. De acuerdo con esta postura, las personas crecerán en un ambiente propicio para la autonomía y allí decidirán si quieren o no ejercer sus capacidades racionales y críticas con respecto a sus tradiciones culturales.⁶ El ambiente institucional favorable a la autonomía garantiza, por ejemplo, que las personas tengan el derecho y la posibilidad de abandonar su grupo religioso cuando lo deseen, sin que ello implique un delito.⁷

⁵ La noción de "razonabilidad", según se utiliza en la filosofía política contemporánea, no es una noción técnica, apela, más bien, a las ideas intuitivas que tenemos acerca de la disposición a actuar con consideración de los demás.

⁶ Para una explicación entre la diferencia entre la capacidad y el ejercicio de la autonomía, ver Raz (1988), así como para una ampliación de la idea del ambiente propicio para la autonomía y el tipo de planes de vida que sería posible desarrollar en tal ambiente.

⁷ Para ponerlo en las palabras de Rawls: "la apostasía está permitida". Al respecto, resulta interesante el caso de la comunidad Amas, que demandó al Estado de Pensilvania buscando que sus jóvenes no asistieran a la

Raz (1988) es uno de los exponentes del liberalismo basado en la autonomía y es muy cuidadoso de no presentarla como una alternativa que las personas puedan elegir, esto es, como una posibilidad entre otras, sino que, por el contrario, se trata de que el sistema político garantice que las personas sean siempre autónomas, en el sentido de que nadie pueda obligarlas –a menos de que exista una justificación para ello-- a llevar cierto tipo plan de vida o a tomar cierto tipo de decisiones. La intención de Raz es presentar un ideal político, que debe ser perseguido por el Estado, de tal suerte que las personas crezcan en un ambiente propicio para la autonomía, en un ambiente en el que puedan tomar decisiones acerca del curso de sus vidas.⁸

No obstante, Raz es consciente de que hay que tener precaución en el momento de definir a la autonomía, pues ésta puede ser entendida de varias maneras y algunas de ellas pueden plantear problemas internos a las propuestas liberales. Raz adopta la distinción, discutida y evaluada ampliamente (Waldron, Darwall, Gaus), entre autonomía personal y autonomía moral, siendo la primera asociada con la idea de ‘individualidad’ expuesta por Mill y la segunda asociada con la noción de autonomía de la voluntad kantiana.

La distinción entre ambos tipos de autonomía se hace para tomar distancia con respecto a la autonomía moral, pues se trata de una noción que establece vínculos con una doctrina moral universalista poco amiga el pluralismo moral. Se trata de una noción de autonomía que parte de la idea de que las personas tienen la capacidad de darse leyes a sí mismas y que tales leyes pueden ser universalizables. Por el contrario, la noción de la autonomía personal se queda con la idea de que las personas son, en términos de Raz “autores de su propia vida” o, en los términos de Kymlicka, capaces de diseñar sus planes de vida “desde adentro” de sí mismos.

De acuerdo con la caracterización de Gaus (2005), la autonomía moral está definida como la capacidad de ser movido por un principio práctico, el cual ha de ser aprobado por la razón práctica. La autonomía moral consiste, entonces, en tener la capacidad para que la voluntad sea determinada por la razón práctica moral. Dicho más breve aún, una persona es

escuela, pues allí recibirían demasiada información y se desestimularía su deseo de seguir vinculados a la comunidad. La corte falló a favor de ellos. Ver: Galston (1995), Macedo (1995).

⁸ Ver Raz (1988), Waldron también interpreta de esta manera la postura de Raz (Waldron 2005: p. 315). En el capítulo 2 se muestra que en LP hay sugerencias que indican que la autonomía política debería ser entendida de esta manera. Sin embargo, la evidencia textual muestra que no se trata de la caracterización que Rawls adopta a fin de cuentas.

moralmente autónoma cuando actúa según sus propias razones morales.⁹ El problema con esta caracterización de la autonomía es que es considerada como sectaria, esto es, comprometida con una teoría moral que no puede ser aceptada por todos los miembros razonables de una sociedad. Si la autonomía es caracterizada como la capacidad de la voluntad para ser determinada por principios morales, entonces se está diciendo que la razón práctica es la fuente del valor moral, lo cual va en contra de las tesis de, por ejemplo, las doctrinas religiosas que depositan el valor moral en la voluntad divina, o inclusive en una versión del realismo moral.¹⁰

La autonomía personal estaría llamada a evitar este problema, pues es definida de tal manera que no se compromete con teorías acerca de la naturaleza de la moralidad sino únicamente con la posibilidad de las personas para elegir sus propias vidas. No se presenta, entonces, una teoría acerca de la naturaleza del valor moral, no se determina qué estilos de vida son los que cuentan con valor moral; se pretende, por el contrario, establecer una caracterización de la autonomía en la que los individuos puedan determinar por sí mismos sus propias vidas.¹¹

Esto hace que el liberalismo tome como idea central a la autonomía personal y por ello hace que sea importante promover tal valor. Ahora bien, ello hace necesario que se suponga en las personas la capacidad para actuar de manera autónoma. Esto quiere decir que es necesario establecer alguna concepción de la persona que nos sirva como punto de partida.

No obstante, no es claro que sea posible tomar como punto de partida una concepción liberal de la persona que incluya la capacidad para la autonomía personal sin

⁹ Raz hace una caracterización similar de la autonomía moral, dice, recordando a Kant, que se trata de una idea que proviene de la concepción de que la moralidad proviene de los principios auto-representados (*self-enacted*). La autonomía moral, dice Raz, tiene que ver con la naturaleza de la moralidad. (Raz: 1988 p. 370). Waldron (2005) sostiene que la autonomía moral involucra la relación existente entre los fines de una persona y los de todas las demás, dice, además, que las concepciones kantianas de la autonomía moral tienen que ver con componentes universalistas. G. Dworkin presenta una lista de seis tipos distintos de autonomía moral y todas tienen que ver con un agente dándose a sí mismo principios morales. Lo que varía en cada definición es si el agente actúa según esos principios, si los acepta, si los crea etc. (G. Dworkin: 1988, p. 35)

¹⁰ Sobre el realismo moral ver Sayre-McCord (2005) y sobre el voluntarismo ver Quinn, Philip L. (2005).

¹¹ Para Raz es importante tener presente que la autonomía moral –la posibilidad de elegir entre el bien y el mal -- no es suficiente para afirmar la autonomía personal.

que ello implique algún tipo de compromiso con la autonomía moral.¹² Una dificultad surge, por ejemplo, en el momento en el que se explica por qué un católico razonable reconocería a la autoridad política –la cual es generadora de un ambiente favorable a la autonomía-- al mismo tiempo que decide reconocer a la autoridad eclesiástica como la fuente de todo el valor moral. Hay una dificultad al tratar de explicar la necesidad de la obediencia política de todos los miembros de una sociedad plural sin que ello implique presuponer alguna teoría acerca de la naturaleza de la moralidad.

Para que las personas obedezcan la ley se necesita que el Estado sea capaz de vigilar que así sea. Ahora bien, se necesita que tal vigilancia no caiga en alguna forma de autoritarismo, esto es, que no caiga en ejercicios ilegítimos del poder político. Para evitar que el Estado sea percibido como una autoridad que abusa del poder, es necesario que la obediencia política sea vista como obediencia a algo que, en algún sentido, nos conviene. A esta conveniencia a título individual hay que agregarle el hecho de que también se debe tratar de una obligación a algo que cada quien elegiría como parte de lo que considera como moralmente bueno.¹³ Se trata, por lo tanto, de que las personas tengan motivaciones a actuar según se les requiere y que tales motivaciones no sean únicamente prudenciales –temor al castigo-- sino que también sean morales.¹⁴

Ahora bien, si las personas consideran que la obediencia política es conveniente a título personal, entonces podemos afirmar que tienen razones para obedecer. Sin embargo, en la vida cotidiana éste no es siempre el caso; no siempre es el caso que las personas consideren que la obediencia sea conveniente a título personal. Por ejemplo, puede ser que alguien considere que es más conveniente no obedecer mientras todos los demás sí lo

¹² Waldron (2005) ha señalado algunos problemas que surgen al hacer tal distinción, Gaus (2005) muestra que en última instancia tenemos que presuponer una noción de autonomía moral previa a la de autonomía personal.

¹³ En TJ el vínculo con lo que cada quien considera como moralmente bueno se hace a través de la idea de la autonomía. En LP tal vínculo es establecido a partir de la idea del consenso entrecruzado.

¹⁴ Dado el pluralismo moral, las razones morales por las cuales se obedece podrían ser distintas. Un kantiano obedecería porque considera que las acciones con valor moral son las que se realizan por el motivo del deber, mientras que un utilitarista lo hace porque espera con ello el mayor bienestar posible, un católico lo hace porque así lo indica dios, etc. Lo importante es que las personas actúen de acuerdo con razones morales y no de acuerdo con razones prudenciales.

Autores como Gauthier han dado más importancia a las razones prudenciales que a las razones morales, pretendiendo derivar lo *razonable* a partir de lo *racional*. Para respuestas a esta postura puede verse Rawls (PL) o, más recientemente, Gaus (2005) quien demuestra que el liberalismo requiere de razones morales, pues las razones prudenciales no pueden dar cuenta, por ellas solas, de la manera como juzgamos moralmente.

hacen; o bien que uno esté en desacuerdo razonable con el tipo de exigencias políticas que se le hacen –pagar impuestos elevados, por ejemplo--; e inclusive que uno se vea directamente perjudicado por la implementación de una política en particular. Los tres casos parecen brindar razones para elegir no obedecer.

Tal parece ser, entonces, que es necesario tener una teoría que nos explique por qué es necesaria la obediencia política. Tal explicación debe tener en cuenta que no se está buscando una respuesta que descansa únicamente en razones prudenciales, pues ello no garantiza la estabilidad y tampoco previene el abuso del poder político.¹⁵ Las razones morales se perfilan como buenas candidatas para la teoría que se está buscando. El problema que habría que tener presente es que en el momento de concebir a los agentes moviéndose a partir de razones morales podríamos estar atribuyéndoles la autonomía moral y con ella los problemas que se han esbozado previamente.¹⁶

La postura de Rawls resulta llamativa en este contexto dada la manera cómo concibe a la autonomía. La concepción de la justicia como equidad, como es bien sabido, presenta cambios en su exposición en el periodo comprendido entre la publicación de TJ y la de LP. Uno de los cambios más notorios es el que se realiza al argumento de la estabilidad presentado en TJ: III. Allí Rawls muestra cómo es posible pensar que los ciudadanos de una sociedad bien ordenada aceptarían los principios de la justicia que él está proponiendo. El argumento tiene dos partes; en la primera apela a la psicología moral para mostrar cómo las personas desarrollan un sentido de la justicia y con éste una motivación a actuar según principios de la justicia, y en la segunda muestra cómo es posible pensar que las personas estén motivadas a actuar de acuerdo con los principios de la justicia como equidad. La segunda parte de este argumento apela a la interpretación kantiana de la justicia como equidad y termina afirmando que las personas tienen un deseo de afirmar su propia naturaleza humana, definida en términos de la libertad y la racionalidad, e interpretada a la luz de la doctrina ética kantiana, a saber, a la luz de la concepción kantiana de la

¹⁵ Ver Rawls (LP: II). Gaus (ibid) sostiene que las teorías que sólo toman en cuenta las razones prudenciales – en particular la de Gauthier-- no dan cuenta de nuestras intuiciones morales y por ello no pueden explicar todos los razonamientos morales que hacemos en la vida cotidiana; como ejemplo de ello Gaus plantea los experimentos mentales o las situaciones contrafácticas a los que apelamos para evaluar nuestros criterios morales.

¹⁶ Justamente el propósito de Gaus en el texto ya citado es mostrar que en la concepción de agentes actuando según razones morales ya se encuentra presupuesta una concepción de la autonomía moral, esto es, una teoría acerca de la naturaleza de la moral (Gaus: 2005 pp. 279-280) .

autonomía.¹⁷ Este argumento es cambiado en LP debido a que la apelación a la autonomía kantiana hacía de la justicia como equidad una doctrina comprensiva. La propuesta nueva consiste en restringir el sentido en el que se va a entender a la autonomía –ahora será una categoría política-- e introducir la noción del consenso entrecruzado, que explica cómo es posible un consenso en torno a la justicia como equidad sin que ello implique que las personas abandonen sus respectivas doctrinas comprensivas.

En el primer capítulo se profundiza en este problema desde la perspectiva presentada en TJ: III, en donde Rawls presenta una versión de la autonomía claramente vinculada con la doctrina ética kantiana. Se trata de mostrar que el escepticismo que podría surgir acerca de la posibilidad de la obediencia política se puede sortear apelando al argumento de la estabilidad de Rawls en TJ, que a su vez apela a la noción de autonomía moral de la que los filósofos contemporáneos tanto se quieren despegar. Se muestra que el papel de la autonomía en el argumento de la estabilidad en TJ: III nos brinda herramientas para dar cuenta de la posibilidad de la obediencia política en los casos de desacuerdo o de perjuicio individual.

En el segundo capítulo me concentro en la autonomía en LP. Tomo como punto de partida el cambio que Rawls hace en el carácter de su concepción de la justicia; de comprensiva a política. Resalto el hecho de que no se abandone, sólo se restrinja, la noción de autonomía utilizada en TJ y muestro que esta restricción –de la autonomía moral a la autonomía política¹⁸-- permite afirmar que las personas pueden – y deben-- ser autónomas en el ámbito político, mientras que pueden decidir no ser autónomas en el ámbito privado. Rawls toma distancia de la autonomía moral en el sentido de que la deja relegada al ámbito de lo que no es político, es decir, las personas, si quieren, pueden concebirse a sí mismas como auto-legisladoras morales. Sin embargo, bien pueden rechazar esta idea y adoptar una postura religiosa. Se muestra que la crítica hecha por Kymlicka a la idea de autonomía rawlsiana no tiene éxito y, además, cumple un papel similar al que este autor le quiere dar a su propia propuesta –que es una versión de la autonomía personal.

¹⁷ Freeman afirma que Rawls no explica por qué no se trata de un “deseo racional no arbitrario” (Freeman 2007: 274), con lo cual sugiere que se trata de una asunción que requiere de algún tipo de argumentación.

¹⁸ La diferencia entre ambas es que la autonomía moral es una categoría que aplica para todos los ámbitos de la vida de las personas, mientras que la autonomía política sólo sobre asuntos políticos. Como se puede ver, no se trata de que una sea una categoría moral y la otra no.

En el tercer capítulo se presenta un problema con la noción de la autonomía política de Rawls. Muestro que en el momento en el que Rawls pretende llenar el espacio vacío dejado al abandonar la noción de autonomía que había adoptado en TJ: III –tema del primer capítulo-- Rawls termina violando los límites que él mismo establece a su concepción *política* de la justicia, la cual debe ser tolerante de las distintas doctrinas comprensivas razonables presentes en la sociedad. La autonomía política está tan vinculada a la doctrina kantiana que termina impidiendo que la idea de tolerancia se pueda realizar en los términos en los que Rawls lo quiere.

UNA RESPUESTA AL 'ESCÉPTICO POLÍTICO'

La tercera parte de *A Theory of Justice* (TJ) está dedicada a lo que Rawls denomina la estabilidad de la justicia como equidad. Se trata de un argumento que muestra que es posible que una sociedad regulada por los principios de la justicia que se han planteado en TJ permanezca en un 'equilibrio estable'. Con esto quiere decir que la sociedad podría durar en el tiempo sin alteraciones en su organización aun cuando fuerzas desestabilizadoras extrañas a la sociedad entren en juego. Esto es posible dado que la sociedad genera su propio soporte, esto es, genera fuerzas que la reorganizan en caso en que el equilibrio se vea amenazado. Este tipo de fuerzas pueden ser pensadas de dos maneras no excluyentes; por un lado, como la eficacia suficiente del Estado que lo hace capaz de reorganizar a la sociedad en ciertos momentos críticos; por el otro, como el desarrollo de una conducta moral por parte de los individuos que los motiva a actuar según los dictámenes de la estructura política de la sociedad. De acuerdo con esta segunda opción, los miembros de la sociedad tienen un compromiso con la viabilidad de sus instituciones que los motiva a actuar de tal manera que éstas permanezcan en el tiempo de manera estable.

El argumento de la estabilidad se enfoca en la necesidad de la conducta moral. Consiste en mostrar que los miembros de una sociedad regulada por los principios de la justicia como equidad desarrollarán una motivación a actuar según las exigencias de la justicia. La tesis que sostiene Rawls es que obrar de acuerdo con los principios de la justicia constituye un bien a título individual. Con esto se busca establecer un punto de congruencia entre la perspectiva colectiva, que indica cuáles son los deberes en tanto que ciudadano a partir de la concepción de la justicia; y la perspectiva del individuo, que es establecida desde el punto de vista individual e indica qué es lo bueno a título individual, esto es, en qué tipo de asuntos vale la pena ocuparse durante toda la vida. Esta congruencia es pretendida con el fin de poder completar la argumentación a favor de la concepción de la justicia como equidad de tal manera que se trate de una concepción de la justicia realizable.

Rawls necesita mostrar que el bien individual es congruente con la justicia, pues sólo así, considera él, es posible mostrar que las personas estarían dispuestas a velar por el éxito de su organización institucional al mismo tiempo que velan por su concepción del bien. Como es de esperarse, el argumento es construido a partir de una exposición acerca de lo que es tomado como ‘el bien’ y acerca de lo que Rawls denomina el ‘sentido de la justicia’. Una vez que se ha establecido la manera como se entienden estos dos conceptos, Rawls procede a desarrollar el argumento de la congruencia.

Rawls desarrolla la explicación de lo que se entiende por ‘bien’ y por ‘sentido de la justicia’ en las dos primeras secciones de la tercera parte de TJ, y que en este capítulo se reproducen brevemente. Con estos elementos a la mano, Rawls tiene que demostrar que en efecto es un bien para los individuos actuar de acuerdo con su sentido de la justicia; para demostrar que su postura no es utópica tiene que responder a cuestionamientos del tipo: i) ¿cómo dar garantías a las personas de que sus convicciones morales acerca de obedecer los mandatos de la justicia no son imposiciones arbitrarias y por ello injustificadas?, ii) si para alguien es realmente un mal actuar de acuerdo con su sentido de la justicia ¿es injusto obligarlo a hacerlo?, iii) ¿cómo responder a quienes dicen que lo que hay que hacer en la vida es perseguir el interés propio a partir del aumento constante de la riqueza aun cuando ello implique no obedecer los requerimientos de la justicia?, iv) ¿es mejor, a título individual, ser un *gorrón* que obedecer al sentido de la justicia?, v) ¿cómo demostrar que el bienestar de la comunidad, considerado como un valor intrínseco, es alcanzado a partir de obedecer a la motivación de actuar según lo exige la justicia?¹⁹ Se trata de preguntas que están encaminadas a mostrar que en realidad no existe una congruencia entre el bien individual y la justicia, y que, por lo tanto no es realista esperar por parte de las personas que actúen de acuerdo con su propio sentido de la justicia. Esta postura va a ser nombrada como la postura del escéptico político.

El escepticismo político puede ser entendido en los términos que lo hace Tamsin Shaw (2007) en su interpretación de Nietzsche. Según ella, el escepticismo político de Nietzsche puede ser caracterizado a partir de dos ideas. Por un lado, el hecho de que este autor crea que la concepción del Estado moderno incluye la idea de que es necesario que haya ciertas creencias normativas compartidas. Por el otro, la convicción de que las

¹⁹ Ver Freeman 2007: 267-269

sociedades seculares son incapaces de generar la convergencia –las creencias normativas compartidas-- por mecanismos que no sean coercitivos. El escepticismo político de Nietzsche consistiría en la afirmación de la imposibilidad de la legitimidad, esto es, en el reconocimiento del hecho de que siempre será necesaria la fuerza coercitiva para lograr acuerdos. Se trata de un escepticismo que plantea una tesis en contra del tipo de liberalismo que Rawls quiere establecer dado que la legitimidad, esto es, la aceptación voluntaria de las normas políticas, es concebida como necesaria y al mismo tiempo como imposible.²⁰ Se trata de un problema que el teórico liberal, en este caso Rawls, tiene que enfrentar: es posible tender un manto de duda acerca de la posibilidad de reconciliar a la autoridad normativa con la autoridad política.

El argumento de la estabilidad –que consiste en mostrar que hay congruencia entre el bien y la justicia-- responde a cada una de estas preguntas de distintas maneras. Hay, sin embargo, un sustrato común en varias de las respuestas. Se trata de la interpretación kantiana de la justicia como equidad (TJ: § 40). Las preguntas que hacen referencia al bien de la comunidad y al problema del *gorrón* son respondidas desde una perspectiva que no tiene relación directa con TJ: § 40, mientras que las otras tres, según se muestra a continuación, sí tienen relación directa.

En las respuestas a i - iv Rawls apela a nociones tales como la autonomía, la objetividad o la prioridad de lo correcto (*right*). Estas nociones, a su vez, han sido presentadas –en TJ: §40-- como elementos esenciales para la ‘interpretación kantiana de la justicia como equidad’, en la que se demuestra que es posible pensar los principios de la justicia como imperativos categóricos. En este capítulo muestro que el argumento de la congruencia entre el bien y la justicia depende en gran medida del hecho de que la posición original y los principios de la justicia puedan ser interpretados en términos kantianos. Con esto quiero mostrar que la concepción de la justicia que Rawls presenta en TJ es una concepción que brinda herramientas que sirven para regular a una sociedad en la que hay una diversidad de concepciones del bien –definidas a continuación-- que están reguladas por una concepción de lo correcto que tiene la virtud de ser objetiva –aceptable por todos-- y de respetar la autonomía individual –entendida en términos kantianos. En particular, las

²⁰ Ver en particular la introducción y el capítulo 6 de Shaw 2007.

nociones de objetividad y de autonomía serán centrales para responder la postura del escéptico político.

Para lograr el objetivo trazado presentaré, en primer lugar, las dos teorías del bien de Rawls, en donde se explica por qué son necesarias dos teorías y qué tipo de cosas explica cada una de ellas. En segundo lugar expongo la noción del ‘sentido de la justicia’ y algunas características de la filosofía moral asociadas a tal noción. Finalmente respondo a las preguntas cuya respuesta se basa en TJ: § 40. Me concentro especialmente en la primera, pues concierne directamente a la objetividad y a la autonomía, nociones básicas para la interpretación kantiana y para entender la estructura de la concepción de la justicia que permite responder con relativa facilidad a las otras dos preguntas. En la respuesta a estas preguntas me remito, por supuesto, a TJ: § 40.

1. La teoría del bien como racionalidad²¹

Como primer paso en su argumento, Rawls tiene que mostrar qué entiende por ‘bien’. Presenta una distinción entre dos teorías del bien; la delgada (*thin*) y la ‘completa’. Caracterizadas brevemente, la primera tiene que ver con la elección de los principios de la justicia en la posición original y no hace referencia a ningún tipo de objetivos finales en la vida de los individuos; y la segunda se establece una vez que los principios de la justicia son elegidos y configura los planes de vida de las personas, esto es, se configura como lo bueno desde el punto de vista individual.

El hecho de que se establezcan dos teorías del bien sirve para evitar un círculo en la argumentación al interior de la presentación de la justicia como equidad. La amenaza de circularidad aparece en el momento en el que se afirma que lo correcto es previo al bien, pues ¿cómo, si no a partir de *alguna* noción del bien, se establecen los principios que determinan a lo correcto? Si no se es cuidadoso con esto, entonces la tesis de la prioridad de

²¹ Caracterizar a la teoría delgada (*thin*, ‘tenue’ según la traducción de María Dolores González, del Fondo de Cultura Económica) del bien es difícil, pues Rawls no ofrece un argumento detallado y concreto en el que se presente cómo es posible dar cuenta de los bienes primarios (pues la utilidad de la teoría tenue es justamente explicarlos). En TJ: 381 dice que los bienes primarios —del cual el más problemático es el del auto-respeto— tienen que ser explicados por la teoría del bien como racionalidad, más los hechos generales acerca de los deseos (wants) y de los apetitos humanos, más las etapas características del desarrollo de las personas, más el principio aristotélico, más las necesidades de la interdependencia social.

lo correcto queda comprometida, pues lo correcto quedaría supeditado a una concepción del bien. La estrategia es establecer la ‘teoría tenue del bien’; una teoría basada en principios generales aceptables de manera universal, que no se compromete con ninguna concepción del bien en particular,²² esto es, con ninguna noción de preferencia por una serie de fines determinados. Se trata de una explicación del bien en un sentido tan general que puede ser aceptado por todo ser racional.

Rawls afirma que la teoría tenue del bien ha sido utilizada en el argumento de la posición original, al explicar la posibilidad de la elección que allí se da. En la posición original los individuos son enfrentados con diferentes principios de distintas concepciones de la justicia; tienen que elegir aquellos que consideren *mejores*. Esta elección es hecha en circunstancias de ignorancia acerca de las condiciones específicas de su vida: no conocen el desarrollo económico de la sociedad ni su situación en ella, tampoco los rasgos específicos de su concepción del bien. A pesar de esta situación, las partes sí pueden tomar una decisión en la posición original, pues no carecen de las herramientas de la teoría de la elección racional que les permite establecer preferencias en condiciones de incertidumbre y atendiendo a un presupuesto motivacional elemental.

En la posición original los individuos están interesados en promover su interés propio y no tienen ningún interés en promover o perjudicar los de los demás. El interés propio consiste en promover el plan de vida que uno ha diseñado y al que quisiera apegarse a lo largo de la vida.²³ A partir de esta situación, la opción que elegirán será la que ellos consideren como la que más garantías brinda de desarrollar cualquier plan de vida, esto es, la que garantice, en mayor número, las libertades individuales, las posibilidades de oportunidad y las condiciones del auto-respeto. Dicho en otras palabras, la preferencia racional en la posición original es por la concepción que garantice un mayor número de bienes primarios, de las condiciones necesarias para llevar a cabo cualquier plan de vida (TJ: 348).

Para identificar cuándo se está evaluando la bondad de una cosa a partir de la teoría tenue del bien, únicamente hay que tomar como criterio la racionalidad de la acción. Algo

²² Más adelante, en la página 6, presento la definición de ‘concepción del bien’.

²³ En § 15 y en varios otros lugares de TJ Rawls se refiere al bien de las personas de la siguiente manera: “el bien de una persona es determinado por lo que ella considera como el plan de vida a largo plazo más racional dadas unas condiciones razonablemente favorables” (TJ: 79)

es bueno desde el punto de vista de la teoría tenue si, y solo si, es compatible con los principios básicos de la elección racional y es decidido en condiciones de la racionalidad deliberativa.²⁴ Una característica de esta teoría del bien que es importante resaltar es que, al apelar únicamente a los principios básicos de la elección racional, identifica la bondad de las cosas de tal manera que tenemos garantía de que tal bondad no depende de las circunstancias particulares que la podrían acompañar.

La teoría tenue del bien tiene dos utilidades. Una ya ha sido mencionada; mostrar que es posible hacer una elección en la posición original. La segunda, que es la que interesa para este capítulo, es mostrar que los principios de la justicia, y en general la concepción de la justicia como equidad, pueden organizar a una sociedad de manera estable. El argumento de la estabilidad hace uso de la teoría tenue del bien en la medida en que pretende demostrar que los miembros de una sociedad bien ordenada por los principios de la justicia como equidad tienen una motivación a actuar de acuerdo con las exigencias de la justicia, esto es, a respetar y a velar porque la organización de la sociedad permanezca de manera estable. Tal motivación es la creencia de que actuar según su sentido de la justicia es un bien incondicionado, esto es, que evaluado desde la teoría tenue del bien, ello se manifiesta como racional, como bueno.

Con la teoría tenue del bien en mente, podemos retomar el argumento de la estabilidad en TJ. Rawls quiere mostrar que en una sociedad bien ordenada los individuos considerarán como un bien, de acuerdo con la teoría tenue del bien, actuar según su sentido de la justicia. Ahora bien, dado que el bien de los individuos es definido en términos de su plan de vida,²⁵ es necesario que el argumento que Rawls está presentando esté expuesto con referencia a los planes de vida de las personas. Dicho en otras palabras, el argumento tiene que mostrar que actuar según el sentido de la justicia es un bien desde la perspectiva individual del bien, esto es, desde cualquier plan de vida que una persona en una sociedad bien ordenada pueda tener. Para esto, hay que tener presente, por supuesto, cómo se configura un plan de vida racional.

²⁴ Sobre los principios de la elección racional ver: TJ: § 63: 361-362. Sobre la racionalidad deliberativa: TJ: § 64.

²⁵ Comenzando esta sección, en la segunda nota al pie de página, se muestra cómo es definida la relación entre el bien de una persona y su plan de vida.

Una de las dos características que Rawls atribuye a las personas morales²⁶ es la capacidad para concebir un plan de vida, vivir de acuerdo con él e inclusive revisarlo y replantearlo cuando se considere que ello es pertinente. Adicionalmente, Rawls considera que la felicidad de las personas está determinada por la percepción de éxito en la ejecución de tal plan (TJ: 480). Ahora bien ¿qué es un plan de vida? y ¿Cómo diferenciar un plan de vida bueno de uno malo?

El plan de vida de una persona es lo que esa persona considera como su bien y por ello lo que la motiva a actuar a lo largo de su vida cotidiana. Determina la organización de sus objetivos durante toda la vida, tanto a corto como a largo plazo. De acuerdo con la definición de Rawls, un plan de vida es racional si cumple con dos condiciones: i) si es consistente con los principios de la elección racional y ii) si es el plan de vida que sería elegido entre una gama de posibilidades y en ejercicio pleno de la racionalidad deliberativa, esto es, la elección se hace con conocimiento pleno de las diversas circunstancias y luego de un correcto y juicioso análisis de las consecuencias que pueda tener (TJ: 358-359).

Los principios de la elección racional en los que Rawls está pensando son aquellos de amplia aceptación. Son tres: el primer principio es el de elegir medios que conlleven de manera efectiva a la obtención del fin propuesto. Así, en una situación en la que se presente una variedad de medios posibles que conllevan a la realización de un fin propuesto, este principio indica que lo racional es elegir los medios que sean los que realicen el fin de la mejor manera posible (TJ: 361).²⁷ El segundo principio de la elección racional indica que si tenemos dos estrategias (A y B) para satisfacer un sistema x de deseos, y resulta que A satisface (x) deseos y B satisface ($x + 1$) deseos, la elección racional es B. El tercer principio, denominado como el principio de mayor probabilidad, indica que entre dos planes similares, lo racional es elegir el de mayor posibilidad de llevarse a cabo.

Estos tres principios de la elección racional configuran lo que Rawls denomina la racionalidad deliberativa. Ésta es entendida como la elección hecha a partir de un completo conocimiento de las circunstancias y consecuencias posibles, así como de un cálculo adecuado acerca de todas estas variables. El mejor plan de vida es entonces aquél que es

²⁶ La personalidad moral es definida en TJ como “seres racionales con sus propios fines y capaces, asumiré, de un sentido de la justicia” (TJ: 11), más adelante la define como “criaturas en posesión de una concepción de su propio bien y capaces de [tener] un sentido de la justicia (TJ: 17). En otros pasajes de TJ encontramos pasajes similares. Ver, por ejemplo, TJ: 442, 491.

²⁷ En § 83 Rawls muestra por qué este principio no lleva de manera necesaria a una postura teleológica.

elegido cuando se está en posesión de toda la información relevante para comparar los distintos planes de vida. Una elección hecha bajo estas circunstancias determina el “bien real” (TJ: 366) de quien toma la decisión. El bien aparente es, por contraste, el que no se corresponde con la elección que sería tomada en las condiciones de la racionalidad deliberativa. Es de notar que según esta descripción de los planes de vida, aquellos que se consideran como buenos lo son de manera necesaria. Esto no implica, por supuesto, que una vez que un individuo se da cuenta de que en efecto su plan de vida es racional –esto es, bueno-- tenga garantizada su felicidad. Falta que en efecto éste sea ejecutado correctamente, lo cual implica una gran habilidad por parte del individuo pero también una dosis de suerte, de que las desgracias y tragedias ajenas al individuo se mantengan ajenas a él. O bien que el individuo viva engañado acerca de su éxito en la realización de su plan de vida.

En síntesis, cada una de las dos teorías del bien sirve para cosas distintas. La teoría tenue sirve para demostrar que algo es bueno en un sentido incondicionado. En contraste, la teoría completa del bien sirve para mostrar que algo es bueno en un sentido condicionado. Esto es, x es bueno siempre y cuando ciertas condiciones subjetivas sean el caso. Además, cualquier concepción del bien que se desarrolle a partir de la teoría completa del bien debe cumplir con las restricciones que reporta la teoría tenue del bien, esto es, debe ser consistente con los principios de la justicia elegidos en la posición original.

Con esta distinción en mente, el argumento de la estabilidad se hace más fino. Lo que quiere demostrar Rawls es que un plan de vida racional, cualquiera que éste sea, es congruente con los principios de la justicia. La manera como lo hace es demostrando que el sentido de la justicia, esto es, el sentimiento moral que incita a actuar de acuerdo con tales principios, es parte de todo plan racional de vida *porque* es bueno desde la perspectiva de la teoría tenue del bien. Para tener claridad acerca de este asunto es importante tener claridad acerca de lo que significa el término ‘sentido de la justicia’.

2. El sentido de la justicia

En el capítulo VIII de TJ –“El sentido de la justicia” -- Rawls expone cómo se desarrolla la moralidad en los individuos y explica cómo entiende la naturaleza de los

sentimientos morales. Su objetivo es mostrar que la naturaleza humana no es incompatible con el hecho de que la justicia como equidad haga exigencias en términos de principios, pues los seres humanos, en nuestro desarrollo moral, normalmente llegamos a desarrollar una motivación a honrar principios morales. Tal motivación es expresada principalmente por el sentimiento moral del sentido de la justicia.

Los ‘sentimientos’ son definidos por Rawls como “familias permanentes y ordenadas de disposiciones rectoras (TJ: 433). El sentido de la justicia es un sentimiento moral. Para entender la naturaleza de los sentimientos morales, dice Rawls, es útil fijarse en las impresiones a las que éstos están asociados. Esto es, ver de qué manera *describimos* la experiencia de una de las impresiones morales que se asocian con los sentimientos. Si en la descripción se apela a nociones concernientes al derecho, o a lo establecido como lo correcto, entonces se tratará de un tipo específico de sentimiento moral. Si, por el contrario, se apela a nociones relacionadas con lo bueno, entonces tendremos otro tipo de sentimiento moral. El sentido de la justicia, como se ha mencionado, es un tipo de sentimiento moral que, en su descripción, remite a los principios de lo correcto; a los principios de la justicia. Así, este tipo de sentimientos morales, en una sociedad bien ordenada, remite a los principios que serían elegidos en la posición original.

Con esta definición de los sentimientos morales es posible presentar un ejemplo de cómo opera el sentido de la justicia en los individuos. Supongamos que un ministro, en contra de su sentido de la justicia, otorga créditos para el fomento agropecuario a familias de terratenientes cuando éstos deberían ser asignados, de acuerdo con las políticas derivadas de los principios de la justicia, a campesinos agricultores. Dado que este ministro obró en contra de su sentido de la justicia, debe padecer una impresión moral (*moral feeling*) de culpa. Si quisiera explicar qué es lo que siente, tendrá que decir cosas como que violó el principio que lo compele a asignar créditos basado en la promoción del bienestar de los menos aventajados, esto es, que actuó en contra de lo que él –aun desde la perspectiva de la posición original-- considera es lo justo.

Ahora, supongamos más bien que este ministro quiere ser presidente de la república pero fracasa rotundamente en las elecciones, poniendo en evidencia su falta de talento político, carisma e inteligencia. Sentirá, por supuesto, vergüenza. Al serle solicitada una descripción de tal impresión moral (*moral feeling*), apelará a nociones que tienen que ver

con su plan de vida, con lo que él considera como bueno, pero no a lo que considera como justo.

Ambos, culpa y vergüenza, son impresiones morales (*moral feelings*), pero difieren en el tipo de principios a los que apelan al ser descritos. La culpa remite a los principios de lo correcto mientras que la vergüenza a los principios de lo que se considera, desde la teoría completa del bien, como bueno. Así pues, si a este ministro se le pregunta por qué cree que actuó mal –dado que tiene culpa-- él apelará a la teoría tenue del bien, pues explicará su estado de ánimo haciendo referencia a los principios de justicia que elegiría en la posición original.

Ahora, si se llegase a dar el caso en el que el ministro no sintiese culpa, entonces, dice Rawls, tendríamos evidencia de que no ha establecido ciertos lazos naturales, esto es, vínculos que se deberían haber dado de manera natural –por medio del proceso del desarrollo del sentido de la justicia que se va a exponer a continuación-- a los principios de la justicia (TJ: 422-423). Si tal desarrollo sí se dio, y sabemos que el ministro tiene tal vínculo, entonces podríamos esperar que tuviera las emociones morales respectivas, como la culpa, en caso de que actúe en contra de su sentido de la justicia.

Con esto, Rawls llega a la conclusión de que las actitudes morales están íntimamente vinculadas con las actitudes naturales, de tal suerte que la carencia de una actitud moral es muestra de que hay una carencia de alguna actitud natural. En el caso del sentido de la justicia, se trataría de una carencia en las actitudes naturales a la amistad, al afecto y a la confianza mutua, así como también a la incapacidad para la indignación y el resentimiento (TJ: 427-428).²⁸ En las palabras de Rawls: “alguien que carece del sentido de la justicia carece de ciertas actitudes y capacidades fundamentales incluidas en la noción de humanidad (TJ: 428).

Ahora que está definida la naturaleza del sentido de la justicia como un sentimiento moral, pasemos a la descripción que hace Rawls acerca de cómo se desarrolla el sentido de la justicia en las personas.

En §§ 71-73 Rawls expone una versión de lo que él considera podría ser el desarrollo de los sentimientos morales --en particular el sentido de la justicia-- en las

²⁸ Debe hacerse una aclaración, porque bien podría pensarse que una persona sin el sentido de la justicia (alguien completamente egoísta) en efecto sí podría tener amigos. De lo que carece es de lazos de afecto que conducen a hacer sacrificios por los amigos. (TJ: 427)

personas. Allí trata de mostrar cómo es posible que las personas maduras tengan el deseo de actuar según los principios de la justicia. Se trata de una exposición especulativa que da cuenta de la posibilidad de mostrar que el hecho de presentar concepciones basadas en principios no es en vano dado que las personas así desean actuar. El desarrollo moral de las personas es explicado a partir de tres leyes de la psicología moral:²⁹

Primera ley: dado que las instituciones familiares son justas, y que los padres quieren al niño y expresan manifiestamente su amor preocupándose por su bien, el niño, reconociendo el evidente amor que sus padres le tienen, llega a quererlos

Se trata de una ley que explica el origen de los sentimientos morales más primitivos y que surgen en los individuos sin necesidad de ninguna idea de justificación. En el caso del desarrollo del sentido de la justicia, cabe anotar que en este estadio del desarrollo se genera un sentimiento de culpa de autoridad (*guilt authority*), la cual se manifiesta en el momento en el que una persona [un niño] hace lo contrario a lo que se espera de ella y siente por ello un sentido de culpa.

Segunda ley: dado que la capacidad de simpatía de una persona se ha demostrado mediante la adquisición de afectos, de acuerdo con la primera ley, y dado que un ordenamiento social es justo y reconocido públicamente por todos como justo, entonces esa persona desarrolla lazos de sentimiento amistosos y de confianza respecto a los otros con quienes se halla asociada, cuando éstos cumplen, con evidente intención, sus deberes y obligaciones y viven de acuerdo con los ideales de su posición

De acuerdo con esta ley, los individuos generan vínculos afectivos con las asociaciones a las que pertenecen, con lo cual quieren formar parte de ellas y actuar en su beneficio. Ya se presentan ciertas nociones de moralidad que permiten hacer evaluaciones. Sin embargo, el vínculo que se genera depende de la aceptación que se dé al interior del grupo hacia la persona que quiera entrar en él.

Tercera ley: dado que la capacidad de simpatía de una persona se ha desarrollado mediante su formación de afectos, de acuerdo con las dos primeras leyes, y dado que las instituciones de una sociedad son justas y reconocidas públicamente por

²⁹ La exposición del desarrollo del sentido de la justicia se da en los §§ 71-73. Sin embargo, es en § 75 Rawls formula las leyes de la psicología moral.

todos como justas, entonces esa persona adquiere el correspondiente sentido de la justicia cuando reconoce que ella y aquellos a quienes estima son los beneficiarios de tales disposiciones (TJ: 443).

Se trata de la ley que genera la ‘moralidad de los principios’. Los vínculos afectivos que se habían desarrollado a partir de la anterior ley ahora son transformados en un deseo a actuar honrando principios. Dado que ya se han generado vínculos con diversas asociaciones, ya se tiene una noción que permite entender los principios que las regulan y, en el momento en el que se genera el reconocimiento de estos principios, la persona desarrolla un interés en ser reconocido como un agente que actúa según principios, y no sólo por el reconocimiento de las asociaciones a las que pertenece. La vida en las asociaciones lleva a que las personas comiencen a familiarizarse con los principios que las regulan, así como a adquirir pericia en su aplicación, a entender los valores que honran y a darse cuenta de que están para el beneficio de todos.

Una vez se es consciente de que esto último es el caso, entonces entra en juego la tercera ley psicológica; la persona adquiere un sentido pleno de la justicia. Esto es, la persona desarrolla sus sentimientos morales de manera completa; empieza a sentir ‘culpa’ en estricto sentido; bajo el entendimiento de que se trata de una violación de unos principios establecidos a partir de una teoría de lo correcto independiente de las contingencias de la familia o de las diversas asociaciones presentes en la sociedad. Dice Rawls, una vez se desarrolla la moralidad de los principios:

Nuestros sentimientos morales muestran una independencia de las circunstancias accidentales de nuestro mundo, cuya significación viene dada por la descripción de la posición original y por su interpretación kantiana (TJ: 429)

De acuerdo con esta explicación del desarrollo de la moralidad en las personas, éstas llegan, en una sociedad bien ordenada, a experimentar una moralidad de los principios. Lo que resulta de vital importancia para este capítulo es el hecho de que a partir de esta descripción de la psicología moral es posible ver por qué se genera el deseo a expresar la naturaleza humana. Ésta es entendida, según la perspectiva que brinda la moralidad de los principios, como independencia con respecto de las circunstancias accidentales del mundo. Las personas de una sociedad bien ordenada generan un sistema de sentimientos morales que los lleva a querer afirmar su independencia, la cual es definida en

TJ: § 40. Como se verá en la exposición de este pasaje, al actuar de acuerdo con esta independencia, que además da pie para pensar a la persona como auto-legisladora, las personas están afirmando su autonomía, su naturaleza racional, libre e igual.

Podría decirse que hasta el momento no se ha mostrado que el sentido de la justicia sea una motivación moral *vinculante*, esto es, que de hecho los miembros de una sociedad bien ordenada actúen de acuerdo con su sentido de la justicia. Hasta ahora sólo se ha mostrado que la naturaleza humana es consistente con el hecho de que se plantee una concepción de la justicia que espere que los individuos actúen de acuerdo con principios.

3. El bien de la justicia. Respuestas al escéptico político.

Al inicio de este capítulo se formuló la postura del ‘escéptico político’. De acuerdo con esta postura, no es posible pensar que el bien individual y el sentido de la justicia sean congruentes. Esto quiere decir que desde la perspectiva individual las personas considerarán que hay situaciones en las que actuar en contra de su sentido de la justicia es mejor que respetarlo. El escéptico político, recordemos, es una persona que no considera factible la *realización* de un sentido de la justicia en una sociedad regulada por los principios de la justicia como equidad, una sociedad que exige un respeto absoluto de la dignidad humana.³⁰

Tal y como afirmé al comienzo, considero que la respuesta depende en gran medida de la interpretación kantiana de la justicia como equidad, pues apela a la idea de que las personas tienen un interés en expresar su naturaleza racional, esto es, en expresar su autonomía, y que ello se logra a través de actuar según su sentido de la justicia.³¹ Como se verá, las personas desean actuar de manera autónoma porque sólo así pueden tener garantía de que sus actos no están siendo determinados ni por el orden natural ni por las circunstancias ajenas a ellos.

³⁰ Recordemos que TJ inicia afirmando categóricamente: “Cada persona posee una inviolabilidad fundada en la justicia que ni siquiera el bienestar de la sociedad en conjunto puede atropellar” (TJ: 17).

³¹ Ahora bien, se trata del argumento que presenta Rawls. Hay que resaltar el hecho de que está partiendo de una suposición que no tiene poco peso; a saber, que las personas desean realizar su naturaleza racional y libre. ¿Qué pasa si esto no es cierto? Rawls no lo especifica. Ver. (Freeman 2007 374). La pregunta es, ¿qué tal si a las personas no les interesa que sus vidas estén determinadas por factores externos? Se trata de una pregunta que volverá a salir en los capítulos 2 y 3.

Recordemos que la primera pregunta, que es en la que me concentraré con mayor detalle, plantea que es normal que una persona, en un momento determinado de su vida, cuestione la validez de sus creencias morales. Sobre todo cuando la experiencia política es una buena consejera para la desconfianza. La concepción de la justicia como equidad debe brindar herramientas para responder en el caso en el que alguno de los miembros de la sociedad [bien ordenada] comience a sospechar que sus creencias morales son el producto de un adoctrinamiento; bien sea propio de una clase social, de un gobierno autoritario, o el producto de una tradición cultural con prácticas que podrían ser cuestionables. La justicia como equidad debe ser capaz de mostrar que los principios que sus instituciones honran y que a la vez delimitan el carácter moral de los individuos de la sociedad, no son arbitrarios. Debe proveer las herramientas para que, en momentos de duda, los miembros de la sociedad puedan afirmar sus convicciones morales con seguridad de que son las que ellos *quieren* adoptar.

La razón por la que asumo que la interpretación kantiana sirve como base para responder al escéptico político es este hecho del querer universal. Al plantear que la posición original y los principios de la justicia pueden ser entendidos en términos kantianos, Rawls está mostrando una herramienta que sirve para mostrar tanto la objetividad de los juicios como la autonomía de las personas, entendida como independencia ante determinaciones externas. Tanto la objetividad como la autonomía serán los conceptos centrales en la respuesta a la primera pregunta. Las otras dos preguntas,³² se responden de la siguiente manera:

(ii) Una persona para quien el sentido de la justicia definitivamente no reporta ningún bien a título individual es una persona que no comparte la naturaleza racional, libre e igual de todas las personas. Deberá, entonces, apegarse a las determinaciones de la justicia, aún cuando esto sea, en principio, indeseable.

(iii): Dado que no es racional, no es posible considerar que el comportamiento que restringe las libertades garantizadas en el primer principio en aras de un mayor beneficio económico es algo bueno. Esto se explica partiendo del hecho de que de la

³² A saber; si para alguien es realmente un mal actuar de acuerdo con su sentido de la justicia ¿es injusto obligarlo a hacerlo? y ¿cómo responder a quienes dicen que lo que hay que hacer en la vida es perseguir el interés propio a partir del aumento constante de la riqueza aún cuando ello implique no obedecer los requerimientos de la justicia?

‘expresión de la naturaleza racional’, a través de los principios de la justicia, se deduce la independencia de lo correcto con respecto al bien. Esto implica que los principios rectores de la conducta humana, si ésta es racional, si es buena desde el punto de vista de la teoría tenue del bien, obedecen a esta primacía.

3.1 Las exigencias de la justicia no son exigencias arbitrarias.

En el capítulo del sentido de la justicia Rawls ha mostrado que las exigencias formales que allí se plantean para los individuos no son ajenas a la naturaleza humana. Sin embargo, ello no responde aún por qué las personas deben tener al sentido de la justicia como un deseo regulativo de todos los demás deseos que tengan. Una de las razones por las cuales se dice esto es porque no se ha brindado una garantía que permita seguridad acerca de la no arbitrariedad de los principios de la justicia –esto es, no se ha brindado una respuesta a la primera pregunta del escéptico político. La razón por la cual esto es importante es porque si alguien cree que los principios morales que se le están exigiendo son arbitrarios, malos o impuestos autoritariamente, probablemente considerará que no vale la pena adoptarlos como deseos regulativos de sus planes de vida. Dicho en otras palabras, este tipo de sospechas podría conllevar, con razón, a la creencia de que actuar según el sentido de la justicia no es un bien individual, pues representa una moralidad impuesta externamente de cuyos objetivos no podemos estar seguros. La consecuencia de esto es que la concepción de la justicia no es estable, pues no genera una motivación a actuar según lo dicta el sentido de la justicia; como se ha visto, se trata de una razón para replantear los términos en los que es planteada la concepción misma.

Para mostrar que la justicia como equidad sí brinda las herramientas que aseguran a los individuos que sus convicciones morales –las que se desarrollan en una sociedad bien ordenada o en una cercana a la justicia-- son correctas, Rawls insiste en dos cosas: i. Que obrar de acuerdo con el sentido de la justicia afirma la autonomía individual y ii. Que los principios de la justicia son principios morales objetivos. El primer aspecto lo desarrolla ampliamente en TJ: § 40 y lo retoma en TJ: § 78. El segundo lo expone en TJ: § 78. Veamos, entonces, cómo aborda cada uno de estos puntos.

3.2. La autonomía.

En TJ: § 40, Rawls quiere mostrar que existe una interpretación kantiana de su concepción de la justicia, en concreto, de la posición original. Sin embargo, de acuerdo con lo que se acaba de mencionar en la sección anterior, el alcance de esta sección va mucho más allá de simplemente presentar una ‘interpretación’. El hecho de que la posición original sirva para expresar la autonomía de las personas –como se verá a continuación-- es una herramienta para evitar que las personas sospechen que sus convicciones morales les han sido impuestas arbitrariamente. Si la justicia como equidad es compatible con la autonomía kantiana, entonces las personas tienen la posibilidad de revisar sus creencias y asegurarse, por sus propios medios, de que efectivamente se trata de creencias *genuinamente* suyas. Dice Rawls en TJ: § 78: “La educación moral es educación para la autonomía .

Kant plantea que el acuerdo sobre la ley moral se logra a partir de las condiciones que caracterizan a los individuos como seres racionales, libres e iguales. Lo que hace Rawls es presentar una descripción de la posición original que interpreta este planteamiento en términos procedimentales (TJ: 236). En resumidas cuentas, Rawls presenta una interpretación procedimental de las concepciones de la autonomía y del imperativo categórico a partir de la idea de la posición original. El resultado de esto es una concepción de la posición original entendida como un procedimiento que permite identificar los principios que seres racionales, libres e iguales, elegirían si tales rasgos fuesen los elementos determinantes en la elección, esto es, los principios que elegirían de manera autónoma. Así, Rawls está presentando una herramienta que permite identificar cuándo una persona actúa de manera autónoma. A continuación presento las tres características de la posición original que permiten ver esta interpretación kantiana.

En *primer lugar* presenta la concepción kantiana de la autonomía; una acción es autónoma cuando está guiada por unos principios elegidos por el agente y que además pueden ser considerados “como la expresión más adecuada de su naturaleza como ser libre y racional . En contraste, una acción es heterónoma cuando los principios son adoptados “a causa de su posición social o sus dotes naturales, o a la vista de la sociedad específica en la que vive o de las cosas que desea (TJ: 237).

Con esta definición a la mano, Rawls afirma que el velo de la ignorancia elimina todos los factores que podrían hacer que la elección fuese heterónoma. Así, si el

razonamiento que lleva a los principios de la justicia como equidad es correcto, cuando una persona no sometida a las restricciones de la posición original actúa de acuerdo con los principios de la justicia, está actuando a partir de principios no determinados ni por prejuicios, ni por circunstancias naturales o sociales particulares, ni por sus deseos individuales. Está, más bien, expresando su naturaleza racional, libre e igual; dicho en otras palabras, está actuando según principios que elegirían si su naturaleza racional, libre e igual fuese el elemento determinante para la elección. Esto es, como si su naturaleza fuese la única condición determinante de la elección. Una persona puede actuar según los principios de la justicia por varios motivos; uno de ellos, dice Rawls, es “expresar su naturaleza de seres libres e iguales (TJ: 237).³³

En *segundo lugar* Rawls afirma que los principios de la justicia son también análogos a los imperativos categóricos. Un ‘imperativo categórico’ es, según Rawls, un principio de la conducta que aplica a las personas en virtud de su naturaleza en tanto que seres racionales, libres e iguales. La validez de este principio no presupone que el individuo tenga un deseo particular. Como es bien sabido, los imperativos categóricos se contraponen a los ‘imperativos hipotéticos’, definidos como mandatos para tomar ciertos pasos en aras de un fin determinado. Aplica tanto para cosas particulares como para cosas más generales como sentimientos o placeres. Su aplicabilidad depende de tener un deseo que no es condición necesaria para ser un individuo racional humano.

En el argumento de la posición original se asume que las partes tienen un deseo por ciertos bienes primarios. Éstos son, sin embargo, condiciones necesarias para ser seres humanos racionales, esto es, no cumplen con la característica mencionada para hacer que la elección sea determinada por imperativos hipotéticos. Los bienes primarios son bienes que es racional querer independientemente de qué otras cosas se quiera; parte de ser un ser racional consiste en querer los bienes primarios.³⁴

Los principios de la justicia aplican de manera independiente a los deseos que los individuos tengan, tal como sucede con los imperativos categóricos. Rawls dice: “Esto refleja el hecho de que tales contingencias [los deseos no inherentes a la naturaleza

³³ En el original dice: “is to give expression to one’s nature”

³⁴ Los bienes primarios son ‘bienes’ de acuerdo con la teoría tenue del bien. Es por esto que no se puede decir que un *deseo* por los bienes primarios en la posición original determine a la acción como ‘heterónoma’. Por otra parte, al respecto de los bienes primarios surgen diversas críticas, en particular la liderada por Sen, quien resalta el hecho de que el deseo por los bienes primarios puede variar según las capacidades de las personas.

racional] no aparecen como premisas en sus deducciones [de los principios de la justicia] (TJ: 238). De acuerdo con esto, es posible pensar que los principios de la justicia son ellos mismos imperativos categóricos, pues están determinados de manera independiente a los deseos que los individuos puedan tener.

Finalmente, en *tercer lugar*, Rawls presenta cómo el presupuesto del mutuo desinterés, como rasgo inherente a los individuos en la posición original, permite verla como un mecanismo de elección de principios que establece las restricciones correctas a la libertad para que los individuos elijan posteriormente sus planes de vida. Una restricción correcta a la libertad para la elección de un plan de vida es aquella que no puede ser vista como arbitraria ni injustificada dado que no condiciona la elección a partir de una concepción del bien. Dicho en otras palabras, una restricción correcta a la libertad en la elección o diseño de los planes de vida, o, lo que es lo mismo, a la libertad de elegir la concepción del bien, es aquella que es instaurada de acuerdo con unos principios que son elegidos a la luz de la teoría tenue del bien.

Las personas pueden elegir los planes de vida que deseen, pueden concebir como 'bueno' lo que según su criterio así sea. Se trata de una idea básica al interior de una concepción liberal. Ahora bien, tal y como se ha venido repitiendo, los principios de la justicia establecen restricciones al tipo de concepciones del bien permitidas en la sociedad. El hecho de que en la posición original se presuponga que las partes están motivadas a perseguir su interés –o el interés de sus representados-- independientemente de cuáles sean los intereses de los demás asegura la autonomía en el sentido en que se garantiza la independencia de la elección. El presupuesto del mutuo desinterés surge de la necesidad de determinar el tipo de motivaciones que tienen las personas naturalmente. Alguien podría sostener, por ejemplo, que las personas, en una situación como la posición original, serán egoístas (o altruistas). El problema con este tipo de descripciones es que mina la posibilidad de que se asegure la prioridad de lo correcto, pues la elección estará hecha a partir de una concepción particular del bien, i.e. la egoísta (o altruista). Si, por el contrario, se presupone el mutuo desinterés, se está afirmando que las personas no necesariamente elegirán una concepción de la justicia que promueva el egoísmo (o el altruismo) en tanto que concepciones del bien. Este presupuesto permite que la elección no esté condicionada por

un tipo de concepción del bien particular, condicionamiento que haría a la elección heterónoma.

Luego de exponer estos tres rasgos que permiten hacer una interpretación kantiana de la posición original, Rawls hace explícita una ventaja que tendría su postura con respecto a la de Kant, a saber, el hecho de que de acuerdo con la postura kantiana es imposible determinar las diferencias entre el ‘truhán’ y el ‘santo’, mientras que Rawls si establece las condiciones que posibilitan tal diferenciación.

Según señala Sidgwick (TJ: 239ss), a quien Rawls atribuye la crítica a Kant, es posible desde la perspectiva del ser *noumenal* elegir y actuar según un conjunto consistente de principios y por ello hacer una elección como la de un ser racional libre e igual, sin importar si se trata de un ‘santo’ o de un ‘truhán’. Rawls concede que de acuerdo con la exposición de Kant eso puede ser correcto, y que se requiere, para responder a la crítica de Sidgwick, un argumento que muestre cuáles son los principios que elegiría una persona libre e igual si tales rasgos fuesen los determinantes para la elección y que permita, además, que sean aplicables en la práctica. La concepción de la posición original es tal argumento. Veamos por qué.

Rawls afirma que en la posición original se ve el mundo de manera similar a como lo ven los seres *noumenales* (TJ: 240); quienes son definidos como portadores de dos características: tienen libertad para elegir cualquier principio que deseen y tienen también el interés de expresar --a través de tal libertad de elección-- su naturaleza racional libre e igual en el mundo inteligible. Tienen que decidir, entonces, cuáles son los principios cuya adopción en la vida cotidiana manifiestan de la mejor manera la libertad de elección, la independencia ante determinaciones y contingencias naturales y ante circunstancias sociales. Según la doctrina del contrato social, estos principios son los de la ley moral; “los principios de la justicia para las instituciones y los individuos .

La descripción de la posición original semeja la perspectiva *noumenal* en cuanto a lo que respecta a la naturaleza racional, libre e igual. Esta naturaleza es expresada en el momento en que se actúa según los principios que serían elegidos en condiciones en las que la elección es determinada por la naturaleza racional, libre e igual. Es por esta razón que los individuos expresan su libertad, independencia de frente a las contingencias sociales y naturales al actuar según principios que elegirían en la posición original. El punto

importante a resaltar en este paralelismo con Kant es el deseo que tienen los seres *noumenales* (las partes en la posición original, según Rawls) en expresar su naturaleza racional, libre e igual. Kant parece que habla de la naturaleza racional, Rawls introduce el 'igual' y a partir de éste es que dice que se puede determinar la manera de identificar al santo del truhán, pues los principios elegidos por éste, si bien sí configuran una elección racional libre, no pueden ser aceptados por los demás, lo cual es una condición necesaria para que la elección sea propia de un ser racional, libre e igual.³⁵

De acuerdo con la filosofía moral kantiana, la diferencia entre estas dos nociones radica en el origen de la ley que determina a la voluntad. Esto es, si la voluntad es determinada por una ley que ella se da a sí misma, entonces los respectivos actos serán autónomos; en cambio, si la voluntad es determinada por una ley que es dada desde algo distinto a la voluntad, entonces los respectivos actos serán heterónomos. Las leyes que la voluntad se da a sí misma son imperativos categóricos, mientras que las acciones heterónomas están determinadas por imperativos hipotéticos (Kant 1996: 441-445).

Para terminar con la exposición de la interpretación kantiana, quisiera presentar, para luego criticar, la crítica que hace Johnson (1974) a la posibilidad misma de la interpretación kantiana. Esto lo hago para establecer con mayor claridad cómo *no* se debe entender TJ: § 40.

Johnson³⁶ critica la posibilidad de interpretar la concepción de la autonomía kantiana en los términos presentados por Rawls porque, dice, la elección de los principios de la justicia en la posición original está motivada por un deseo,³⁷ y Kant afirma que para que una elección sea autónoma, ésta debe ser motivada por el motivo del deber, que es incondicionado, y no por el interés propio, que, al ser tomado como un deseo, haría la

³⁵ Esta respuesta a la crítica de Sidgwick, considero, queda más clara en la demostración de que los principios de la posición original son objetivos, pues allí se establece la universalidad de aceptación de éstos por parte de los seres racionales. Sobre esto vuelvo en la sección que sigue.

³⁶ Johnson no es el único que ha criticado la interpretación que Rawls hace de Kant. En general, los estudiosos de este autor coinciden en que el kantismo de Rawls no es fiel a la obra de Kant.

³⁷ En efecto, Johnson piensa que para que una acción sea autónoma, ésta no puede estar motivada por ningún tipo de interés: "[...] we must examine the motivations of the individuals in question. And here the point to be made is that their motivations are not changed by the veil of ignorance [...] They still choose the principles they do motivated by the desire to promote their own interests in the best way they can. Each man's decision, in other words, still has its basis in want or desire [...] *To act autonomously, in Kant's sense, everyone would have to eliminate all such motivations and reach his decision on different grounds altogether, namely, respect for the moral law*" (Johnson 1974 p. 62). Darwall y el mismo Rawls afirman que no es necesario eliminar todos los intereses para que una elección sea autónoma. Ver, por ejemplo Rawls *LHMP* pp. 177-178.

elección heterónoma por cuanto la elección del principio de la acción estaría determinada por una inclinación. Dice entonces que, si Rawls quiere afirmar que en la posición original la elección de los principios de justicia es autónoma, entonces debería abandonar la idea de que tal elección se hace a partir de la motivación de “promover sus intereses (TJ: 119) y proponer un motivo análogo al motivo del deber que caracteriza a la autonomía kantiana.

Si el velo de la ignorancia, continúa Johnson, evita que la elección se haga de acuerdo con la posición social, las dotes naturales, la sociedad específica en la que se está o en las cosas deseadas, en suma, si el velo de la ignorancia evita que la elección sea heterónoma, entonces, una vez eliminada esta posibilidad, ésta habría de ser autónoma. No piensa así Johnson, pues el velo de la ignorancia no cambia el motivo de la elección, de suerte que el carácter heterónomo de ésta se mantiene.

De acuerdo con lo que se ha planteado acerca del tipo de deseo que se tiene por los bienes primarios y acerca de la teoría tenue del bien, es claro que esta crítica no es acertada. Darwall (1976) y el mismo Rawls (LP) responden en este sentido. Me gustaría, sin embargo, hacer énfasis en un aspecto de la interpretación kantiana que no he mencionado hasta ahora y que Darwall presenta con claridad.

Darwall hace énfasis en el hecho de que la autonomía se afirma en el momento en el que las personas eligen actuar de acuerdo con los principios de la justicia cuando están en pleno conocimiento de todas las circunstancias del mundo actual. Esto es, desde la perspectiva de la concepción completa del bien.

La interpretación kantiana, dice, se hace a partir del hecho de que los individuos pueden decidir que regirán sus acciones de acuerdo con los principios que elegirían en la posición original, esto es, en una situación de imparcialidad. Sólo cuando hayan tomado esta decisión, dice, serán autónomos en sus vidas cotidianas. (Darwall 1976 p. 167). En sus propios términos:

Desde luego, la elección de las partes en la posición original está sujeta a las restricciones de esta situación. *Pero cuando, conscientemente, actuamos a partir de los principios de la justicia en el curso ordinario de los acontecimientos, consentimos deliberadamente las limitaciones de la posición original.* Una razón para hacerlo, para personas que lo hagan y lo quieran así, es expresar la propia naturaleza (TJ: 237, cursiva y traducción mías)

La idea a resaltar es que en el ‘curso ordinario de los acontecimientos’ las personas pueden elegir los principios que regularán su comportamiento de acuerdo con, por ejemplo,

sus inclinaciones; las cuales pueden estar influidas por su situación económica, su estado de salud, sus deseos inmediatos, entre muchas otras influencias externas, pero también pueden hacerlo con la intención de expresar su naturaleza humana en tanto que seres racionales y libres. Para actuar de acuerdo con su naturaleza racional, siguiendo a Kant, tienen que sobreponerse a las influencias externas cuando éstas invitan a actuar contra los mandatos de la razón. De acuerdo con la ‘justicia como equidad’, cuando los individuos deciden obrar de manera justa lo pueden hacer autónomamente porque consideran que actuar según la virtud de la justicia es un requerimiento de su naturaleza racional. Dicho en otros términos, una persona puede actuar *según las* exigencias de la justicia -por ejemplo pagar sus impuestos- y no *por temor* al castigo penal o al desprestigio social. Esta persona será autónoma sólo si cumple con las exigencias de la justicia según el primer caso, y no por otro motivo.³⁸ La acción puede ser alentada, en suma, por un motivo incondicionado.

Darwall se apoya en un pasaje de la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* en el que Kant afirma que querer que algo sea una ley práctica –expresar la naturaleza humana en tanto que seres racionales y libres-- es quererlo como un principio que gobierne a todos los seres racionales, no de manera impuesta externamente, sino como un principio que puede ser aceptado por todos. La manera como esto se logra, dice Kant, es abstrayéndose de “the personal difference of rational beings and thus from all content of their private ends” .³⁹ La posición original es, de acuerdo con la interpretación kantiana, la herramienta que permite hacer tal tipo de abstracción.⁴⁰

Esto, sin embargo, no es suficiente para mostrar que las personas de hecho actuarán de acuerdo con los principios de la justicia. Si bien pueden tener el deseo de expresar su naturaleza racional, esto no implica que actúen de tal manera, pues todavía no se ha mostrado que ello implica necesariamente un bien a título individual. Esto es, todavía no se ha mostrado que actuar según los principios de la justicia es congruente con desarrollar la concepción individual del bien.

³⁸ Con lo cual no se afirma, por supuesto, que actuar conforme a las exigencias de la justicia por temor al castigo estipulado sea un acto reprochable, indeseable o condenable. Sólo se afirma que esta persona es heterónoma en sus acciones.

³⁹ Ver Darwall 1976 p. 167, allí está la cita completa a la *Fundamentación*.

⁴⁰ Freeman también sostiene esta postura: “Agreement from the Original Position serves this role; it is a ‘procedural interpretation’ of practical reason in matters of justice, or, more exactly, of a conception of persons as both reasonable and rational” (Freeman 1989 p. 152)

3.3. La objetividad.

Luego de haber mostrado por qué en la posición original se expresa la naturaleza racional de los individuos, resulta más sencillo mostrar por qué tales principios son objetivos. El hecho de que se afirme al mismo tiempo la autonomía y la objetividad puede sonar extraño en la medida en que la primera refiere exclusivamente a las leyes que cada individuo se da a sí mismo, mientras que la segunda lo hace hacia una coincidencia de tales normas a nivel colectivo; que un principio sea objetivo quiere decir que es aceptable por todas las personas dado que no depende de circunstancias contingentes. Rawls define los principios objetivos en términos de los principios que queremos que regulen la conducta de todas las personas, incluidos nosotros (TJ: 453), adoptando, claro está, el punto de vista apropiado a partir del que se podría esperar que todos acepten tales principios.

Los principios de la justicia, dice Rawls, son objetivos dado que han sido elegidos en una situación inicial en la que las restricciones en la información evitan que la elección esté determinada por factores circunstanciales, entre ellas las preferencias particulares de los individuos. Se trata de una situación de elección caracterizada por el establecimiento de un punto de vista común que no permite la instauración de un punto de vista que privilegie los intereses particulares de algún individuo. De acuerdo con esto, las convicciones morales que se generen en una sociedad bien ordenada por los principios de la justicia serán objetivas en la medida en que sean consistentes con los principios estatuidos en la posición original.

La objetividad es entonces definida como el intento de establecer principios de tal manera que puedan ser aceptados por todos los miembros de la sociedad, caracterizados como seres racionales, libres e iguales. Esto se logra a través del procedimiento de la posición original, el cual es entendido como un punto de vista común, un punto de vista en el que es posible pensar la convergencia de opiniones en la medida en que las restricciones en la información hacen que los intereses específicos de cada individuo sean desconocidos. Esto trae como consecuencia, dice Rawls, que las posibilidades de lograr consensos sean mayores (TJ: 453-454). Es evidente que la posibilidad de consensos en torno a las

opiniones de las personas es altamente improbable; por ello, las restricciones que llevan a plantear su posibilidad en los ámbitos fundamentales de la justicia parecen justificadas. Dado que todo el mundo puede revisar sus creencias morales y al mismo tiempo evaluar los principios que rigen a la sociedad, se establecen en ella los principios de la ‘amistad cívica’ (TJ: 454).

Esta manera de entender a la autonomía y a la objetividad presenta las bases a partir de las cuales se puede entender qué tipo de conductas son aceptables y cuáles no. Si alguien pretende imponer condiciones inaceptables desde el punto de vista común, claramente está pretendiendo establecer una serie de principios subjetivos y por ello está violando la autonomía de los demás. Los criterios para la autonomía y la objetividad que establece Rawls son claros y especialmente liberales. Están determinados por la idea de que no se puede pretender imponer un punto de vista que sólo pueda ser justificado desde una perspectiva individual. De acuerdo con esto, la manera genuina de respetar la integridad de las personas es no imponiéndole principios inaceptables evaluados desde su propio punto de vista. La noción de autonomía que Rawls está defendiendo establece un criterio claro para establecer qué tipo de concepciones del bien son permisibles en la sociedad. Esto, gracias a que viene acompañado por una noción de objetividad que permite establecer como permitido únicamente lo que es aceptable desde el punto de vista compartido.

Queda recordar, entonces, que si un miembro de una sociedad bien ordenada llegase a dudar de la validez de las convicciones morales generadas por la incidencia de las instituciones básicas en su formación moral, puede reafirmarlas si adopta el punto de vista común.

4. Conclusión

A partir de la postura del escéptico político se ha reconstruido el argumento de la congruencia que depende de la interpretación kantiana. El argumento incluye razonamientos que no dirigen directamente a TJ: §40; por ejemplo, el hecho de que actuar según el sentido de la justicia promueve el bien de la comunidad⁴¹, o el razonamiento que

⁴¹ Cuando se analiza si es posible la siguiente situación sea un bien: que alguien decida engañar a todos en la sociedad diciendo que va a adoptar y cumplir con la concepción de la justicia cuando en realidad evade todas

muestra que el gorrón está violando los principios de la psicología moral.⁴² Si bien podrían caracterizarse como parte de la postura del escéptico político, no los he incluido en la exposición porque me interesaba mostrar los razonamientos que se desprenden de la interpretación kantiana de la justicia como equidad y su manera de entender a la persona moral.

Se han mostrado cuáles serían las respuestas que nos brinda *TJ* ante la postura del escéptico político según ha sido caracterizada en este capítulo. Tales respuestas están fundadas en la teoría ética kantiana, en particular en las concepciones de la autonomía y de la objetividad. Las respuestas al escéptico han sido planteadas, con lo cual no tendría razones para no obedecer a los principios de la justicia planteados por Rawls. No obstante, falta evaluar si el fundamento kantiano de la respuesta puede ser considerado como satisfactorio para posturas distintas a las del escéptico, lo cual será objeto de debate en los dos capítulos que siguen.

sus responsabilidades políticas. Si es cierto que la congruencia se da, entonces tiene que quedar demostrado que esta persona está siendo irracional. En principio, cuando una persona decide adoptar esta actitud, tendrá que cargar con las dificultades que ello implica, con la carga de fingir permanentemente. Ello podría ser sencillo en una sociedad actual, pero en una sociedad bien ordenada se convierte en una situación de difícil desarrollo. Ésta no es, sin embargo, la razón principal por la cual no es racional adoptar tal tipo de actitud, pues, si se tienen en cuenta las relaciones que se pueden generar entre ciertas actitudes naturales y el hecho de actuar de una manera justa, se podrá ver que esta actitud sería desalentada. Si el deseo de ser justo con las personas cercanas hace parte de la psicología moral, entonces no podemos querer no cumplir con los requerimientos de la justicia dado que ello resulta en perjuicio de las personas a quienes no deseamos hacer daño. Ahora, si a esto se responde que más bien se podría ayudar a los seres queridos y así sí evadir las leyes, habría que pensar en el carácter indeterminado de las consecuencias de la evasión: es imposible seleccionar a quién se va a hacer daño con la omisión, así que lo que resulta racional es preservar el sentido de la justicia, de tal suerte que no se hace daño a quienes no se quiere hacer daño. De manera que, dado que nuestra psicología racional nos lleva a generar lazos de afecto con nuestros cercanos, no podemos querer el daño que les haríamos al dejar de cumplir con los deberes de la justicia.

⁴² La justicia como equidad implica el bien de la comunidad. Del principio aristotélico y su efecto asociado se sigue que “participar en la vida de la sociedad bien ordenada es una gran bien (TJ: 500 mi traducción). Esto, dice Rawls, dado que es la sociedad la que desarrolla las capacidades potenciales que los individuos no pueden desarrollar y tienen interés en hacerlo. Así que, dado que el principio aristotélico dice que las personas tienen una motivación a desarrollar y a actuar conforme a las capacidades más complejas que son asequibles para ellos, éstas tienen un interés en que la sociedad ejerza la función mencionada. Para que ello sea posible, es necesario que la sociedad funcione de manera correcta, esto es, que cada quien haga lo que le corresponde. Por lo tanto, dice Rawls, es racional para los individuos actuar de acuerdo con su sentido de la justicia.

TOLERANCIA, AUTONOMÍA MORAL Y AUTONOMÍA POLÍTICA

En el capítulo anterior presenté las razones que brinda Rawls en *Teoría de la Justicia* [TJ] para responder a la postura del escéptico político. Sostuve que tales razones están basadas en la idea kantiana de la autonomía y que, por ello, proveen de un fundamento moral para aceptar los requerimientos de la justicia. En este capítulo muestro el problema que reporta para la teoría de Rawls el hecho de que descansa en tal idea kantiana y presento una defensa de la noción de autonomía política, que cumple la función de conservar el fundamento moral obtenido con la noción moral (kantiana) de la autonomía al tiempo que evita las críticas de sectarismo a las que, como se verá, está expuesta esta noción.

En *Liberalismo Político* [LP]⁴³ Rawls presenta una versión *política* de la concepción de la justicia como equidad. Con esto pretende mostrar que es posible realizar el valor de la tolerancia en las sociedades marcadas por el pluralismo de doctrinas comprensivas. Para ello afirma que la concepción política de la justicia que él propone como la que debería ser implementada en este tipo de sociedades no es ni parte ni derivada de una doctrina comprensiva particular.⁴⁴ Sin embargo, dice Rawls, desde la perspectiva de cada una de tales doctrinas –o al menos de la mayoría de cada una de ellas– la concepción de la justicia sí puede ser concebida como *parte de*, o *derivada de*, e inclusive como *no contraria a* cada doctrina comprensiva.⁴⁵ Esto implica que las personas en una sociedad bien ordenada, es decir, una sociedad efectivamente justa, pueden afirmar al mismo tiempo su doctrina comprensiva y la concepción de la justicia como equidad, esto hace posible, entre otras cosas, realizar el valor de la tolerancia.⁴⁶

⁴³ En caso de que se indique lo contrario, las traducciones serán mías.

⁴⁴ En la siguiente sección de este escrito (pp. 4ss) se presentan las características más importantes de las doctrinas comprensivas.

⁴⁵ Ésta es la idea básica de lo que Rawls denominará como ‘consenso entrecruzado’, de cuya posibilidad de realización depende la estabilidad de la concepción de la justicia (LP: IV)

⁴⁶ El valor de la tolerancia, para Rawls, debe ser aplicado a la filosofía misma, pues si se considera que i) las doctrinas comprensivas son discursos acerca de cómo es el mundo y ii) las doctrinas comprensivas son razonables, esto es, presentan versiones que bien podrían ser aceptadas por personas razonables; entonces lo más conveniente resulta ser evitar adoptar una doctrina comprensiva específica para que determine la concepción de la justicia y aplicar el valor de la tolerancia a la filosofía misma, esto es, a los discursos acerca de cómo es el mundo y cómo se deben organizar las personas en él. Con ello, ni se afirma ni se niega la verdad de las distintas doctrinas comprensivas sino que se queda en la ‘superficie’, tratando de presentar

Para llevar a cabo tales objetivos, Rawls considera que es necesario interpretar al valor de la autonomía como un valor político y no como uno ético (moral). En este escrito me interesa mostrar cómo se debe concebir a la autonomía política y cuál es el rol que le corresponde al interior de la concepción política de la justicia como equidad. Muestro por qué Rawls considera que la autonomía debe ser interpretada en términos políticos, a diferencia de lo que había planteado en TJ, y por qué ello no implica, como piensa Kymlicka, exigir a los miembros de la sociedad una suerte de esquizofrenia a la hora de afirmarse a sí mismos como autónomos en el ámbito político y como no-autónomos en el privado. Muestro que la realización de la tolerancia en una sociedad marcada por el hecho del pluralismo razonable sí depende de la posibilidad de que las personas puedan ser políticamente autónomas y, al mismo tiempo, moralmente no-autónomas, pero que ello no implica una distinción tan fuerte entre ambos ámbitos como la que Kymlicka plantea, pues existe una diferencia importante entre la noción política de la autonomía y su interpretación ética o moral. Tal diferencia y algunas de sus consecuencias serán desarrolladas a lo largo de este capítulo, en aras de formular la idea rawlsiana de autonomía política.

A partir de la respuesta a la crítica de Kymlicka muestro cómo se debe entender la distinción entre ‘lo político’ y ‘lo privado’ según la propuesta de Rawls, ya que no se trata de una distinción que pretende hacer que las personas dejen a un lado sus creencias --en este caso acerca de la autonomía-- para efectos políticos, sino que se trata de una distinción acerca de cómo se debe concebir el ideal de ciudadanía para una sociedad justa. De acuerdo con tal ideal --el de una sociedad justa, esto es, una sociedad bien ordenada--, los ciudadanos son políticamente autónomos una vez adoptan los principios de la justicia dado que consideran que son los que se la darían a sí mismos en una situación como la posición original. Según se verá a lo largo del texto, esta propuesta no implica que, por ejemplo, los católicos tengan que renunciar a su convicción de que la vida moralmente valiosa es aquella que se corresponde con los preceptos de su religión.⁴⁷ De esta manera, es posible decir que

una postura que pueda ser aceptada por las doctrinas por su carácter de razonabilidad y no por tratarse de una postura verdadera.

⁴⁷ Es importante hacer una aclaración al respecto. La distinción entre lo privado y lo político que se va a tomar en este escrito tiene que ver con el valor de la autonomía, el cual puede ser entendido, según muestra Rawls en términos de la autonomía moral y en términos de autonomía política. Se trata de un valor que hace parte de la concepción de la justicia como equidad, de la parte constitutiva de tal concepción. La distinción entre lo político y lo privado también puede ser supuesta en lo que Rawls denomina ‘razón pública’. Allí tampoco se plantea que los individuos deben dejar a un lado sus creencias para debatir asuntos propios de la razón

la interpretación de la autonomía política que Rawls presenta se puede sostener al mismo tiempo que se afirma que la diversidad de opiniones en torno a la fuente del valor moral debe ser tolerada en una sociedad prototípica de las democracias constitucionales contemporáneas.

El texto está dividido en cuatro secciones. En primer lugar muestro, a partir del cambio conceptual que se hace en la idea de ‘sociedad bien ordenada’, por qué surge la necesidad de introducir el carácter político en la justicia como equidad. En segundo lugar expongo cuáles son los presupuestos de los que Rawls parte para mostrar que su concepción de la justicia es posible, presupuestos que, dice él, están implícitos en la cultura política pública de las sociedades contemporáneas liberales. En particular, me enfoco en la noción de ‘sociedad’ entendida como un sistema justo (*fair*) de cooperación entre –y ésta es la segunda noción-- ciudadanos que se conciben a sí mismos como agentes libres e iguales. En la tercera sección muestro cómo se debe entender la distinción entre autonomía política y autonomía moral. Para esto menciono varias de las definiciones que Rawls presentó del primer concepto y las evaluó críticamente. En la parte final de este apartado me detengo en la relación entre el ideal de ciudadanía a desarrollar en la sociedad bien ordenada y la noción de autonomía política. Esto lo hago para mostrar cuál es la manera correcta de entender esta última noción, concentrándome en la naturaleza ideal de la autonomía política, además de sentar las bases para una posible crítica que es presentada al final del texto. En la cuarta y última sección evalué la crítica que Kymlicka hace a la noción de autonomía política, afirmando que se equivoca dado que ignora la distinción entre los dos tipos de autonomía que se están mostrando en LP. Retomo, para terminar, las bases presentadas en el apartado anterior que servirían para desarrollar una posible crítica a la noción de autonomía política entendida como un ideal que debería desarrollarse en la sociedad bien ordenada. Tal crítica indaga por la posibilidad de que la autonomía política tenga un rol motivacional para adoptar los principios de la justicia en una sociedad bien ordenada, pues, de ser así, Rawls podría estar basando su postura en una tesis que probablemente no sería aceptable por las distintas doctrinas comprensivas de la sociedad,

pública, sino que deben presentar razones que estén sustentadas en los valores políticos protegidos por la concepción de la justicia. En este texto me concentro en el primer caso, que es en el que entra en juego la autonomía política, esto es, en el momento de presentación de la justicia como equidad como una propuesta para regular las instituciones de las sociedades democráticas contemporáneas.

a saber, una tesis que sostiene que la razón tiene la capacidad de darse principios a sí misma y que tales principios tienen capacidad motivacional.

1. El cambio en la noción de ‘sociedad bien ordenada’ y su implicación para la presentación de la justicia como equidad.

En TJ el argumento de la congruencia entre el bien y la justicia muestra cómo es posible que los miembros de una sociedad bien ordenada tengan una motivación a regular sus concepciones del bien de acuerdo con las exigencias de la justicia. Esto es posible, en gran medida, gracias a la interpretación kantiana de la justicia como equidad (TJ: § 40), en donde Rawls muestra por qué es posible pensar que cuando alguien actúa según los principios de la justicia está actuando de manera autónoma, esto es, actuando de acuerdo al interés fundamental de expresar la naturaleza racional y libre.⁴⁸

Por otro lado, en LP Rawls afirma que la noción de ‘sociedad bien ordenada’ tiene que ser entendida de una manera diferente a la manera como se la entendía en TJ (LP: xvi), la cual era entendida como un ideal en donde la justicia se realiza de manera perfecta. Esto quiere decir que la sociedad bien ordenada es aquella cuyas instituciones están reguladas por una concepción de la justicia públicamente conocida y aceptada por los miembros de la sociedad, de tal suerte que tienen un interés por regular sus comportamientos según las exigencias de la justicia. A la noción de ‘sociedad bien ordenada’ se le agrega el hecho de que en ella se encuentran diversas doctrinas comprensivas. El resultado de esto es que los miembros de una sociedad justa tienen un deseo efectivo de regular sus comportamientos según lo exige la concepción de la justicia y, al mismo tiempo, se identifican con alguna -- entre muchas-- doctrina comprensiva. La gran diferencia con respecto al planteamiento de TJ es que se reconoce la existencia del pluralismo razonable de doctrinas comprensivas, irreconciliables entre sí pero compatibles con los principios de la justicia como equidad.

Las doctrinas comprensivas son definidas como doctrinas que se caracterizan por tener una concepción acerca de lo que es moralmente valioso en la vida humana, así como ideales de la personalidad, de la amistad, la familia y las relaciones de asociación (LP:

⁴⁸ Esto es mostrado en ‘Una respuesta al escéptico político’

13).⁴⁹ En general, las doctrinas filosóficas y religiosas tienen pretensiones de ser completamente comprensivas, esto es, de articular un sistema de valores que tenga validez en todos los aspectos de la vida.⁵⁰ Rawls identifica tres características fundamentales de las doctrinas comprensivas *razonables* (LP: 59), que son las que podrían establecer un consenso entrecruzado en una sociedad bien ordenada.⁵¹

En primer lugar, son una expresión del ejercicio de la razón teórica, pues presentan respuestas a preguntas filosóficas, religiosas y morales. Estas respuestas determinan y organizan sistemas de valores de tal suerte que presentan una versión inteligible del mundo, lo cual dota a la doctrina de un discurso acerca de la naturaleza verdadera –si llega a ser el caso-- del mundo. En segundo lugar, las doctrinas comprensivas son una expresión del ejercicio de la razón práctica, pues establecen una jerarquía en los sistemas de valores morales de tal suerte que constituyen un cuerpo normativo para los individuos que las afirman. Esta característica les permite orientar moralmente a las personas, indicándoles qué es moralmente bueno y qué no, generando, así, motivaciones a actuar de cierta manera. Por último, son resultados de la tradición intelectual; son el producto de una tradición que se ha desarrollado a lo largo del tiempo de tal suerte que no es posible que una doctrina comprensiva surja o desaparezca de manera repentina, aunque, al estar insertas en la tradición, sí varían conforme pasa el tiempo. Dicho esto, podemos enumerar algunos ejemplos de doctrinas comprensivas: el utilitarismo, las diferentes religiones, el liberalismo de Mill y, de gran importancia para la exposición de Rawls, el liberalismo de Kant.

⁴⁹ Es importante resaltar que la doctrina comprensiva, a diferencia de las concepciones del bien descritas en TJ, definen lo que es moralmente valioso en la vida. Recuérdese que TJ: 379) Rawls cataloga como ‘concepción del bien’ inclusive a un plan de vida según el cual una persona se dedica a cortar de determinadas maneras el pasto de los jardines, lo cual no tiene un contenido acerca de lo que es moralmente valioso en la vida humana sino simplemente una instrucción acerca de lo que cierta persona considera como bueno – racional de acuerdo con sus intereses, deseos y capacidades.

⁵⁰ De otro modo, son parcialmente comprensivas si no articulan todos los valores de manera absoluta. Basta con que presente una articulación de valores políticos y no políticos para que sea catalogada como comprensiva. Rawls afirma que, si bien las doctrinas comprensivas tienen tal pretensión, la mayoría de las personas no adoptan doctrinas completamente comprensivas.

⁵¹ Hay que tener presente que en este pasaje Rawls está más interesado en caracterizar el carácter ‘razonable’ de las doctrinas. Sin embargo, estas tres características que se presentan son distintivas de las doctrinas comprensivas. De otro lado, el consenso entrecruzado es el argumento que Rawls presenta en LP para demostrar que su concepción de la justicia puede organizar y regular una sociedad bien ordenada –tal y como es presentada en LP-- de manera estable. Básicamente consiste en el hecho de que es posible pensar que las distintas doctrinas comprensivas comparten una serie de valores políticos, los cuales son afirmados y defendidos por la concepción política de la justicia. Así, cada doctrina comprensiva puede, desde su propia perspectiva, afirmar la concepción de la justicia.

Este nuevo rasgo en la concepción de la sociedad bien ordenada hace que sea necesario cambiar el argumento de la estabilidad, pues en el momento en el que se muestra que la interpretación kantiana provee la motivación necesaria para que los miembros de la sociedad bien ordenada actúen según lo dicta los principios de la justicia, se está afirmando una doctrina comprensiva en particular. Dado que en una sociedad bien ordenada habrá otras doctrinas comprensivas, surge un problema con el hecho de que la organización política gire en torno a tan sólo una de ellas:⁵² resultaría justificado acusar a la organización política de intolerante o sectaria.

Si el argumento de la congruencia —esencial para la demostración de la estabilidad— depende de la doctrina ética de Kant, y si ésta es tan sólo una doctrina comprensiva entre muchas otras que existen en la sociedad; entonces el argumento de la congruencia —el argumento motivacional— no demuestra que todos los miembros de la sociedad bien ordenada --o al menos no la mayoría-- puedan desarrollar una motivación a actuar según los principios de la justicia. Según esto, es posible plantear una disyunción crítica con respecto al argumento de Rawls: o bien la justicia como equidad es sectaria, pues pretende que todas las personas, independientemente de cuál doctrina comprensiva afirmen, adopten los principios de la doctrina ética de Kant; o bien no es estable, pues no presenta un argumento que demuestre que todos los miembros de la sociedad desarrollen un sentido de la justicia, esto es, una motivación, que los lleve a actuar según los principios de la justicia.

Evidentemente, Rawls no quiere que su propuesta se vea reflejada en alguna de las opciones presentadas en la disyunción. Para ello muestra que la concepción de la justicia

⁵² Rawls distingue las doctrinas comprensivas razonables de las que no lo son. Hasta el momento no he presentado tal diferencia, sin embargo, ello no es problema dadas las características de la sociedad bien ordenada: una sociedad regulada de manera estable por los principios de la justicia, lo cual trae de manera implícita el hecho de que las doctrinas comprensivas allí presentes son todas ellas razonables. Otra manera de caracterizar lo razonable de una doctrina comprensiva es el hecho de que son afirmadas por personas razonables. Una persona razonable es aquella que, por un lado, tiene la disposición a afirmar y acatar términos justos de cooperación siempre y cuando los otros también los acaten y, por el otro, tiene la disposición a reconocer las *cargas del* juicio, esto es, el hecho de que los desacuerdos entre las doctrinas comprensivas son el producto del ejercicio libre de la razón (LP: 54). Dicho brevemente, una doctrina no razonable es una que no presupone o no acepta la idea de que las personas son todas libres e iguales, pues los ciudadanos razonables son los que aceptan la condición de libertad e igualdad presupuesta en la concepción política de la persona. La condición que tiene que tener toda doctrina comprensiva razonable, liberal o no, es que tiene que ser compatible con las ideas básicas de una concepción liberal de la justicia, a saber, i) respetar una serie de derechos, libertades y oportunidades; ii) dar prioridad a tales libertades y iii) proveer los mecanismos materiales necesarios para que éstos sean efectivos en todos los miembros de la sociedad (LP: xlvi, 6).

como equidad puede ser aceptada por las distintas doctrinas comprensivas, cada una haciéndolo por sus propias razones. Esto, dice Rawls, es posible porque la concepción de la justicia como equidad puede ser considerada como una concepción *política* de la justicia; entendiendo por ‘concepción política’ una concepción que satisface tres características: i) que en su modo de presentación no hace parte ni es derivada de una doctrina comprensiva; ii) que su rango de aplicación se restringe a la estructura básica de la sociedad, esto es, a las instituciones políticas, económicas y sociales más importantes; y iii) que su contenido lo encontramos en ciertas ideas implícitas en la cultura política pública, expresada en las instituciones políticas de un régimen constitucional, las interpretaciones tradicionales que de éstas se hacen, así como los textos y documentos históricos de conocimiento público (LP: 11-14).

Al presentar a la concepción de la justicia como equidad como una concepción política de la justicia Rawls está restringiendo el ámbito de alcance de la propuesta, con lo cual se espera que pueda ser aceptada por quienes afirman las distintas doctrinas comprensivas haciendo que el carácter intolerante o sectario se elimine. El argumento de la estabilidad ya no dependerá ni supondrá la noción de autonomía como el elemento motivacional para afirmar los principios de la justicia, esto es, ya no dependerá de la doctrina ética kantiana. Consistirá, más bien, en la posibilidad de que cada una de las doctrinas comprensivas consideren que la concepción política de la justicia es aceptable, bien sea porque puede ser vista como deducida de la doctrina comprensiva, o porque se la considere como parte de ella, o bien, simplemente porque no se la ve como incompatible con la doctrina. En cada caso, y esto es lo más importante para demostrar la estabilidad, las exigencias de la justicia política no insinúan ni suponen algún tipo de incompatibilidad con las exigencias de la doctrina comprensiva. La estabilidad es ahora entendida como la posibilidad de que las distintas doctrinas comprensivas sean capaces de afirmar, cada una desde su propia perspectiva, el contenido de la concepción política de la justicia como equidad, esto es, sus dos principios. Dicho en los términos de Rawls, la estabilidad depende de la posibilidad de que haya un ‘consenso entrecruzado’ de doctrinas comprensivas en torno a la concepción de la justicia como equidad.

De acuerdo con esta nueva presentación de la justicia como equidad, la concepción política de la justicia descansa en una base común aceptable por los miembros de al menos

la mayoría de las doctrinas comprensivas.⁵³ Esto presupone, sin embargo, que efectivamente tal base común pueda existir; para ello Rawls apela a ciertas ideas familiares que se supone todos los miembros de la sociedad a la que se aplicaría esta concepción de la justicia de hecho aceptan y, en el caso en el que no lo hagan –en tal tipo de sociedad-- es moralmente aceptable exigir tal aceptación, pues en caso contrario se estaría apelando a concepciones moralmente condenables, pues estarían sugiriendo cosas del tipo *todas las personas no son iguales o hay quienes, por sus condiciones, tal vez de raza, nacionalidad o género, entre otras tienen derecho a un esquema mayor –o menor-- de derechos.*

2. Ideas familiares: la concepción de la sociedad y la concepción política de la persona

Para garantizar esa base común, Rawls parte de ideas que considera *familiares*, dado que hacen parte de la cultura política pública de las sociedades democráticas contemporáneas. Esto garantiza que las exigencias políticas que resultan de la concepción de la justicia no sean desconocidas por los ciudadanos a los que aplicarían.

Entre las ideas implícitas en esta cultura Rawls encuentra la idea de la ‘sociedad’, entendida como un sistema justo de cooperación social, y la idea del ‘ciudadano,’ concebido como un agente libre e igual. A partir de estas dos ideas Rawls muestra cómo es posible que los ciudadanos desarrollen la virtud de la razonabilidad, que es la que permite realizar el valor de la tolerancia dado que hace posible que los ciudadanos tengan la disposición a proponer y aceptar términos justos de cooperación, en donde lo justo es entendido principalmente en términos del respeto del pluralismo razonable.

Rawls afirma que en el pensamiento político de los ciudadanos, éstos no conciben a la sociedad como un orden natural establecido y justificado por valores aristocráticos o religiosos, tampoco como un sistema en el que las funciones de los individuos están determinadas de una vez y para siempre. Conciben a la sociedad más bien en términos de la cooperación a lo largo del tiempo, generación tras generación, regulada por una serie de normas y procedimientos que ellos mismos pueden entender y aceptar dado que los

⁵³ Rawls adopta la idea de Berlin según la cual toda forma de organización política implicará algún grado de sacrificio, algún tipo de pérdida respecto a ciertos tipos de vida que no necesariamente son irrazonables. (LP: 197)

consideran razonablemente justos y, además, consideran que pueden obtener algún tipo de ventaja al involucrarse en la cooperación social (LP: 15-16).⁵⁴

Ahora bien, si la sociedad es entendida a partir de la noción de cooperación, es necesario atribuir a los ciudadanos ciertas capacidades que hagan posible dicha cooperación. Es por esta razón que Rawls atribuye a los ciudadanos dos capacidades morales. Supone una capacidad para proponer, entender y aceptar términos justos de cooperación, esto es, la capacidad para desarrollar un sentido de la justicia –capacidad de razonabilidad. Se trata de una capacidad a partir de la cual los ciudadanos se consideran como actores en la cooperación social. Por otro lado, supone la capacidad para determinar una concepción del bien, pues para involucrarse en la cooperación social tienen que adoptar alguna noción del bien propio –esto es, una capacidad para la racionalidad.

La racionalidad es entendida como la capacidad para perseguir fines actuando según los medios idóneos para ello. La razonabilidad, de otro lado, es entendida como la capacidad para proponer y respetar términos *justos* de cooperación (LP: 49, nota). Se trata de una capacidad que sitúa a los individuos en una posición en la que están dispuestos a procurar un mundo social aceptable y conveniente para todos (o la mayoría) (LP: 50). No se trata de una capacidad para ser altruistas, pues ello implicaría una renuncia al bien individual que no resulta razonable asumir en todos los ciudadanos, sino de una capacidad que los predisponga a actuar según términos que tanto el agente que propone como su interlocutor pueden aceptar. De acuerdo con esto, dice Rawls, la razonabilidad está asociada con dos aspectos: con la capacidad de proponer normas aceptables y justificables para las partes involucradas y con la capacidad y disposición a discutir los términos propuestos por los demás (LP: 49).

La capacidad para la razonabilidad es la que explica por qué debemos preocuparnos por la moralidad, pues muestra que tenemos un “deseo básico de justificar nuestros actos ante los demás basados términos que ellos no podrían rechazar de manera razonable (LP: 49, nota, mi traducción).⁵⁵ Se trata de una virtud necesaria para realizar la sociedad en los términos en los que de hecho ésta es concebida cuando se trata de asuntos políticos.

⁵⁴ De acuerdo con la concepción de la justicia de Rawls, no siempre se encontrará una ventaja en la cooperación; puede ser el caso en el que se exija un sacrificio o una renuncia a una ventaja mayor. Sin embargo, la cooperación se puede ver como provechosa si se tiene en cuenta que sin ella el individuo estaría, definitivamente, en una peor situación.

⁵⁵ Se trata de un deseo surgido de la psicología moral en el momento de los *concept-dependent desires*.

Estas dos capacidades morales reflejan la manera como *de hecho* concebimos a los ciudadanos. Una muestra de ello la encontramos cuando se afirma en las atribuciones de culpa que hacemos a una persona mentalmente discapacitada; una vez somos conscientes de que no puede desarrollar un sentido de la justicia, no le atribuimos responsabilidades morales ni mucho menos políticas, igualmente con el caso de una persona que no tiene la capacidad para la racionalidad –un niño o un anciano senil--; una vez nos damos cuenta de ello, consideramos necesario garantizarles un tutor que tome las decisiones por ellos procurando su bienestar.⁵⁶

Tenemos, entonces, que la sociedad es entendida como un sistema de cooperación y que ello presupone la capacidad de los ciudadanos para cooperar, de ahí la necesidad de establecer las dos capacidades morales de los ciudadanos. Falta decir, sin embargo, en qué sentido éstos son entendidos como libres e iguales. Tal y como se ha repetido varias veces, estas dos ideas –sociedad y concepción política de la persona-- son ideas familiares, lo cual nos tiene que remitir a nociones que de hecho aceptamos de manera intuitiva; el tratamiento con las nociones de libertad e igualdad debe ser, por lo tanto, del mismo tipo. Los ciudadanos entienden la libertad, aplicada a ellos, en tres sentidos distintos, a saber; i) consideran que tienen la capacidad moral de tener, revisar y evaluar una concepción particular del bien. Se consideran libres en este sentido dado que consideran que no deben ser identificados con una concepción del bien, sino que se les debe permitir cambiarla a su antojo. Su libertad consiste en que no se consideran vinculados de manera necesaria con una concepción del bien específica, ii) los ciudadanos se consideran libres en la medida en que se conciben como fuentes de exigencias válidas en aras de promover su concepción del bien, siempre y cuando tales concepciones sean permitidas por la concepción política de la justicia, y iii) los ciudadanos se consideran libres en la medida en que toman responsabilidad acerca de los fines que se proponen (LP: 33). Estas tres maneras de concebir a la libertad, dice Rawls, hacen posible que los ciudadanos sean tanto racionalmente autónomos como plenamente autónomos (LP: 72). De otro lado, los ciudadanos son vistos como iguales en la medida en que son portadores de las dos capacidades morales que los habilitan en tanto que miembros cooperantes en la sociedad; de acuerdo con esto, todos los que cumplan con este requisito mínimo tienen los mismos

⁵⁶ Ver Freeman: 335.

derechos básicos, las mismas protecciones de los principios de la justicia, y las mismas libertades y oportunidades (LP: 79).

Una vez tenemos a la mano las ideas de la sociedad entendida como un sistema justo de cooperación social y la del ciudadano en tanto que libre e igual y portador de las dos capacidades morales, podemos indagar acerca de la posibilidad de que la justicia como equidad pueda organizar a una sociedad de manera estable. De acuerdo con la caracterización del pluralismo razonable, es necesario que sea posible que las doctrinas comprensivas puedan afirmar la concepción de la justicia, de tal suerte que se consideren incluidas en la manera como se organiza la sociedad. Sin embargo, hay un requerimiento más básico aún, que recaea en los ciudadanos independientemente de la doctrina comprensiva que adopten. Se trata del desarrollo de la virtud de la razonabilidad, esto es, que reconozcan (a) las ‘cargas del juicio’ (*burdens of judgment*), es decir, que reconozcan que las diferencias entre las doctrinas comprensivas razonables son el producto del ejercicio de la razón en un marco de instituciones libres, y (b) que tengan la disposición a presentar y aplicar términos justos de cooperación –que en el caso de la concepción de la justicia como equidad son los dos principios políticos de la justicia-- una vez tengan la garantía de que los demás actuarán de manera recíproca.

La razonabilidad de un ciudadano hace que se interese por realizar el valor de la tolerancia, pues reconoce que no puede imponer su punto de vista expresado en las razones propias de su doctrina comprensiva, sino que tiene que buscar mecanismos de comprensión frente a los demás ciudadanos. La razonabilidad es un valor que los ciudadanos tienen que desarrollar pues de ello depende que sea posible que el valor de la tolerancia se desarrolle en los términos en los que lo desea Rawls, esto es, aplicado a la filosofía misma. La tolerancia aplicada a la filosofía misma no es otra cosa que, para efectos de desarrollar una concepción política de la justicia, un proyecto que propone que se abandone la pretensión filosófica de *encontrar la verdad* acerca de los asuntos de justicia; esto es, abandonar el proyecto de determinar si tal o cual doctrina comprensiva es verdadera y, a partir de allí, organizar las instituciones de la sociedad.⁵⁷ Una vez que un ciudadano entiende que el pluralismo *es razonable* se abre la posibilidad de que acepte el

⁵⁷ Lecturas críticas de este propósito se encuentran en Cohen (2009) quien propone que, más bien, lo que hay que hacer es presentar una concepción política de la verdad; y en Christiano (2009), quien desarrolla una teoría que no está motivada en la pretensión de buscar la razonabilidad en vez de la verdad.

proyecto de eliminar la noción de verdad en el discurso político y optar, en cambio, por procurar la razonabilidad.⁵⁸ Ya no se elegirá la concepción de la justicia que más se adecúe a la verdad, sino que se elegirá la que aparezca como la más razonable.

Un ciudadano razonable es, según lo que se ha dicho hasta el momento, aquél que reconoce las cargas del juicio y que está dispuesto a proponer y aceptar términos justos de cooperación –principios de la justicia—siempre y cuando sepa que los demás también lo harán.⁵⁹ De acuerdo con esta definición, los términos de cooperación que propondrá un ciudadano son de tal tipo que es razonable esperar que los demás también acepten. Se trata de una definición que está basada en lo que Rawls denomina ‘criterio de reciprocidad’. Se trata de un criterio que hay que tener en cuenta en los dos momentos en los que Rawls presenta su concepción de la justicia.⁶⁰ Por un lado, el criterio de reciprocidad es necesario en el momento en el que se van a establecer los términos para la cooperación social: no es posible establecer tales términos si una de las partes no está dispuesta a aceptarlos e inclusive manifiesta su intención de no respetarlos si se le presentase la oportunidad; y por el otro es necesario en el momento en el que se determina cómo debe ser ejercido el poder político,⁶¹ esto es, sirve para determinar si el poder político es ejercido de manera justificada.

Si este criterio es satisfecho, entonces los ciudadanos deben presentar sus propuestas de tal manera que ellos crean de manera sincera que lo están haciendo en términos que pueden ser aceptados por los demás. Para que se trate de propuestas que de hecho pueden ser aceptadas por los demás, deben cumplir con ciertos requerimientos, por ejemplo, que no sean generadas por la dominación, manipulación o presión de un agente externo ubicado en una posición de poder, esto es, debe ser posible obrar desde la perspectiva del ciudadano libre e igual. (LP: xliii - xliv). Es por esto que en la posición original se establece la restricción de la información acerca de los rasgos más significativos de la sociedad y del lugar que las partes puedan ocupar en ella. Por su parte, en lo que concierne a la razón

⁵⁸ De acuerdo con esta idea, la posición original tendría el papel de mostrar cuál es la concepción de la justicia más razonable entre las concepciones que tenemos a la mano. De igual manera, cuando se debaten asuntos acerca del ejercicio del poder político, en el marco de la razón pública, no se apela a la verdad de las razones presentadas sino a criterios de razonabilidad, siempre bajo el amparo de los valores políticos.

⁵⁹ Para una caracterización de la noción de la ‘persona razonable’ ver: Wenar (1995)

⁶⁰ Tal y como sucede en TJ, en LP la concepción de la justicia es presentada en dos momentos. En el primero se presenta el contenido de la concepción y en el segundo se presenta la manera como tendrían que ser y funcionar las instituciones para que tal concepción sea estable (ver. LP, VI: 133-134)

⁶¹ El poder político es definido como “the power of free and equal citizens as a collective body” (LP: 68)

pública, se establece la restricción acerca del tipo de razones que pueden ser proporcionadas acerca de una propuesta, restricciones que prohíben que tales razones estén presentadas a partir de la perspectiva de las doctrinas comprensivas. Si las propuestas hechas por los ciudadanos satisfacen estos criterios, si se trata de propuestas que es razonable esperar que los demás acepten, entonces se puede decir que se está respetando el valor de la autonomía, pues no se están planteando términos de cooperación social ni propuestas de ejecución del poder político provenientes de alguna doctrina comprensiva en particular.

3. La necesidad –y posibilidad-- de interpretar el valor de la autonomía en términos políticos.

De acuerdo con lo que se ha mencionado, es claro que una de las cosas que hace Rawls en LP es abandonar el argumento de la congruencia planteado en TJ, esto es, abandonar el hecho de que la motivación a actuar según el sentido de la justicia provenga, o dependa, del valor kantiano de la autonomía moral. Se trata de un valor que *ya no* puede ser considerado como un valor apto para explicar la posibilidad de construir el argumento de la estabilidad para una sociedad marcada por el hecho del pluralismo razonable, el valor moral de la autonomía ya no puede ser considerado como la fuente motivacional para adoptar los principios de la justicia. Dice Rawls:

While autonomy as a moral value has had an important place in the history of democratic thought, it *fails* to satisfy the criterion of reciprocity required of reasonable political principles and cannot be part of a political conception of justice. Many citizens of faith reject moral autonomy as part of their way of life (LP: xliii).

En LP el valor de la autonomía deja de ser entendido como un valor moral y se propone una interpretación de éste en tanto que valor político, es decir, un valor que puede ser afirmado en una sociedad bien ordenada por los principios de la justicia como equidad sin que ello implique una exigencia a todos los miembros de la sociedad a adoptar el valor de la autonomía moral.

Tal y como quedará claro a continuación, el cambio fundamental en la manera de entender al valor de la autonomía reside en el hecho de que ahora, en su versión política,

éste ha de ser entendido como un valor que hace referencia únicamente a los principios políticos de la justicia. Tradicionalmente, y con esto me refiero a las corrientes derivadas de Kant y de Mill, el valor de la autonomía ha sido entendido en términos éticos o morales, esto es, de tal manera que refería a aspectos que regulaban el comportamiento general de los individuos, indicaban, en tanto que insertos en una doctrina comprensiva, lo que debía ser considerado como moralmente valioso. Así, de acuerdo con LP, una sociedad bien ordenada por los principios de la justicia como equidad, afirma el valor de la autonomía plena-política. Ésta, según Rawls:

[E]s realizada por los ciudadanos cuando actúan a partir (*from*) de principios de justicia que especifican los términos justos (*fair*) de la cooperación que ellos se habrían dado a sí mismos al ser representados como personas libres e iguales (LP: 77, mi traducción)

Con esta definición a la mano, cabe preguntarse por el momento en el que la autonomía, así entendida, es ejercida. Recordemos que la exposición de Rawls es hecha en dos momentos. En el primero se presenta el contenido de la concepción de la justicia, en el segundo se muestra cómo es posible que tal concepción organice a una sociedad de manera estable. Es en el primero en el que se hace la elección de los principios de la justicia como equidad, los cuales son diseñados para determinar el funcionamiento de las principales instituciones de la sociedad. Esta elección, como es bien sabido, se hace bajo las restricciones de la posición original, que no es más que una situación en la que se representa a los ciudadanos en tanto que libres e iguales, dispuestos a hacer la elección a partir de condiciones equitativas. Así, como paso preliminar para responder a la pregunta planteada, los ciudadanos son plenamente autónomos, según la definición, cuando actúan según los principios que elegirían en la posición original.⁶²

Ahora, para responder directamente a la pregunta, las acciones a las que se refiere Rawls con la definición de la autonomía plena-política no pueden ser otras que las acciones en la vida cotidiana al interior de una sociedad bien ordenada. Esto quiere decir que un individuo es plenamente autónomo cuando sus acciones están reguladas por los principios de la justicia. Esto es verdadero tanto cuando se dedican a perseguir sus propios planes de

⁶² En efecto, así lo ratifica Rawls: “Además, reconocen esos principios como aquellos que habrían adoptado en la posición original” (LP: 77)

vida como cuando participan en los asuntos políticos sobre los que se aplican las restricciones de la razón pública; en las palabras de Rawls:

Los ciudadanos realizan esa autonomía al actuar a partir de la concepción política de la justicia guiados por su razón pública, así como en la búsqueda del bien, tanto en la vida pública como en la no pública. (LP: 79)

Tal y como se mostró antes, los ciudadanos tienen la capacidad de perseguir una concepción del bien, la cual puede estar inscrita en una doctrina comprensiva en particular. La única restricción que se impone a las doctrinas comprensivas para que sean razonables es que puedan afirmar, desde su propia perspectiva, los principios de la justicia. De acuerdo con esto, los ciudadanos, al afirmar una concepción particular del bien –esto es, al diseñar un sistema de fines que procurarán a lo largo de la vida-- inscrita o no en una doctrina comprensiva, están actuando según los principios de la justicia siempre y cuando se trate de una concepción del bien razonable; es decir, siempre y cuando sea posible esperar, razonablemente, que pueda afirmar al mismo tiempo los principios de la justicia.

De acuerdo con la última cita presentada, la autonomía plena no es afirmada únicamente acerca de las acciones concernientes a la vida política de los ciudadanos. Un ciudadano es plenamente autónomo cuando respeta, en el ejercicio de la razón pública,⁶³ las restricciones necesarias para el debate político y cuando, en su vida privada, adhiere a una doctrina comprensiva razonable. Por ejemplo, cuando un ciudadano goza de libertades y derechos básicos que le permiten realizar actos públicos de corte religioso –proselitismo, por decir algo-- y al mismo tiempo *sabe* que su doctrina religiosa no puede ser considerada como la base política de su sociedad, está siendo plenamente autónomo.

El rasgo fundamental acerca de la autonomía *plena* es que se diferencia de la autonomía *moral*, entendida ésta en los términos de la doctrina ética kantiana, según la cual la razón práctica pura tiene la capacidad de darse leyes a sí misma de tal manera que puede establecer un criterio –el imperativo categórico-- por medio del cual se determinan cuáles son las acciones con valor moral. De acuerdo con la definición de la autonomía plena, no es

⁶³ Rawls expone sus ideas acerca de la razón pública en LP: VI. Se trata de la caracterización de los mecanismos necesarios para tomar decisiones acerca de cómo se va a ejercer el poder político.

necesario que las personas actúen según el imperativo categórico; basta con que acepten los principios de la justicia que ellos mismos se darían a sí mismos en la posición original y regulen sus acciones según las restricciones que tales principios implican. De acuerdo con esto, las personas pueden ser heterónomas desde el punto de vista de la teoría moral kantiana al mismo tiempo que son políticamente autónomas.

Es muy importante hacer énfasis en el hecho de que esta definición de autonomía hace posible que los ciudadanos puedan ser *políticamente* autónomos al mismo tiempo que no son *moralmente* autónomos.⁶⁴ Esto quiere decir que un católico que respeta y ejerce los valores políticos es políticamente autónomo, pero, dado que considera a su dios como la fuente del conocimiento y como guía moral en sus acciones, no es moralmente autónomo. Para entender cómo es posible esto, hay que tener en cuenta que la autonomía moral es entendida en términos de la posibilidad de los individuos, por medio del uso práctico de la razón, de darse leyes a sí mismos. Se trata de una noción kantiana de la autonomía y ello no puede ser perdido de vista, pues, al hacerlo, pueden surgir malentendidos, como en el caso de Kymlicka, acerca del cual me referiré en la siguiente sección.

Quisiera presentar un posible problema que tendría esta definición. Uno podría encontrar una tensión en el hecho de que se afirme que la autonomía ya no es entendida como un valor que aplica a todos los aspectos de la vida de las personas, esto es, que ya no se trata de un valor ético-moral sino que se trata de un valor meramente político, al mismo tiempo que se afirma que la autonomía política es realizada tanto en el ámbito político como en el privado.

Para responder a este problema hay que tener en mente que la definición que Rawls está tratando de dejar a un lado, por ser sectaria si se la aplica en una concepción política de la justicia, afirma que las acciones con valor moral son aquellas que la razón se da a sí misma. Así, del hecho de que los ciudadanos sean políticamente autónomos tanto en su vida privada como en su vida pública (política) no se sigue que el valor moral de sus acciones resida en el hecho de que éstas sean realizadas según los principios que su razón se ha dado a sí misma. El valor moral de las acciones que realizan los ciudadanos depende de las doctrinas comprensivas que éstos adopten.⁶⁵

⁶⁴ Ver Freeman (2007) 378.

⁶⁵ En realidad, se trata de un caso de la aplicación del valor de la tolerancia a la filosofía misma: la determinación del valor moral es un problema concerniente a la filosofía moral y por ello la concepción de la

Lo que sí se sigue de la definición es que, por un lado, cuando un ciudadano actúa según los principios que se daría a sí mismo en la posición original, está siendo plenamente autónomo; y por el otro, el valor moral de tal acción –de la acción hecha según los principios de la justicia que un ciudadano se daría a sí mismo en la posición original-- depende de la doctrina comprensiva que tal ciudadano abrace. Según esto, no hay problema al afirmar que la autonomía política es un valor que hace referencia únicamente a los principios políticos de la justicia y que, al mismo tiempo, es realizada tanto en el ámbito político como en el privado.

Dicho esto es oportuno resaltar una diferencia con respecto a la presentación del argumento de la congruencia en TJ. Allí, Rawls mostraba cómo era posible que los miembros de una sociedad bien ordenada se vieran motivados a actuar según los principios de la justicia. El argumento consistía en mostrar que afirmar la autonomía era un interés de primer orden para las personas morales. Según Rawls, actuar según los principios de la justicia era equivalente a afirmar la autonomía. Por lo tanto, los miembros de una sociedad bien ordenada por los principios de la justicia como equidad actuaban según los principios de la justicia porque así afirmaban la autonomía. En LP ya no se afirma que los miembros de una sociedad bien ordenada aceptan los principios de la justicia porque así expresan su naturaleza autónoma, por el contrario, se afirma que los miembros de la sociedad bien ordenada aceptan los principios de la justicia como equidad porque sus respectivas doctrinas comprensivas así lo indican.

Una vez presentada y comentada esta definición de la autonomía política, pasemos a una segunda definición presentada por Rawls (1995, 1997), un poco distinta a la que se ha presentado hasta ahora y que podría generar confusiones a la hora de entender el valor político de la autonomía. Antes de analizarla, sin embargo, quisiera recordar que cuando Rawls se refiere al valor de la autonomía política lo hace con la intención de mostrar que a partir de la concepción de la justicia como equidad es posible afirmar la autonomía política. Esto quiere decir que cuando una sociedad es organizada a partir de los principios de la justicia como equidad, sus ciudadanos serán políticamente autónomos, esto es, que los principios según los cuales actuarán y los principios políticos de la justicia como equidad serán los mismos.

justicia como equidad no dice nada al respecto. Deja a criterio de cada doctrina comprensiva determinar lo que consideren como moralmente valioso.

Hecha esta aclaración podemos pasar a la otra definición de autonomía política que presenta Rawls:

la independencia legal y la garantía de la integridad política de los ciudadanos, y el hecho de que compartan con los demás ciudadanos de manera igualitaria el ejercicio del poder político (LP: xliii).

A juzgar por el tono en que está planteada esta definición, uno podría decir que hace énfasis en las condiciones institucionales necesarias para que se pueda afirmar que los ciudadanos son políticamente autónomos. Parece ser que con esta definición Rawls está insinuando que un ciudadano es políticamente autónomo cuando goza de las libertades políticas, cuando no se ve políticamente determinado por alguna doctrina comprensiva y cuando no hay desigualdades en el ejercicio del poder político. En suma, da la impresión de que la autonomía política es un asunto que nada tiene que ver con el desarrollo de virtudes políticas. Se trata de una definición que parece insinuar que un ciudadano es políticamente autónomo simplemente cuando obra dentro del marco institucional de derechos, libertades y deberes; cuando sus libertades básicas son garantizadas y respetadas.⁶⁶

Considero, sin embargo, que se trata de una definición que no concuerda con las demás definiciones que da Rawls. Vimos en primer lugar una definición que hacía énfasis en el hecho de que los ciudadanos actúan según principios que se darían a sí mismos. En la réplica a Habermas (1995)⁶⁷ Rawls hace referencia a la autonomía política varias veces y, en al menos dos de ellas, menciona un papel activo por parte de los ciudadanos en el ejercicio de la autonomía política:

La autonomía política es especificada en términos de las distintas instituciones y prácticas políticas, de igual manera, también es expresada en ciertas virtudes políticas de los ciudadanos en su pensamiento y conducta –sus discusiones, sus deliberaciones y sus decisiones—en el momento de instaurar un régimen constitucional. Ello es suficiente para el liberalismo político (LP: 400)

y más adelante:

⁶⁶ Esta postura a propósito de la autonomía política es sostenida por Freeman: “Rawls uses ‘political autonomy’ simply in an institutional sense, denoting the ‘political freedom’ that a well-ordered democratic society realizes so long as it provides equal basic liberties and protects their fair value (Freeman: 362-363)

⁶⁷ Para tener en cuenta: la réplica a Habermas fue publicada por primera vez en marzo de 1995. La introducción a la *Paperback Edition* de LP fue publicada por vez primera en diciembre de 1995, mientras que “The Idea of Public Reason Revisited” en donde Rawls prácticamente repite la misma definición que aparece en *Paperback*, fue publicada originalmente en 1997.

Para hacer más clara la idea de autonomía política decimos en primer lugar que los ciudadanos ganan autonomía política plena cuando viven bajo una constitución razonablemente justa que asegure su libertad y su seguridad, incluyendo todas las leyes subordinadas que sean apropiadas que regularán la estructura básica [...] A esto agregamos, en segundo lugar, que cuando las leyes y la constitución son en distintos sentidos injustas e imperfectas, los ciudadanos luchan con razón por convertirse en más autónomos haciendo aquello que, en sus respectivas circunstancias sociales, pueda ser visto como razonable y racional *visto como promotor de su autonomía plena* (PL: 402. *Cursiva mía*).

Como se puede ver, se trata de dos referencias a la autonomía política en la que se agrega un componente que proviene del comportamiento políticamente virtuoso de los ciudadanos y no se restringe a la versión puramente institucional de la autonomía política.⁶⁸ Se requiere que los ciudadanos asuman el ejercicio del poder político, siempre respetando los dos requerimientos establecidos por la virtud de la razonabilidad y, cuando sea el caso, asuman el rol de revisores de las injusticias e imperfecciones de tal suerte que, si es el caso, los términos que especifican la cooperación social sean corregidos. La autonomía plena sirve entonces como criterio para determinar qué tan justos son los principios de la justicia que regulan a las instituciones de la sociedad. Si, por alguna circunstancia histórica, los principios que han regulado de manera efectiva dejasen de ser considerados como adecuados –si ya no se considera que serían elegidos en la posición original– entonces resulta imperativo revisarlos.

Para terminar con la caracterización de la noción de autonomía política que Rawls presenta en LP quisiera hacer una última aclaración. Quienes son autónomos son los ciudadanos y la autonomía es expresada en la sociedad bien ordenada, o en una sociedad muy cercana a serlo. La concepción política de la justicia es una propuesta para ser implementada en las sociedades contemporáneas marcadas por el hecho de pluralismo razonable y la manera como Rawls argumenta a favor de su postura incluye la demostración de que es posible pensar que una sociedad regulada por la concepción de la justicia como equidad puede ser una sociedad bien ordenada, permanecer estable y hacer

⁶⁸ Una versión puramente institucional de la autonomía política sólo quiere decir que se trata de una noción de autonomía que hace referencia a la manera como se realizan los valores políticos consagrados en la concepción política de la justicia. La versión de la autonomía a la que se opone es la que se presenta en este texto, que hace referencia a la necesidad de que las instituciones se organicen de cierta manera pero también al hecho de que los ciudadanos se comporten de cierta manera.

que sus miembros afirmen los principios de la justicia *porque* son los principios que se darían a sí mismos en una situación como la posición original. El ideal al que se aspira, entonces, es una sociedad marcada por el hecho del pluralismo razonable de doctrinas comprensivas, todas compatibles con la concepción de la justicia como equidad, esto es, todas liberales y cuyos ciudadanos conozcan, entiendan y acepten los principios de la justicia que se darían a sí mismos en la posición original.

Como evidencia de lo que se acaba de decir es posible apelar a lo que Rawls denomina la ‘plena condición de publicidad’, según la cual los principios de la justicia y la justificación completa de la concepción de la justicia que regula a la sociedad deben ser públicamente conocidos.⁶⁹ Si los miembros de una sociedad bien ordenada conocen tanto los principios como su justificación, entonces tendrán una garantía acerca de cómo está diseñada la estructura política de su sociedad, sabrán, por ejemplo, que no hay poderes dominantes y manipuladores escondidos. Sólo si están en esta condición podrá ser afirmada la autonomía plena (LP: 68), pues sólo así tendrán garantía de cómo se ejerce y determina el poder político y los principios que lo regulan.

De acuerdo con la concepción de la justicia como equidad, los ciudadanos deben ser entendidos como agentes libres e iguales. Ahora, en una sociedad bien ordenada por esta concepción de la justicia, se debe realizar el ideal de los ciudadanos entendidos de esta manera, y ello sólo es posible si la justificación de la concepción de la justicia está públicamente disponible. Tal disponibilidad implica que los ciudadanos podrán comprender por qué se interpretan los valores políticos de la manera en que se lo hace, por qué se plantea a la posición original como el mecanismo para determinar los principios de la justicia y qué tradiciones de interpretación se han adoptado en la justificación de tal concepción. Si los ciudadanos tienen conocimiento acerca de esto, entonces podrán desarrollar un interés en ser el tipo de persona que la concepción de la justicia espera que sean, esto es, tendrán el deseo de realizar el ideal de ciudadanía. En el momento en el que realicen tal ideal afirmarán los principios de la justicia *porque* serían los principios que

⁶⁹ La condición de publicidad se logra en tres niveles. En el primero es alcanzado cuando la sociedad está regulada de manera efectiva por los principios de la justicia y los ciudadanos los conocen, así como también tienen la garantía de que todos los aceptan y conocen de la misma manera. El segundo nivel tiene que ver con las creencias generales acerca de la naturaleza humana y la manera cómo funcionan normalmente las instituciones políticas. El tercer nivel tiene que ver con la justificación plena de la concepción de la justicia, la cual es públicamente conocida y disponible para todos los miembros de la sociedad. (LP: 65)

elegirían en la posición original y las distintas doctrinas comprensivas habrán adoptado la justificación de la concepción de la justicia como equidad para sí mismas.⁷⁰

4. Respuesta a la crítica de Kymlicka.

Se ha dejado claro que con la definición de la autonomía política es posible que las personas sean políticamente autónomas y moralmente no-autónomas. Que esta posibilidad quede abierta es uno de los objetivos a lograr si es que se quiere realizar el valor de la tolerancia, pues ello permite que los individuos adopten la doctrina moral que más les interese al mismo tiempo que afirmen y respeten los deberes de la justicia. Es en este punto en el que Kymlicka presenta una de sus críticas a Rawls (Kymlicka 1992), afirmando que justo en el momento en el que se acepta la autonomía en el ámbito político, ésta tiene que quedar afirmada en el privado, dicho en otros términos, que el hecho de que alguien sea políticamente autónomo implica que también sea moralmente autónomo.

Para comenzar hay que dejar en claro que la noción de ‘autonomía’ de Kymlicka consiste en la capacidad para revisar los fines, y, si es el caso, para proponerse unos nuevos. Tal capacidad es una capacidad que se ejerce desde *el interior* del individuo.⁷¹ De acuerdo con esta definición, si una persona acepta que en el ámbito de las discusiones políticas es autónoma, esto es, que puede revisar sus fines y plantearse unos nuevos, entonces bien podría plantearse la siguiente pregunta retórica ¿cómo sería posible que esta misma persona, en el ámbito privado, *ya no* se vea a sí misma como autónoma?

A partir de esta crítica Kymlicka (1996) cuestiona la posibilidad de plantear una concepción política de la justicia, pues considera que la iniciativa que invita a que las

⁷⁰ Rawls se refiere a la concepción de la justicia como ‘educadora’ en LP: 71 y en LP: 85-86. Ahora, acerca de que las doctrinas comprensivas se modifiquen, Rawls afirma: “This suggests that many if not most citizens come to affirm the principles of justice incorporated into their constitution and political practice without seeing any particular connection s one way or the other, between those principles and their other views. It is possible for citizens first to appreciate the good those principles accomplish both for *themselves* and those they care for, as well as for society at large, and then to affirm them on this basis. Should an incompatibility later be recognized between the principles of justice and their wider doctrines, then they might very well adjust or revise these doctrines rather than reject those principles” (LP: 160)

⁷¹ Kymlicka brinda una definición inspirada en la noción de Mill de autonomía: “One way to express this objection is to say that the millet system restricts individual autonomy. It limits individuals’ ability and freedom to judge the value of inherited practices and to thereby form and revise their own conception of the good. Many liberals explicitly appeal to this idea of autonomy as the basis for their defense of individual rights” (Kymlicka 1996: 87)

personas se consideren a sí mismas como autónomas en el ámbito político y con el permiso de no serlo en el ámbito privado es, en términos prácticos, imposible. La consecuencia de esto supone una suerte de esquizofrenia por parte de los ciudadanos, quienes tendrían que ignorar que en realidad son capaces de revisar sus fines si es que quieren ser no-autónomos en su vida privada. Kymlicka plantea entonces que se debe abandonar la idea de que la tolerancia se debe afirmar a partir de una concepción política que no afirme ni niegue ciertas ideas planteadas por las doctrinas comprensivas, esto es, que se debe abandonar el proyecto de aplicar la tolerancia a la filosofía política. Propone que se afirme al liberalismo basado en la noción de autonomía como la base de la concepción de la justicia. Esto implica que se afirma explícitamente que todos los miembros de la sociedad deben respetar este valor, con lo cual sugiere que la concepción de la justicia debe asumir un rol moralmente perfeccionista, que busca que todos los grupos al interior de la sociedad afirmen y respeten este valor (Kymlicka: 1992).

Lo que me interesa resaltar de la crítica es que, a diferencia de Rawls, Kymlicka afirma explícitamente que todos los miembros de la sociedad *deben* afirmar un valor ético, a saber, la autonomía, entendida como la capacidad para determinar la concepción del bien desde el interior de uno mismo, como una capacidad de revisar los planes de vida que uno mismo ha aceptado a lo largo de la vida. Con esto se pone en contra de la idea rawlsiana de que la manera para lograr la realización efectiva del valor de la tolerancia consiste en no afirmar ni negar ningún valor ético que podría ser considerado como propio de una de las doctrinas comprensivas presentes en la sociedad. Si bien la crítica de Kymlicka señala un punto que vale la pena considerar seriamente, creo que en tanto que crítica a la postura de Rawls no es satisfactoria, pues falla en su interpretación de la noción de autonomía política.⁷²

Como respuesta a esta crítica, habría que decir, en primer lugar, que se está entendiendo por 'autonomía' algo diferente a lo que Rawls está presentando, pues Kymlicka afirma que la autonomía consiste en la capacidad de revisar los fines. Rawls identifica esta idea en la postura de Mill y la cataloga como 'individualismo'. Además la

⁷² La crítica de Kymlicka invita a plantear concepciones de la justicia del tipo de la presentada en TJ, afirmando justamente lo que Rawls quiere negar. El punto interesante en esta postura es que toma como punto de partida una postura que podríamos considerar más económica que la de Rawls, dado que sólo presupone uno de los dos poderes morales y a partir de allí busca desarrollar una noción de tolerancia para las sociedades multiculturales.

utiliza en la definición de una de las dos capacidades morales atribuidas a todos los ciudadanos. La noción de ‘autonomía’ de Rawls es claramente kantiana y tiene que ver con la capacidad de auto-legislación individual. Ahora bien, omitiendo este detalle, no es el caso que una persona *tenga* que concebirse como autónoma en un ámbito y como no-autónoma en el otro. No es eso lo que Rawls está afirmando; o por lo menos no en esos términos.

De acuerdo con lo que se ha presentado acerca de la interpretación política de la autonomía, ésta tiene que ver, fundamentalmente, con el respeto a los valores políticos afirmados en la cultura política pública de la sociedad e instituidos por la concepción política de la justicia. Los requisitos que se establecen para que la autonomía política pueda ser realizada tienen que ver con el hecho de que se respeten tales valores, que los ciudadanos desarrollen ciertas virtudes políticas y acepten los principios de la justicia. No se está exigiendo ninguna noción metafísica de la persona que la comprometa con algún tipo de actitud ante sus fines tanto en el ámbito privado como en el político.⁷³ El presupuesto del que se parte es el de la concepción política de la persona y su respectivo presupuesto acerca de la personalidad moral, la cual atribuye en las personas las dos capacidades morales. Una de ellas consiste en la capacidad de revisar, replantear, evaluar y actuar según una concepción del bien. Así, se espera de los ciudadanos que, cuando consideren pertinente, revisen y cambien sus creencias –tanto políticas como no políticas-- aún cuando en un primer momento suscriban una concepción profundamente dogmática. Ninguno de estos planteamientos resultaría incompatible con las doctrinas comprensivas no kantianas.⁷⁴

Es función del Estado velar por que sus miembros puedan ejercer sus dos capacidades morales, y así ser políticamente autónomos, de tal suerte que no sean juzgados si en un determinado momento deciden realizar una conversión religiosa radical. Los ciudadanos tienen garantizado el derecho a cambiar sus sistemas de creencias cuantas veces lo deseen, siempre y cuando lo hagan dentro de los márgenes establecidos por la concepción política de la justicia. En términos prácticos, pueden hacer cambios entre

⁷³ De hecho, Rawls plantea que en la sociedad los ciudadanos pueden tener fuertes vínculos con sus doctrinas comprensivas, lo cual no las imposibilita para ser políticamente autónomas. g

⁷⁴ También se podría incluir a las doctrinas no inspiradas en el liberalismo de Mill.

doctrinas comprensivas razonables cuantas veces quieran;⁷⁵ pues Rawls es enfático en resaltar el hecho de que la identidad de las personas se establece en términos políticos, es decir, basada en la noción de ciudadanía, la cual, de acuerdo con la concepción política de la persona, nada tiene que ver con las convicciones morales de los individuos (LP: 30).

El problema con la manera como se establece la crítica de Kymlicka podría residir en el hecho de que considera que Rawls está hablando de autonomía en el mismo sentido para los dos casos. Hemos visto, sin embargo, que Rawls ha hecho un esfuerzo por demostrar que existen al menos dos sentidos de autonomía: uno político, que es el que *todos* tienen que afirmar y que de hecho afirman en una sociedad bien ordenada; y el otro moral, que es el que los kantianos quieren afirmar en su vida cotidiana.

En el ámbito político se afirma la autonomía en tanto que valor político, mientras que en el ámbito privado *es posible* afirmar la autonomía en tanto que valor moral. A ciencia cierta, a quienes les interesa ser moralmente autónomos es a los que adoptan la teoría ética de Kant como la reguladora de las acciones en sus vidas, pues, recordemos que desde TJ la autonomía moral ha estado ligada con la doctrina kantiana.

Según la presentación que se ha hecho acerca del valor político de la autonomía, no resulta adecuado afirmar que los ciudadanos deben concebirse a sí mismos de una manera cuando se piensan a sí mismos como agentes políticos y de otra manera cuando se ocupan de sus asuntos privados. No se trata, como parece insinuar Kymlicka, de esperar de los ciudadanos una capacidad para abstraerse de sus creencias morales más profundas –por ejemplo, que Dios es la fuente del valor moral-- en aras de poder ser ciudadanos cooperantes en la sociedad. El ideal de ciudadanía, el ideal en el que la justicia es plenamente realizada, nos señala que los miembros de la sociedad irían incorporando a su sistema de creencias las ideas liberales a partir de las cuales está justificada la concepción política de la justicia, hasta llegar al punto en el que, dado que conocen la manera como está justificada la concepción de la justicia, adoptan sus principios porque serían los que se darían a sí mismos.

Para terminar quisiera plantear una reflexión que surge al entender al ideal de autonomía de la manera como acá se lo ha presentado: en una sociedad bien ordenada, ¿cuál sería la motivación que tendría un católico para adoptar los principios de la justicia

⁷⁵ Los cambios que no están permitidos son aquellos que llevan al individuo a afirmar y actuar según una doctrina comprensiva militante e intolerante.

como equidad? Según lo que se ha dicho hasta el momento, la motivación sería el hecho de que tales principios serían los que se daría a sí mismo si estuviese en una situación como la posición original. Esto podría querer decir que la doctrina comprensiva que afirma ya no es la que provee la motivación para actuar de manera justa, sino que es, por el contrario, la concepción política de la justicia. Si esto último es cierto, como parece indicarlo la siguiente afirmación de Rawls:

Una sociedad bien ordenada y regulada de una manera pública y efectiva por una concepción política reconocida exhibe un clima al interior del cual sus ciudadanos adquieren un sentido de la justicia que hace que se inclinen a satisfacer su deber de civilidad sin generar intereses fuertes por lo contrario (LP: 252)

Entonces bien podría preguntarse si se trata de una postura que descansa en la tesis que sostiene que las motivaciones para actuar residen en el individuo mismo, en su capacidad para darse a sí mismo principios. Si la respuesta fuese afirmativa, entonces habría que preguntarse si esto no está presuponiendo una tesis que no podría ser aceptada por un católico, para quien las motivaciones para la acción no radicarían en su capacidad para darse a sí mismo principios sino en el hecho de que éstos sean dados por dios, esto es, el origen de lo que lo mueve a actuar reside en la voluntad de dios y no en los principios que él se daría a sí mismo.

LA AUTONOMÍA POLÍTICA Y EL CONSENSO ENTRECruzADO

En los dos capítulos precedentes he mostrado que la noción de autonomía utilizada por Rawls al presentar su concepción de la justicia cumple la función de proveerle un fundamento moral, útil para responder la postura del escéptico político (Cap. 1). También se ha mostrado que el problema que surge con el compromiso frente a la noción moral de autonomía se evade restringiéndola al ámbito político y que ello no implica una pérdida del fundamento moral necesario para responder al escéptico. En este capítulo presento una crítica a tal concepto de autonomía política que he defendido en el capítulo anterior.

Rawls inicia *Liberalismo Político* [LP] planteando las tres preguntas transversales a todas las conferencias que componen el libro. La tercera, que sintetiza las dos primeras, es redactada de la siguiente manera:

¿Cómo es posible la existencia duradera de una sociedad justa y estable de ciudadanos libres e iguales que no dejan de estar profundamente divididos por doctrinas religiosas, filosóficas y morales razonables? (LP: 33)⁷⁶

El liberalismo político de Rawls está llamado a presentar una concepción de la justicia capaz de hacer que una sociedad permanezca estable a lo largo del tiempo a pesar de la permanente diversidad de doctrinas comprensivas razonables. La propuesta de Rawls es hacer del *liberalismo* una concepción *política*, de tal suerte que las distintas doctrinas puedan existir aun cuando permanezcan profundamente divididas en sus convicciones más fundamentales. Este objetivo se contrapone a los proyectos que pretenden lograr la estabilidad partiendo de la unidad que se logra a partir de la instauración de una sola doctrina comprensiva.

La estrategia de Rawls para lograr su propósito es bien conocida: presentar a su concepción de la justicia como una concepción política. Esto incluye interpretar ciertos valores y ciertas nociones morales en términos estrictamente políticos, por ejemplo, se establece una concepción política de la persona —el ciudadano es concebido como libre e igual—, se plantea una interpretación de la sociedad como un sistema de cooperación social

⁷⁶ Las referencias a LP son a la edición en español.

a lo largo del tiempo –dejando a un lado, por ejemplo, las nociones de comunidad, definidas en torno a concepciones del bien--, o se interpretan ciertos valores morales en términos restringidos al ámbito político; como será en el caso de la autonomía.

En LP se toma como punto de partida la existencia de diversas doctrinas comprensivas razonables y mutuamente irreconciliables. Uno de los argumentos que allí se presenta muestra que es posible que tales doctrinas lleguen a un consenso acerca de la concepción de la justicia que adoptarán para regular las relaciones políticas al interior de la sociedad.⁷⁷ De acuerdo con las ideas pertenecientes a la tradición democrática y liberal, la aceptación de la concepción de la justicia por medio de la fuerza es rechazada de manera inmediata. Quedan por examinar las distintas posibilidades que surgen en el momento en el que se dice que la concepción de la justicia debe ser aceptada por ‘consentimiento voluntario’.

En este capítulo muestro que en la presentación de la justicia como equidad de Rawls se pueden encontrar dos ideas distintas, y probablemente incompatibles, de la explicación de las razones por las cuales se afirma que los ciudadanos consentirían de manera voluntaria a la concepción de la justicia que se les está planteando. Una proviene de la definición de la ‘autonomía política’ -- presentada ampliamente en el texto anterior-- y la otra es tomada a partir de la noción del consenso entrecruzado, que será el objeto de estudio principal en este texto.

Como punto de partida para esta exposición se puede tomar la siguiente pregunta: ¿cuál sería la motivación que tendría un católico en una sociedad bien ordenada⁷⁸ para adoptar los principios de la justicia como equidad? Mi objetivo es mostrar que se pueden formular dos respuestas distintas y seguramente incompatibles a partir de las ideas expuestas por Rawls en LP. De acuerdo con la idea de la autonomía política, podría responderse diciendo que la motivación sería el hecho de que tales principios serían los que

⁷⁷Para una crítica a esta idea, ver Christiano (2009)

⁷⁸Según la definición de Rawls, una sociedad bien ordenada tiene tres características: i) todas las personas aceptan, sabiendo que los demás también lo hacen, los mismos principios de la justicia, ii) es de público conocimiento que la estructura básica de la sociedad satisface los principios de la justicia, iii) los ciudadanos tienen un sentido de la justicia efectivo, de tal manera que acatan los requerimientos de las instituciones básicas de la sociedad “which they regard as just”. Adicionalmente, en una sociedad bien ordenada se ha establecido un punto de vista común a partir del cual las exigencias (*claims*) son adjudicadas. Se trata de un concepto bastante idealizado, pero, dice Rawls, necesario para evaluar qué tan adecuada es una concepción de la justicia: “a conception of justice may fail because it cannot gain the support of reasonable citizens who affirm reasonable comprehensive doctrines (LP: 36)

se daría a sí mismo si estuviese en una situación como la posición original. De acuerdo con la idea del consenso entrecruzado, la respuesta sería que la motivación proviene de la doctrina comprensiva en cuestión –en este caso la católica.

La incompatibilidad que quiero explorar reside en lo siguiente. Si se acepta la respuesta proveniente de la autonomía política, entonces parece que las tesis del consenso entrecruzado ya no se cumplen a cabalidad, pues la doctrina comprensiva no es la que provee la motivación para actuar de manera justa, sino que es, por el contrario, la concepción política de la justicia.⁷⁹ Si esto último es cierto, esto es, si es la concepción de la justicia la que provee la motivación, entonces bien podría preguntarse si se trata de una postura que descansa en la tesis que sostiene que las motivaciones para actuar residen en el individuo mismo, en su capacidad para darse a sí mismo principios, y no propiamente en los dictados de cada una de las doctrinas comprensivas.

Esto último parece ser confirmado por Rawls cuando se refiere a la manera como la concepción de la justicia crea un entorno en el cual los ciudadanos se ven inclinados a cumplir con su deber de civilidad:

Una sociedad bien ordenada, pública y efectivamente regulada por una concepción reconocida, crea un clima dentro del cual los ciudadanos adquieren un sentido de la justicia que los inclina a cumplir con su deber de civilidad sin generar intereses contrarios fuertes (LP: 287)

Si la respuesta fuese afirmativa, entonces habría que preguntarse si esto está presuponiendo una tesis que no podría ser aceptada por un católico, para quien, en principio, las motivaciones para la acción no radicarían en su capacidad para darse a sí mismo principios, sino en el hecho de que éstos sean dados por dios. El origen de lo que lo mueve a actuar reside en la voluntad de dios y no en los principios que él se daría a sí mismo.⁸⁰

⁷⁹ De entrada se puede plantear una objeción; si se piensa que la idea del consenso entrecruzado incluye a la posición original, entonces habría que pensar que el consenso entrecruzado incluye a la idea de la autonomía política. De acuerdo con esto, no se podría plantear la posibilidad de establecer dos explicaciones a la pregunta por las razones que llevarían a aceptar la concepción de la justicia. Sin embargo, esta idea del consenso hace que se adopte una postura que puede ser menos exitosa frente al objetivo de tolerancia establecido por el mismo Rawls.

⁸⁰ Las doctrinas religiosas pueden ser descritas a partir de las categorías del realismo moral. De acuerdo con esto, la crítica que acá se presenta puede ser entendida en términos de la pregunta por la posibilidad de la diversidad de distintas doctrinas éticas bajo la concepción de la justicia como equidad.

En este texto me interesa, entonces, explorar la posibilidad de que en efecto exista una tensión entre las ideas del consenso entrecruzado –que es el argumento de la estabilidad en LP-- y la interpretación de la autonomía política. ¿La autonomía política presupone que los ciudadanos adopten la concepción de la justicia por razones distintas a las que se establecen en la idea del consenso entrecruzado? De ser así, surgiría una nueva pregunta acerca del papel que juega la doctrina comprensiva en la aceptación de los principios de la justicia cuando un ciudadano es políticamente autónomo. Ante esta última pregunta es posible formular dos respuestas; ambas, sin embargo, parecen ser incompatibles con los propósitos iniciales del proyecto *político* del liberalismo político de Rawls.⁸¹ o bien se trata de un papel irrelevante, pues es la reflexión acerca de los principios de la justicia la que determina tal aceptación y en este caso el planteamiento del consenso entrecruzado se ve relegado a un segundo plano, o bien sí es relevante, pero se estaría planteando que las doctrinas comprensivas razonables pasan por un proceso de transformación que hace que a fin de cuentas las doctrinas comprensivas *iniciales* sean muy distintas a las doctrinas que de hecho harían parte del consenso entrecruzado.⁸²

Veamos con más detalle en qué consiste la tensión que quiero resaltar en este texto. Según la idea del consenso entrecruzado, los ciudadanos que adhieren a las distintas doctrinas comprensivas aceptan la concepción de la justicia porque consideran que se trata de una concepción que no es sectaria.⁸³ De otra parte, según la interpretación de la autonomía política que se ha presentado, los ciudadanos de una sociedad bien ordenada son

⁸¹ Raz plantea una pregunta similar:

Are we to accept his theory of justice as an autonomous political doctrine for the reasons he explains, or should each of us accept it as part of his or her comprehensive conception of the good? How does Rawls himself view his theory? Is it, in his eyes, part of an autonomous political theory with shallow foundations? Or is it part of his comprehensive conception of the good? One cannot have it both ways (Raz 1990: 22)

Raz no está considerando, sin embargo, a la autonomía política tal y como yo la estoy tomando. Está preocupado por la autonomía, o independencia, de la teoría política con respecto a las doctrinas morales (Raz 1990: 8, 22).

⁸² La introducción de conceptos temporales requiere explicación. En la exposición de la noción del consenso entrecruzado Rawls se pregunta por la posibilidad real de que tal consenso se logre. Su respuesta es especulativa y está planteada en términos históricos; dice que, en un principio –con las guerras de religión-- surgió la necesidad de tolerar las distintas doctrinas religiosas en términos de equilibrios de fuerzas (*modus vivendi*), conforme pasa el tiempo y las instituciones se consolidan, dice Rawls, se logra un consenso constitucional y, posteriormente –éste es el momento más especulativo de la explicación-- se logra el consenso entrecruzado propiamente dicho. La noción temporal apunta a señalar una gran diferencia entre las doctrinas afirmadas en el momento en el que se establece el *modus vivendi* o el consenso constitucional y las doctrinas que encontraríamos en una sociedad bien ordenada.

⁸³ De hecho, uno de los propósitos fundamentales en LP es presentar una concepción de la justicia que no sea sectaria.

políticamente autónomos cuando actúan según principios de la justicia que elegirían en una situación como la posición original. De acuerdo con la lógica establecida en la justicia como equidad, si los principios de la justicia no coinciden con los principios que una persona se daría a sí misma en una situación de imparcialidad, entonces no hay razones para que esta persona tenga motivaciones a actuar según tales principios. Sólo si es posible establecer una coincidencia es posible atribuir la motivación a actuar según tales principios.

En una sociedad bien ordenada, dice Rawls, las distintas doctrinas comprensivas adoptarán la concepción de la justicia bajo la forma del consenso entrecruzado. Ahora bien, en esta misma sociedad, según la propuesta de Rawls, el valor de la autonomía política es realizado. Según se expone en LP, la estrategia de exposición no consiste en presentar una concepción de la justicia que se adecue a las doctrinas ya existentes, sino, más bien, de presentar una concepción capaz de ‘generar su propio soporte’, esto es, que las doctrinas comprensivas sean de tal naturaleza que puedan aceptar, por sus propias razones, tal concepción. Esto quiere decir, entre otras cosas, que serán doctrinas que adoptarán los valores políticos propios de tal concepción, incluido el de la autonomía política.⁸⁴ Según esto último, parecería que deberíamos optar por la segunda opción planteada en la disyunción dos párrafos arriba; a saber, que las doctrinas razonables se modifican hasta tal punto en el que el valor de la autonomía política es incluido al interior de su sistema de razonamiento.

Afirmar que la justicia como equidad está planteada de tal manera que se espera que las doctrinas comprensivas se modifican hasta incorporar el valor de la autonomía política es polémico por dos razones. Por un lado, sugiere que todos los miembros de la sociedad deben aceptarse como candidatos a ser las fuentes de origen de los principios políticos que regulan a la sociedad. Una tesis que, parece, no podría ser aceptada por un católico razonable, para quien la fuente de la autoridad es dios. Por el otro lado, sugiere la idea de que la justicia como equidad tiene un papel ‘educador’ mucho más fuerte del que Rawls mismo podría aceptar, pues parece indicar que uno de los objetivos es hacer que las doctrinas razonables se transformen hasta el punto en el que pueden aceptar plenamente la

⁸⁴ Rawls deja abierta la pregunta por qué tan específico es el consenso entrecruzado, esto es, si el consenso es en torno a la concepción de la justicia como equidad o si puede ser en torno a un grupo de concepciones similares. El consenso será más sólido entre más específico (LP: IV, 7)

concepción de la justicia. El propósito de Rawls no es transformar las doctrinas razonables, mucho menos dirigir el desarrollo moral de los ciudadanos; ello va en contra de la idea liberal de la tolerancia.⁸⁵

El objetivo del texto es, entonces, mostrar que puede haber una tensión al interior de LP en lo que respecta a las motivaciones que tienen las personas para aceptar actuar según lo requiere la concepción de la justicia como equidad. En primer lugar repaso las tesis más importantes concernientes a la idea de la autonomía política, haciendo énfasis en el papel motivacional que carga. En el segundo apartado me concentro en la idea del consenso entrecruzado. El objetivo de esta segunda sección, que ocupa la mayor parte del cuerpo de este texto, es mostrar en qué consiste la idea del consenso entrecruzado y por qué tal consenso es *posible*. El argumento de la posibilidad del consenso entrecruzado es la respuesta que da Rawls a la crítica que señala la idea del consenso entrecruzado es utópica, y consiste en mostrar cuáles serían los pasos y las circunstancias por las cuales una sociedad pasaría del reconocimiento de la tolerancia como un *modus vivendi* al consenso constitucional y, finalmente, al consenso entrecruzado. En la tercera sección presento la concepción de la persona que subyace al argumento de la posibilidad del consenso entrecruzado. En la cuarta y última sección muestro en qué consistiría la tensión entre las propuestas motivacionales de la autonomía política y del consenso entrecruzado.

1. La autonomía política.

En el texto anterior hice énfasis en la manera como se debe entender la diferencia entre la ‘autonomía política’ y la ‘autonomía moral’. La primera hace referencia a la elección de principios que regularán a las instituciones políticas de la sociedad; la segunda hace referencia a la elección de principios que regularán la vida en general de las personas. Hice énfasis en la manera como Rawls muestra que es posible afirmar que una persona es políticamente autónoma al mismo tiempo que no es moralmente autónoma. Para la justicia como equidad basta con que se afirme la primera.

⁸⁵ Además, si consideramos que Rawls afirma que su concepción de la justicia no tiene un valor universal, sino que solo es aplicable en sociedades liberales democráticas más o menos justas, entonces es extraño hacer énfasis en la idea de que se trata de una propuesta con un contenido de alto grado educador: las doctrinas razonables existentes, justamente porque son razonables, no tienen por qué transformarse sustancialmente para poder aceptar una concepción liberal de la justicia.

La autonomía política, según mostré, es un valor propio de la concepción de la justicia como equidad que es realizado al interior de la sociedad bien ordenada; tanto en la vida política como en la vida privada de los ciudadanos. Recordemos el lugar en el que Rawls afirma esto:

Los ciudadanos realizan esa autonomía actuando a partir de la concepción política de la justicia guiada por su razón pública, así como persiguiendo su bien en su vida pública y no pública (LP: 110)

La autonomía política es afirmada, entonces, cuando los ciudadanos actúan, en sus vidas cotidianas, según la concepción de la justicia como equidad. De acuerdo con la propuesta de Rawls, esto no sucede sino en una sociedad bien ordenada. El otro aspecto que quiero recordar es el hecho de que los ciudadanos son políticamente autónomos cuando actúan según principios de la justicia que se darían a sí mismos:

Así, los ciudadanos realizan la autonomía plena cuando actúan partiendo de principios de la justicia que definen los principios equitativos de la cooperación que se darían a sí mismos si estuvieran representados equitativamente como si fueran personas libres e iguales (LP: 109)

De acuerdo con este segundo aspecto de la autonomía política, es necesario establecer un criterio de validez de los principios de la justicia. Según lo deja ver Rawls, este criterio consiste en la posibilidad de que los ciudadanos evalúen si ellos se darían a sí mismos los principios de la justicia que se supone deberían aceptar. Este aspecto de la definición de la autonomía política hace pensar que, en una sociedad bien ordenada, los ciudadanos actúan según los principios de la justicia *porque* se trata de los principios que se darían a sí mismos.

2. El consenso entrecruzado.

2.1 Idea General del Consenso entrecruzado.

La idea del consenso entrecruzado es introducida en LP en el momento en el que surge la pregunta por la posibilidad de la estabilidad de una sociedad bien ordenada de acuerdo con la concepción de la justicia como equidad. Una vez que se ha reconocido el pluralismo razonable de doctrinas comprensivas como un hecho ineludible y no transitorio, resulta necesario establecer cómo es posible que en medio de tanta diversidad sea posible encontrar lugares comunes que permitan que el ejercicio del poder político sea legítimo,

esto es, que pueda ser aceptable por todos los miembros de la sociedad.⁸⁶ Tal y como se mostrará a continuación, la estabilidad va a depender de la posibilidad de que las doctrinas comprensivas razonables puedan afirmar y adoptar la concepción de la justicia, cada una desde su propio punto de vista. El hecho de que la estabilidad sea entendida en términos de la posibilidad de la aceptación de la concepción de la justicia por parte de las distintas doctrinas comprensivas hace que el problema de la verdad sea un asunto que es resuelto al interior de tales doctrinas;⁸⁷ el consenso entrecruzado tiene como foco lo que se considera como la concepción de la justicia más razonable.

El argumento de la estabilidad muestra que una sociedad bien ordenada según la concepción de la justicia como equidad puede garantizar las bases de la unidad social y permanecer en el tiempo de manera estable. Para que esto sea posible, el argumento tiene que mostrar dos cosas por separado; por un lado, que los ciudadanos de una sociedad bien ordenada por la concepción de la justicia como equidad tendrán una motivación a actuar según los requerimientos de las instituciones de la estructura básica, pues han desarrollado un sentido de la justicia que así lo indica; y por el otro, que las doctrinas comprensivas que adoptan los ciudadanos pueden ser parte del consenso entrecruzado.⁸⁸

En lo que respecta a las doctrinas comprensivas no razonables, o aquellas que no son plenamente compatibles con las ideas de sociedad y de la persona sobre las que está construida la concepción de la justicia como equidad, así como con algunas de las ideas básicas constitutivas de la tradición democrática, perderán miembros y eventualmente desaparecerán. Una sociedad bien ordenada según la justicia como equidad es estable únicamente cuando se cumplen dos condiciones; i) se ha mostrado que los ciudadanos de

⁸⁶ De acuerdo con Rawls, el ejercicio del poder político es legítimo “sólo cuando se ejerce de acuerdo con una constitución, la aceptación de cuyos elementos esenciales por todos los ciudadanos, en tanto que libres e iguales, quepa razonablemente esperar a la luz de principios e ideales admisibles para su común razón humana” (LP: 169, 252). Se trata del principio liberal de legitimidad.

⁸⁷ Para entender esto es necesario recordar la definición de lo que es una doctrina comprensiva, que pueden incluir un discurso acerca de la constitución *verdadera* del mundo, pues las doctrinas comprensivas incluyen un ejercicio teórico de la razón. Esto no quiere decir, sin embargo, que el objeto del consenso pueda ser considerado como falso; se trata de un consenso en torno a una verdad parcial, sobre algo que se considera verdadero pero que puede ser parte de una descripción del mundo mucho más completa. Cuando digo que la cuestión de la verdad es un asunto de las doctrinas comprensivas me refiero a que ellas son las que dan sentido de verdad a lo que es objeto del consenso (Ver: Cohen 1993).

⁸⁸ En *Teoría de la Justicia* [TJ] el argumento de la estabilidad también está diseñado en estos dos pasos. La diferencia es que allí no se introduce la idea del consenso entrecruzado, en su lugar encontramos el argumento de la congruencia entre el bien –las concepciones del bien individuales, los planes de vida que diseña cada persona– y la justicia –la concepción de la justicia como equidad--.

una sociedad bien ordenada desarrollan un sentido de la justicia que los motiva a actuar según lo requieren las distintas instituciones de la estructura básica y ii) si los ciudadanos llegan a afirmar alguna doctrina comprensiva, ésta será de tal naturaleza que puede hacer parte del consenso entrecruzado.

Un aspecto que es importante mencionar de manera explícita es que Rawls concibe a la estabilidad a partir de la idea de la aceptación voluntaria. Se trata de presentar una concepción de la justicia que puede ganar soporte por sus propios méritos, de tal suerte que los ciudadanos actúan de manera voluntaria con pretensiones de hacer justicia a los demás.⁸⁹ Que el argumento de la estabilidad de Rawls descansa en el supuesto de la aceptación voluntaria es un rasgo, según él, de una propuesta genuinamente liberal.⁹⁰ El otro mecanismo posible para lograr la estabilidad a juicio de Rawls consiste en ejercer algún tipo de presión –sanciones económicas, sociales, políticas– para que todos los miembros de la sociedad adopten la misma concepción de la justicia. Se trata de un mecanismo que sugiere la intervención en las decisiones de los individuos, con lo cual se está adoptando una estrategia que va en contra de las ideas tradicionalmente liberales.

2.2. Aspecto motivacional de la idea del consenso entrecruzado.

Al introducir la idea del consenso entrecruzado Rawls pretende evitar que la concepción de la justicia sea presentada como parte de una doctrina comprensiva. La idea central en torno a la propuesta del consenso entrecruzado es que cada una de las doctrinas comprensivas adopta la concepción de la justicia a partir de su propio punto de vista. La concepción de la justicia como equidad está diseñada de tal manera que sea posible que las doctrinas comprensivas adhieran a ella y que los miembros de la sociedad adhieran a esas doctrinas.

Para llevar a buen término este proyecto, Rawls define como ‘política’ a su concepción de la justicia, haciendo referencia con ello a tres rasgos fundamentales: a) se trata de una concepción que está diseñada para ser aplicada únicamente a la estructura básica de la sociedad, esto es, a las instituciones políticas, económicas y sociales más

⁸⁹ “Los ciudadanos actúan voluntariamente de modo que se procuran justicia unos a otros en el transcurso del tiempo” (LP: 174)

⁹⁰ Rawls insiste reiteradamente en la naturaleza liberal de esta segunda manera de concebir a la estabilidad en LP: (172-176).

importantes de la sociedad entendida como un sistema de cooperación social; b) es una concepción presentada de manera independiente con respecto a las doctrinas comprensivas, lo cual quiere decir que para justificarla no es necesaria ninguna doctrina comprensiva en particular; y c) es elaborada a partir de ideas que se consideran como implícitas en la cultura política pública de una sociedad democrática, de manera que los miembros de tales sociedades aceptan, de hecho, tales ideas.

Quisiera hacer énfasis en la segunda característica, pues, cuando un miembro de una doctrina comprensiva adopta la concepción de la justicia no está adoptando una doctrina distinta a la que de hecho afirma, esto es, no está obligado, ni podría estarlo, a renunciar a ella. Esto quiere decir que no es necesario abandonar la doctrina propia en aras de afirmar la concepción de la justicia; por el contrario, se trata de que ésta sea derivable o compatible con las doctrinas comprensivas de la sociedad.⁹¹ Esta característica hace que la concepción de la justicia como equidad no sea sectaria, esto es, que no afirme una doctrina comprensiva particular en detrimento de las demás. La ventaja de que no sea una concepción sectaria consiste en que los ciudadanos tienen la garantía de que no se les está imponiendo una manera de pensar –una doctrina comprensiva particular–, de que el ejercicio del poder político no es el producto de la manipulación de algún grupo con intereses privados que no podrían ser compartidos por el público amplio de la sociedad. La importancia de evitar el sectarismo reside en el hecho de que en las sociedades democráticas contemporáneas la unidad social ya no puede ser garantizada por alguna de las doctrinas comprensivas existentes, de tal suerte que cualquier pretensión por parte de alguna de ellas sería visto como una suerte de agresión a las creencias de todos aquellos que no comparten sus ideas.⁹²

Dado que para organizar políticamente a una sociedad resulta necesario establecer algún tipo de unidad, la estrategia de Rawls es plantear una concepción de la justicia que pueda ser afirmada de manera independiente de la verdad de alguna de las doctrinas comprensivas. Con esto se logra, por un lado, que los ciudadanos tengan una garantía de

⁹¹ Rawls muestra que puede haber al menos tres formas distintas en las que doctrinas comprensivas se pueden relacionar con la concepción de la justicia. Puede ser de manera deductiva (en el caso de la doctrina kantiana), puede ser porque la doctrina considera que la concepción es lo más aproximado a sus ideales (tal sería el caso del utilitarismo clásico) o bien puede ser porque se realiza un balance de valores y se afirman los valores políticos de la concepción de la justicia (tal es el caso de la concepción pluralista del reino de los valores) (ver: LP: 202-203/169-170)

⁹² Sobre el principio liberal de legitimidad, ver nota 12.

que el ejercicio del poder político no es el resultado del interés de un grupo en imponer su postura sin el consentimiento de los demás, y por el otro, que los miembros de la sociedad tengan interés de cooperar y de obedecer los requerimientos exigidos por la concepción política de la justicia.

De acuerdo con la idea del consenso entrecruzado, la concepción política de la justicia es diseñada de tal manera que pueda ser el foco de un consenso de doctrinas comprensivas. Una vez esto es asegurado, los ciudadanos no tendrían razones para no adoptar la concepción de la justicia al mismo tiempo que adoptan las doctrinas comprensivas que pueden ser desarrolladas al interior de una sociedad regulada por tal concepción de la justicia.⁹³ En la presentación de la idea del consenso entrecruzado Rawls muestra cuáles podrían ser las rutas por medio de las cuales los diferentes miembros de las doctrinas comprensivas podrían llegar a constituir un consenso entrecruzado. El rasgo común es el hecho de que la concepción de la justicia puede ser afirmada al mismo tiempo que es afirmada la doctrina comprensiva. Ahora, si tanto los ciudadanos como la concepción de la justicia son razonables, entonces los primeros no tendrán razones para no adoptar la concepción de la justicia.⁹⁴ Desde su punto de vista, configurado en gran medida por su doctrina comprensiva, es perfectamente deseable aceptar la regulación política de una sociedad bien ordenada por la concepción de la justicia como equidad.

2.3 Tres críticas a la idea del consenso entrecruzado.

Antes de mostrar cómo es posible que exista efectivamente un consenso entrecruzado de doctrinas comprensivas en torno a la concepción de la justicia como equidad es útil revisar brevemente las críticas a esta idea y las respuestas que Rawls presenta. Se trata de las críticas que acusan a la propuesta del consenso entrecruzado de no ser otra cosa más que un *modus vivendi*; de la que lo señala por ser escéptico o indiferente con respecto a los asuntos concernientes a la verdad; de no presentar una doctrina lo suficientemente bien fundamentada –con raíces filosóficas o teóricas– capaz de resolver los problemas más

⁹³ Al respecto podemos encontrar al menos dos situaciones: que las doctrinas comprensivas afirmadas por los ciudadanos no sean razonables, y en tal caso resulta obvio por qué no adoptan la concepción de la justicia; y que sea la concepción de la justicia la que no es razonable, en tal caso los ciudadanos razonables no tendrán razones para adoptar tal concepción y difícilmente se logrará la estabilidad sin apelar al uso de la fuerza [ilegítima].

⁹⁴ Una crítica a la idea de la necesidad de la razonabilidad para el ejercicio de la democracia se encuentra en Christiano (2009).

importantes al interior de una comunidad política; y, finalmente, de ser utópica. A continuación abordo las tres primeras; dejo la cuarta para el siguiente apartado.

De acuerdo con la primera crítica, la idea de la unidad política fundada en un consenso entrecruzado abandona la idea de una comunidad política y plantea, en cambio, una idea de conocimiento mutuo y público que en el fondo no es más que un *modus vivendi*, esto es, un equilibrio de fuerzas de tal naturaleza que, si su distribución llegase a variar, la estabilidad se vería diluida dado el constante interés de obtener una mejor posición social con respecto al acceso y ejercicio del poder político.

Frente a esta crítica Rawls responde, en primer lugar, que en efecto él si pretende abandonar la idea de ‘comunidad’, si con ella se expresa la unidad por medio de una sola doctrina comprensiva. Ahora, el consenso entrecruzado se diferencia del *modus vivendi* por dos razones fundamentales: a) porque el objeto del consenso es una concepción moral y b) porque el consenso se da a partir de términos morales, pues incluye la aceptación de una concepción particular de la persona, de la sociedad, de los principios de la justicia, así como de las virtudes políticas (LP: 147).

La segunda crítica acusa a la idea del consenso entrecruzado de ser indiferente o escéptica con respecto a la verdad, pues considera que se renuncia completamente a las pretensiones de verdad: se acepta lo más razonable a pesar que se sabe, de antemano, que no es verdadero.⁹⁵ Si esto fuese cierto, responde Rawls, entonces se trataría de una concepción que iría en contra de muchas de las doctrinas comprensivas razonables; desde sus respectivas perspectivas la concepción de la justicia estaría siendo sectaria al adoptar una postura escéptica con respecto a la verdad. La pretensión del consenso entrecruzado es justamente no tomar postura en este tipo de temas; se busca que no se afirme una postura, tampoco que se niegue.

La tercera crítica parte del hecho de que las concepciones de la justicia atienden asuntos de la más alta importancia para las personas, pues resuelven problemas operativos que tienen gran incidencia en el desarrollo de la vida de cada individuo. Así, dada la magnitud de la importancia de los asuntos a tratar, dice la crítica, es necesario que se adopte

⁹⁵ Tal es la interpretación que hace Raz (ibid) en lo que él denomina la “abstinencia epistémica”. En varias ocasiones afirma que la concepción de la justicia puede ser falsa y aún así debería ser aceptada si cumple con los criterios de razonabilidad.

una doctrina comprensiva: entre mayores sean las controversias, mayores deben ser los niveles de reflexión teórica y filosófica necesarios para resolverlas.

La respuesta que Rawls da a esta objeción es que lo que se requiere es diseñar una concepción de la justicia que pueda ganar adherentes. El objetivo es que la concepción de la justicia haga posible que todos los miembros de la sociedad puedan satisfacer los tipos de vida que quieren realizar. Se trata de que la concepción de la justicia dé cuenta de un papel práctico urgente: resolver los casos políticos fundamentales –esto de acuerdo con el ejercicio de la razón pública--, minimizar los conflictos, hacer que haya más coherencia entre la concepción de la justicia y nuestras *considered convictions*. Si esto sucede, se desarrollarán las virtudes básicas para la cooperación: virtud de la razonabilidad, sentido *fairness*, la disposición a *be ready to meet others halfway*, la virtud de la tolerancia etc. (LP: 156-157)

2.4 La cuarta crítica y el consenso constitucional.

La cuarta y última crítica considerada por Rawls acusa a la idea del consenso entrecruzado de ser una idea utópica, pues señala que no hay fuerzas suficientes capaces de generar el consenso entrecruzado o, en el caso en el que éste ya esté instaurado, que lo hagan estable. La respuesta de Rawls consiste en mostrar que, dadas las características de las personas y del objeto del consenso, es posible pensar que puede haber un consenso constitucional, esto es, un consenso en torno a los fundamentos más básicos de una democracia constitucional, y, posteriormente, un consenso entrecruzado, a saber, un consenso en torno a la concepción de la justicia en su totalidad.

Una de las ideas características del liberalismo de Rawls es el consentimiento voluntario,⁹⁶ de ahí que la estabilidad esté planteada en términos de consensos, lo cual trae implícito cierto tipo de características en la concepción de la persona que se va a adoptar. De acuerdo con la idea del consenso constitucional, las personas consienten voluntariamente a los aspectos más básicos para establecer un gobierno constitucional. De acuerdo con la exposición de Rawls, esto es posible dados los rasgos atribuidos a las

⁹⁶ Ver Krasnoff (1998) Sobre la crítica de Habermas a la idea de que la justificación de la concepción de la justicia de Rawls termina basándose en la idea del consentimiento. El problema es que el consentimiento carece de la fuerza normativa necesaria para toda teoría de la justicia.

personas, principalmente a las ‘bases de la motivación moral de la persona’ (LP 81-86),⁹⁷ allí Rawls especifica cuáles son las características atribuidas a los ciudadanos. Estas características son establecidas teniendo en cuenta las restricciones provenientes de las características morales de las personas definidas por la psicología, las expectativas de comportamiento establecidas por la justicia como equidad y el hecho de que la psicología moral debe ser razonable, esto es, lo suficientemente amplia como para ser aceptada por las distintas doctrinas comprensivas razonables.

El consenso constitucional es un consenso en torno a la constitución política vigente, la cual protege ciertas libertades y derechos básicos; tales como el derecho al voto, la libertad de expresión política y la libertad de asociación. Además de esto establece procedimientos electorales democráticos para aminorar la rivalidad política. Se trata de un consenso que no está fundado en las nociones morales básicas de la justicia como equidad; no incluye un consenso en torno a la concepción de la persona ni de la sociedad. En palabras de Rawls:

El consenso constitucional no es profundo, ni tampoco es amplio: es de corto alcance, no incluye la estructura básica, sino sólo los procedimientos políticos de un gobierno democrático (LP: 191).

Que se trate de un consenso que no es ‘profundo’ quiere decir que no requiere aceptar las nociones de la persona y de la sociedad de la concepción de la justicia. Que se trate de un consenso que no es ‘amplio’ quiere decir que se trata de un consenso en torno a los procesos políticos propios de un gobierno democrático, en torno a ciertos principios liberales sin incluir consensos en torno a su contenido y límites.

Cuando las instituciones políticas son reguladas por los principios liberales, se logra satisfacer tres exigencias para establecer un consenso constitucional (LP: 193-195). En primer lugar, se establece un grupo de valores políticos constitucionales que es respetado de manera incondicional –lo cual elimina la posibilidad de que estos valores sean respetados únicamente por mor de cálculos políticos--. En segundo lugar, especifica una razón pública

⁹⁷ Presentando la filosofía moral kantiana Rawls ya había sostenido la relación entre la posibilidad de acuerdos y la concepción de la persona moral en términos de las características de la razonabilidad y la racionalidad (Rawls 1989: 516).

Por otro lado, uno podría preguntar si es posible plantear una versión distinta de la psicología moral también y si ésta podría dar lugar a un consenso constitucional y posteriormente a un consenso entrecruzado. En concreto, uno podría preguntar si la psicología moral de Hume podría servir para afirmar el consenso entrecruzado.

en referencia a los principios liberales involucrados en el ejercicio de la justicia. Y en tercer lugar, se consolidan unas instituciones políticas que tienden a fomentar los valores cooperativos de la vida política, a saber, un ‘sentido de la equidad’, ‘la virtud de la razonabilidad’, ‘un espíritu de compromiso’ y ‘una disposición a acercar posiciones con los demás’, todos vinculados con la disposición (*willingness*) a cooperar con los otros en términos políticos de tal manera que todos puedan aceptar de manera pública. Este último rasgo, dice Rawls, es una consecuencia de la realización de los dos primeros.

El tercer rasgo hace referencia a las características atribuidas a los ciudadanos, las cuales establecen la posibilidad de desarrollar las virtudes necesarias para la cooperación política. De acuerdo con Rawls, es cuando se establece el consenso constitucional que comienza el fomento del desarrollo de los valores cooperativos de la vida política. Dicho en otras palabras, se fomenta el comportamiento propio de una persona razonable en una sociedad bien ordenada, esto es, se promueve el desarrollo de la motivación a actuar persiguiendo el ideal de ciudadanía establecido por la concepción de la justicia como equidad.⁹⁸ Una vez esto sucede se han sentado las bases para lograr el consenso entrecruzado.

2.5 El tránsito hacia el consenso entrecruzado.

Una vez se ha logrado el consenso constitucional se hace posible el paso al consenso entrecruzado. La diferencia entre ambos reside en el hecho de que este último incluye la aceptación de las nociones propias de la justicia como equidad, a saber, las concepciones de la persona y de la sociedad. ¿Cómo es posible que se dé tal tipo de aceptación? ¿Es razonable esperar que todos los miembros de la sociedad acepten, por ejemplo, la interpretación de la persona que Rawls presenta?

La naturaleza del consenso entrecruzado es definida en términos de su profundidad, de su amplitud y de su especificidad, esto es, es definido a partir de la respuesta a las siguientes preguntas: ¿qué tan profundo cala el consenso en las doctrinas comprensivas?

⁹⁸ El ideal de ciudadanía es entendido como el tipo de conducta que debería tener un ciudadano en una sociedad bien ordenada, caracterizado por lo que Rawls denomina el ‘deber de civilidad’, definido como la capacidad y disposición de los ciudadanos para explicar a los demás por qué apoyan los principios de la justicia que apoyan y cómo pueden ser fundamentados por los valores políticos de la razón pública. También se incluye en la definición del deber de civilidad la disposición a escuchar, entender y adoptar las explicaciones de los demás en los casos en los que éstos se disponen a explicar sus convicciones políticas.

¿Cuán amplio es el espectro de instituciones al cual el consenso aplica? y ¿qué tan específica tiene que ser la concepción en torno a la cual se determina el consenso?. Las respuestas a estas preguntas marcan la diferencia con respecto al consenso constitucional, pues se hace evidente que en el consenso entrecruzado se plantea la necesidad de un consenso más profundo, más amplio y más específico que el que hacía referencia únicamente a principios de justicia, mecanismos electorales y derechos y libertades estrictamente políticos.

Ahora bien, ¿cuáles serían las fuerzas que llevan de un consenso constitucional a uno entrecruzado? Antes de responder es necesario hacer una precisión. Rawls considera que el consenso constitucional es más realista en el sentido de que es más factible encontrar casos históricos en los que éste se presente. Las razones expuestas para mostrar el tránsito son, por la naturaleza misma del consenso, especulativas.⁹⁹ Rawls se imagina un escenario en el que ya está dado el consenso constitucional y describe el tipo de estrategias que sería necesario implementar para dirimir los conflictos políticos que podrían surgir en tal estado. A partir de tales estrategias, que tienen que ver con la profundidad y amplitud del consenso, se establece la posibilidad del tránsito hacia el consenso entrecruzado.

Con respecto a la primera pregunta, Rawls afirma que, una vez se ha logrado el consenso constitucional, los grupos políticos tienen que acudir al foro público para la discusión política. Allí tienen que dirigirse a los otros grupos que no comparten su doctrina comprehensiva. Resulta racional para ellos, entonces, desarrollar concepciones políticas que puedan ser presentadas, justificadas y aceptadas por los demás de tal suerte que sea posible para ellos ganar una mayoría y de esta manera lograr que sus puntos de vista políticos puedan ser realizados (LP: 165). El punto fundamental es que se hace necesario desarrollar concepciones políticas para dirimir los siempre posibles conflictos dadas las características del pluralismo razonable. En resumen, los miembros de la sociedad consideran racional ejercer el poder político a partir de concepciones que tanto ellos como los demás puedan razonablemente aceptar.

Con respecto a la segunda pregunta Rawls responde afirmando que debe haber legislación fundamental que garantice la libertad de conciencia y de pensamiento en

⁹⁹ Tanto Freeman (2007) como Raz (ibid) interpretan el consenso entrecruzado en términos hipotéticos, esto es, como una especulación acerca de lo que sucedería con una sociedad bien ordenada cuyos miembros adoptarían la concepción de la justicia como equidad.

términos *generales*, pues ya no se trata de asegurar las libertades políticas de pensamiento y de conciencia. Debe haber legislación fundamental asegurando la libertad de asociación y el cubrimiento de las necesidades básicas (LP: 166). Esta necesidad de ampliación de la cobertura de los derechos y libertades surge en el momento en el que comienzan a surgir conflictos acerca de la manera idónea para garantizar el resto de casos prototípicos de ser catalogados como ‘esencias constitucionales’ pero que aun no han sido garantizados constitucionalmente. Surge la necesidad de procurar un consenso en torno a concepciones con mayor amplitud, que logre instaurar una legislación en torno a todos los asuntos propios de la estructura básica (LP: 166).

Finalmente, con respecto a qué tan específico es el consenso entrecruzado, Rawls considera que todo depende de cuál sea el rango de posibilidades que la cultura política pública brinde para interpretar las nociones de la persona y de la sociedad, o las ideas a partir de las cuales se desarrollará una concepción de la justicia distinta pero compatible con la de la justicia como equidad. Ahora bien, si llegase a ser el caso que por razones económicas o sociales se desarrollen distintas concepciones de la justicia, la posibilidad del consenso entrecruzado disminuirá de manera proporcional con la disparidad de tales concepciones. Lo ideal sería que sólo hubiese una concepción de la justicia, sin embargo, si llegase a ser posible desarrollar varias concepciones a partir de las ideas presentes en la cultura política pública, el consenso tendría que ser acerca de tal grupo de concepciones.¹⁰⁰ En resumen, la diferencia entre los dos tipos de consenso reside fundamentalmente en su robustez, esto es, en la respuesta a la pregunta acerca del *qué tanto debe ser consensuado*. Como es de esperarse, la dificultad de realizar el consenso aumenta conforme aumenta la robustez del consenso. Con estas ideas en mente, resta volver al problema mencionado al inicio de este escrito para determinar si en efecto existe una tensión entre la idea del consenso entrecruzado y la autonomía política cuando pensamos en las fuentes de la motivación moral para aceptar la concepción de la justicia en una sociedad bien ordenada.

¹⁰⁰ Acerca de la especificidad se ha criticado, sin embargo, que no resulta convincente la manera como el utilitarismo podría hacer parte del consenso entrecruzado. Sobre esto se puede ver Sheffler: 1994.

3. La persona razonable.

De acuerdo con el tercer requisito establecido para generar un consenso constitucional, las bases para el desarrollo de la virtud de la razonabilidad están establecidas desde el momento más temprano de la formación del consenso entrecruzado. La concepción de la ‘persona razonable’ resulta de vital importancia para mostrar que el consenso entrecruzado es en efecto posible y no se trata de una idea utópica. Surge, sin embargo, un problema de interpretación en el momento en el que se trata de identificar una definición precisa de la noción de ‘lo razonable’, pues se trata de un término que juega un papel fundamental al interior de LP pero que recibe un trato tan ambiguo que Wenar logra identificar más de treinta términos distintos sobre los cuales se aplica el adjetivo ‘razonable’, y por ello afirma: “Justice as fairness procedes through *Political Liberalism* to the soft rhythm of the reasonable (Wenar 1995: 34). No obstante, Wenar encuentra la manera de definir esta noción a partir de cinco rasgos característicos:

- a. Son portadores de las dos capacidades morales, a saber, la capacidad para desarrollar un sentido de la justicia y la capacidad para desarrollar una concepción del bien. Son portadores también de las capacidades intelectuales. Pueden tener una concepción del bien interpretada a la luz de alguna doctrina comprensiva. Son capaces de ser miembros plenamente cooperantes en una sociedad durante toda la vida.
- b. Tienen la disposición a proponer términos justos de cooperación aceptables (de manera razonable) por los demás y a adoptar los que los demás propongan siempre y cuando condiciones de reciprocidad.
- c. Reconocen las cargas del juicio como limitantes acerca de lo que puede ser justificado públicamente. De manera consistente con esto, adoptan únicamente doctrinas comprensivas razonables.
- d. Tienen una psicología moral razonable.¹⁰¹

¹⁰¹ La psicología moral razonable es descrita de la siguiente manera: i) Además de la capacidad de tener una concepción del bien, los ciudadanos tienen la capacidad de adquirir concepciones de la justicia y de la equidad. Además de un deseo de actuar según lo requieren tales concepciones, ii) Cuando creen que las instituciones o las prácticas sociales son justas –o equitativas– están dispuestos a hacer su parte una vez es garantizado que los demás harán su parte, iii) Los ciudadanos tienden a desarrollar confianza (trust and confidence) en aquellos otros ciudadanos que hacen su parte en disposiciones equitativas (just arrangements), iv) Esta confianza se vuelve más sustanciosa y completa cuando perdura en el tiempo, v) Sucede lo mismo

- e. Reconocen los rasgos característicos de la concepción de la objetividad (esto es, el constructivismo político LP: III) (Wenar, 1995: 37).¹⁰²

Las personas serán razonables si crecen en un entorno favorable para desarrollar la virtud de la razonabilidad, esto es, si crecen en una sociedad más o menos justa – incluyendo a las personas que las rodean desde sus primeros años de vida hasta su desarrollo adulto--.¹⁰³ Como es evidente, la posibilidad de que las personas desarrollen la virtud de la razonabilidad depende de que tengan la capacidad para ello. Si tenemos en cuenta que las restricciones propias de la concepción política de la justicia no permiten que se apele a una noción estrictamente psicológica de la persona --pues se requiere que tal noción sea lo suficientemente amplia como para que pueda ser aceptada en una sociedad caracterizada por el hecho del pluralismo razonable--, entonces resulta necesario establecer una noción distinta de la persona que satisfaga los requerimientos de la concepción de la justicia.

Como parte de la concepción de la persona que hace posible el eventual desarrollo de la razonabilidad se incluye la atribución de dos capacidades morales –la capacidad para desarrollar un sentido de la justicia y la capacidad para desarrollar una concepción del bien. De manera adicional, se les atribuye la capacidad para tener en un momento dado una concepción del bien determinada que orienta su sistema de fines y de acuerdo con la cual organizan su vida.¹⁰⁴ A partir de estas nociones Rawls presenta la concepción de la persona que utilizará como base para el desarrollo de la concepción de la justicia que está

cuando las instituciones están diseñadas para asegurar los intereses fundamentales (derechos y libertades básicas) y son reconocidas firmemente. (Wenar: *ibid*).

¹⁰² Para Cohen (1999) las personas son razonables –en términos políticos-- sólo si tienen la disposición a tener una vida en sociedad bajo términos que los otros, entendidos como libres e iguales, pueden aceptar de manera razonable; esto es, dice Cohen, si aceptan el criterio de reciprocidad definido por Rawls. El aspecto político de la definición de la razonabilidad, para Cohen, reside en el hecho de que se refiere únicamente a las relaciones políticas entre las personas en una sociedad democrática (Cohen 1999: 396). Es de notar que esta definición política de la persona razonable puede estar en sintonía con la propuesta de Wenar (1995) de eliminar los rasgos (c), (d) y (e) de la caracterización rawlsiana de la persona razonable, ya que, tal y como argumenta, se trata de rasgos que sobrepasan los límites que Rawls mismo impone para una concepción política.

¹⁰³ En TJ Rawls presenta una versión del desarrollo del sentido de la justicia que apela a la adquisición de sentimientos morales a lo largo de la vida. (TJ, cap. VIII).

¹⁰⁴ Una diferencia con respecto a TJ en la concepción de la persona es la atribución de los dos poderes morales. Allí Rawls solo consideró la capacidad para el sentido de la justicia, pero no la capacidad para tener una concepción del bien (Ver Baldwin: 2008)

presentando.¹⁰⁵ De acuerdo con esto, la virtud de la razonabilidad emerge en la persona en el momento en el que adopta de manera consciente únicamente doctrinas comprensivas razonables. Con esto quiero decir que una persona, si es razonable, será consciente de lo que implica adoptar una doctrina razonable y lo que implicaría adoptar una que no lo es. Una doctrina comprensiva que tiene la aspiración de que sus ideas políticas sean las que regulen el sistema político independientemente de lo que puedan opinar las demás personas es una doctrina irrazonable; así como las personas que afirmen tal tipo de doctrinas.¹⁰⁶

Para la respuesta de Rawls a la crítica que se está considerando es muy importante mostrar que la concepción de la persona que toma como punto de partida es, por un lado, ampliamente aceptable y, por el otro, compatible con los requerimientos de la justicia como equidad. Como producto de esta última preocupación Rawls establece la distinción de tres tipos de deseos que de hecho tienen las personas.

1. Deseos dependientes de los objetos: el objeto del deseo no involucra ninguna concepción moral (*p. ej.* el deseo de una bebida en un momento dado, de comida, de poder, de gloria etc.)
2. Deseos dependientes de principios: no pueden ser descritos sin hacer referencia a los principios, bien sean razonables o racionales, que entran en juego en el momento de especificar la actividad. Pueden ser de dos tipos, dependiendo del tipo de principios en juego: racionales --el deseo de actuar según las leyes básicas de la racionalidad--, o razonables --concernientes a la manera como un agente va a conducir sus relaciones con los demás (pueden ser agentes individuales, sociedades o comunidades)--. Los deseos de actuar según los principios de *fairness* y de la justicia que definen los términos justos de cooperación son ejemplos de deseos de este último tipo.

¹⁰⁵ En *Lectures Moral Philosophy* Rawls describe un procedimiento similar en Kant. La concepción de la persona no es construida, sino adoptada a partir de las ideas presentes y ampliamente aceptables.

¹⁰⁶ Cuando una persona es razonable está reconociendo el pluralismo razonable y, por ello, sabe que hay una diferencia entre presentar sus argumentos políticos basada en su creencia de que lo que cree es razonable y presentarlos basada en su creencia de que lo que cree es verdadero. La diferencia reside en la conciencia de que presentar los argumentos en términos de lo que uno cree no tiene peso de justificación para las demás personas. Mientras que argumentar en términos de lo que uno cree que es razonable sí puede tener tal peso, sí puede ser identificado por los demás como un argumento que se pueden tomar en serio y sobre el que se pueden tomar decisiones (ver Cohen 1993. 283-284).

3. Deseos dependientes de concepciones: deseos dependientes de principios que dependen o hacen parte de una cierta concepción razonable o racional, o de un ideal político. (LP: 113-116)

El tercer tipo de deseo es el que interesa para los propósitos de la justicia como equidad, pues indica que las personas tienen la capacidad de determinar su conducta según los dictados de ideales o de concepciones. En particular, a Rawls le interesa mostrar cómo es posible que las personas desarrollen el deseo a actuar según el ideal de ciudadanía.

Es pertinente detenernos por un momento preguntándonos por la coherencia de esta caracterización de la persona razonable con respecto a los propósitos de la concepción política de la justicia. Rawls considera que se trata de una caracterización filosófica, y no psicológica, de la psicología moral.¹⁰⁷ Es posible, sin embargo, presentar una crítica a la manera como Rawls procede. Rawls afirma que ha establecido una psicología moral claramente “no humeana” (LP: 84), pues el hecho de *afirmar* que las personas pueden estar motivadas por principios y, más aún, por concepciones, es algo que va en contra de las propuestas inspiradas en Hume.

Sin embargo, uno podría preguntar cuál sería la actitud de un humeano en una sociedad bien ordenada ¿sus creencias acerca del papel pasivo de la razón en la generación de motivos para las acciones serían consideradas irrazonables o, peor aún, falsas? Es evidente que los deseos dependientes de principios y los deseos dependientes de concepciones están en oposición a la teoría moral (neo)humeana.¹⁰⁸ ¿Por qué la justicia como equidad se pronuncia acerca de la naturaleza de la motivación moral de las personas? ¿Por qué Rawls toma partido por una de las partes en conflicto en el debate acerca de la motivación moral si el hecho de ser una *freestanding view* implica no pronunciarse acerca de las controversias filosóficas y mantenerse en la superficie filosófica? Tal y como Wenar (1995: 33) afirma, tal parece ser que se trata de una transgresión de los límites que la misma concepción política establece.¹⁰⁹

¹⁰⁷ Con esto quiere decir que no pretende adoptar las teorías psicológicas del desarrollo moral de las personas, pues ello equivaldría a adoptar una postura que genera controversias que no deben ser resueltas por la filosofía política. Esto no significa, por supuesto, que la psicología no establezca restricciones a las posibles versiones que se adopten de la psicología moral.

¹⁰⁸ De hecho, el mismo Rawls contraponen este tipo de deseos con la postura de Hume (Rawls 2000: 45ss)

¹⁰⁹ La crítica de Wenar va mucho más lejos, pues afirma que Rawls traspasa los límites que él mismo traza para una concepción política en tres casos: la caracterización de la psicología moral, el reconocimiento de las cargas del juicio y la aceptación de la teoría de la objetividad (el constructivismo político).

Rawls es consciente de este problema y sugiere una respuesta (LP: 83, nota al pie 33). Paradójicamente, responde apelando a la necesidad de no intromisión en asuntos polémicos atribuida a su concepción política de la justicia. Toma como un hecho dado que las personas pueden tener deseos dependientes de concepciones –aparentemente adquiridos a partir de la cultura política pública-- y afirma que, en tanto que una *freestanding view*, la concepción de la justicia como equidad no puede afirmar nada más acerca de la manera como se adquirieron tal tipo de deseos, pues ello sería entrometerse en discusiones que no conciernen a los temas políticos que deben ser resueltos por la concepción misma. Su postura se limita a decir que se trata de una presentación de la psicología moral lo suficientemente amplia como para ser aceptada por distintos puntos de vista.¹¹⁰

Según lo expone Rawls, los ciudadanos de una democracia constitucional regulada por principios liberales irán cambiando sus creencias asociadas con sus respectivas doctrinas comprensivas de tal suerte que terminarán configurando una doctrina comprensiva compatible con los principios liberales.¹¹¹ El tránsito del consenso constitucional al consenso entrecruzado se da en la medida en que las doctrinas comprensivas se hagan cada vez más compatibles con las ideas fundamentales de la justicia como equidad.

Hasta el momento se han mostrado cierto tipo de características que Rawls atribuye a las personas en aras de mostrar que una sociedad regulada por principios liberales –y, como se verá más adelante, por concepciones de la justicia liberales-- es posible. Se trata de una descripción de la personalidad moral compatible con el ideal de ciudadanía que la concepción de la justicia como equidad requiere. Este ideal es establecido como el tipo de conducta que debería tener un ciudadano en una sociedad bien ordenada, caracterizado por lo que Rawls denomina el ‘deber de civilidad’, definido como la capacidad y disposición de los ciudadanos para explicar a los demás por qué apoyan los principios de la justicia que apoyan y cómo pueden ser fundamentados por los valores políticos de la razón pública.

¹¹⁰ La presentación de la psicología moral en TJ es más afín con las ideas empiristas del aprendizaje moral, pues se afirma que las leyes –o tendencias-- son aprendidas o en todo caso adquiridas a lo largo del transcurso de la vida. En LP Rawls no está interesado en mostrar cómo se adquiere el sentido de la justicia –simplemente asume una capacidad moral para adquirirlo-- sino que pone el énfasis en el hecho de que es posible, dada la concepción de la persona, que las personas estén motivadas por ideales.

¹¹¹ “At this point, a certain looseness in our comprehensive views, as well as their not being fully comprehensive, may be particularly significant [...] Should an incompatibility later be recognized between the principles of justice and their wider doctrines, then they may very well adjust or revise these doctrines rather than reject those principles” (LP: 159-160)

También se incluye en la definición del deber de civilidad la disposición a escuchar, entender y adoptar las explicaciones de los demás en los casos en los que éstos se disponen a explicar sus convicciones políticas (LP: 251ss). Se trata de un deber que los ciudadanos deben adoptar cuando se trate de tomar decisiones acerca del ejercicio del poder político – sólo en los más relevantes para la vida política de la sociedad.¹¹²

4. Conclusión.

Al inicio de este texto se presentó una pregunta que indaga sobre el papel que juegan las doctrinas comprensivas en el momento en el que se afirma la concepción de la justicia. Por un lado, se mostró que, en una sociedad bien ordenada, los ciudadanos adoptan los principios de la justicia porque son los que se darían a sí mismos en una situación como la descrita en la posición original. Se trata de una interpretación del valor de la autonomía política que puede ser leída en términos motivacionales. Por el otro lado, se mostró que el espíritu de la idea del consenso entrecruzado reside en el hecho de que las distintas doctrinas comprensivas pueden adoptar la concepción de la justicia desde sus respectivos puntos de vista. Esto quiere decir que cada una de ellas brindará sus propias razones morales para adoptar los principios de la justicia.

En el apartado anterior se afirma que Rawls presenta una concepción de la persona moral que es compatible con el ideal de ciudadanía requerido en la justicia como equidad. Esto quiere decir que, tal y como ya se ha afirmado, uno de los puntos de partida de la concepción de la justicia –el de la persona moral-- es compatible con lo que se requerirá de los ciudadanos en una sociedad bien ordenada. Así, si a un católico le es exigido aceptar los principios de la justicia, bien podría hacerlo dados los presupuestos de los que se ha partido para construir la concepción de la justicia. La pregunta es si el católico tiene que aceptarlos porque piensa que él se los daría a sí mismo –de manera independiente a lo que dicte su

¹¹² En la conferencia VI Rawls expone en qué consiste la idea de la razón pública. Allí explica cómo deben ser abordadas las discusiones para tomar decisiones concernientes al ejercicio del poder político. Las dos ideas fundamentales relevantes para lo que se está mencionando en este momento son que, por un lado, las justificaciones del ejercicio del poder por parte de los agentes encargados de tomar tales decisiones deben estar fundadas únicamente en los valores políticos protegidos por la concepción de la justicia. por el otro lado, los asuntos fundamentales de la política son definidos a partir de dos categorías: las esencias constitucionales y los casos de justicia básica.

doctrina-- o si lo hace porque se trata de principios que pueden ser afirmados a partir de su doctrina comprensiva. Una respuesta obvia es que si la doctrina los acepta, entonces el católico los acepta para sí mismo. La pregunta se dirige, más bien, al hecho de que las doctrinas religiosas deberían aceptar la idea de que sus miembros se vean a sí mismos como validadores de las exigencias derivadas de la concepción de la justicia.

La respuesta a esta pregunta se hace difícil si se considera que el hecho de que los ciudadanos se vean a sí mismos como el criterio de validez de los principios de la justicia – dado que ellos determinan si se trata de principios que se darían a sí mismos-- hace que se trate de una postura cercana a la noción kantiana de la autonomía, según la cual la razón práctica pura tiene la capacidad de dar las leyes al individuo. Es cierto que habría que decir que se trata de principios exclusivamente políticos, mientras que Kant está hablando del ‘principio supremo de la moralidad’. Esto, no obstante, no niega la cercanía que hay entre la noción de autonomía política con la capacidad individual de darse leyes –o principios-- a sí mismo y que éstos tienen autoridad suficiente como para mover a los individuos a actuar de determinadas maneras; en el caso de Rawls, a actuar según los principios de la justicia, en el caso de Kant a actuar según el imperativo categórico.

El problema que tendría la idea de la autonomía política según la entiende Rawls es que, en última instancia, estaría incentivando a todas las doctrinas comprensivas a adoptarla. Sin embargo, se trata de una interpretación de un valor que toca aspectos fundamentales –esenciales o innegociables-- al interior de las doctrinas comprensivas razonables, esto es, tiene que ver con aspectos motivacionales que muestran las razones por las que serían aceptados los principios de la justicia. No es claro, en conclusión, por qué un católico debería aceptar los principios de la justicia a partir de la idea de que él es capaz de evaluarlos en los términos en los que él los diseñaría si se encontrase en una situación como la posición original y no a la luz de los dictados de su doctrina comprensiva. El problema que esto reporta para la propuesta de Rawls no parece algo menor, pues, si se demuestra que no es posible realizar el consenso, entonces las bases para la instauración de la razón pública quedarían en entredicho y con ella la justificación de la legitimidad del ejercicio del poder político.¹¹³

¹¹³ Esto no significa, sin embargo, que quede absolutamente minada la posibilidad de establecer una razón pública bajo el espíritu arlesiano. Que el católico no esté dispuesto a aceptar la concepción de la persona no

Rawls no explica por qué interpreta el valor de la autonomía política de esta manera. Sin embargo, es posible pensar que es una interpretación diseñada a partir de la motivación de establecer las garantías necesarias para evitar el ejercicio arbitrario del poder. De acuerdo con esta idea, resulta bastante sensato confiar la evaluación de la validez de los principios de la justicia que regulan las instituciones de la sociedad a cada uno de los individuos y a sus capacidades. Se trata, en última instancia, de un reconocimiento de que el proyecto político del liberalismo parece estar condenado a aceptar tesis como la de la autonomía política para poder garantizar el éxito de la concepción aún cuando se trate de tesis que a primera vista resultan demasiado exigentes para las distintas doctrinas comprensivas razonables presentes en la sociedad.

En este capítulo he presentado una crítica de la autonomía política. Una persona es políticamente autónoma cuando actúa según principios de la justicia que especifican términos justos de cooperación que ella misma se daría a sí misma en una situación como la posición original. La crítica se concentra en el hecho de que no todas las personas razonables están dispuestas a aceptar la elegibilidad para sí mismos como criterio para la aceptación de los principios de la justicia. De acuerdo con una versión de la teoría moral católica, por ejemplo, los principios de la justicia se aceptan porque se trata de los principios que dios ha brindado.

La postura de Rawls nos conduce, por lo tanto, a tener que elegir entre una de dos opciones excluyentes. Por un lado, tendríamos que decir que las personas aceptan los principios de la justicia a partir de un razonamiento basado en la noción de la autonomía política. Por el otro, las razones para aceptar los principios de la justicia provienen del consenso entrecruzado.

La segunda alternativa es más acorde con el propósito establecido en *LP*, pues establece que cada doctrina comprensiva puede brindar las razones por las cuales se aceptan los principios de la justicia. Para cerrar este capítulo, quisiera hacer una reflexión final que podría mostrar una manera de hacer que esto que he señalado deje de ser un problema.

Uno podría explorar la idea de que la autonomía política y el consenso entrecruzado son dos nociones que operan en ámbitos distintos. Podría decirse que el consenso

quiere decir que no esté dispuesto a aceptar la necesidad de reconocimiento del pluralismo razonable y por ello la disposición a aceptar un espacio común que serviría como base para la unidad política.

entrecruzado es una postura metaética, esto es, que se refiere a la naturaleza de las razones y los valores morales involucrados en el montaje de la posición original.¹¹⁴ Con esto quiero decir que el consenso entrecruzado podría ser pensado como una tesis que abre la posibilidad de que cada doctrina comprensiva determine la naturaleza de las razones y de los valores involucrados en la posición original. Tal determinación tendría que estar dirigida desde las posturas específicas de cada una de estas doctrinas.¹¹⁵ Por su parte, la autonomía política no sería vista como una noción que haga referencia sobre la naturaleza de los valores o principios aceptados en la posición original, sino como una noción lo suficientemente aceptada¹¹⁶ como para poder confiar en que todas las personas sí aceptarían como válido algo que ellas se podrían dar a sí mismas. De acuerdo con esta sugerencia, el consenso entrecruzado estaría dejando un espacio abierto para que las distintas doctrinas comprensivas afirmen sus diversas posturas metaéticas, esto es, afirmen sus puntos de vista divergentes sobre los cuales la concepción política de la justicia no tendría nada que decir. Street sostiene, por ejemplo, los juicios de la justicia social son aceptables porque se trata del resultado del procedimiento constructivista y ello no implica, sin embargo, que las distintas posturas metaéticas tengan que ser negadas.

La propuesta del consenso entrecruzado estaría mostrando la neutralidad de la concepción de la justicia con respecto a las distintas posturas metaéticas, pues permite que las distintas posturas sean afirmadas sin que ello implique negar los fundamentos de la concepción de la justicia. La verdad o falsedad de una o varias de ellas no afecta la validez de la propuesta de Rawls.

Podría decirse, por otro lado, que la propuesta de la autonomía política no es una tesis inscrita en el debate metaético, sino en un nivel inferior. Esto querría decir que todas las personas deben ser capaces de reconocer la autoridad de una cosa como la posición original. Se trata de una postura que podría ayudar a diferenciar el papel que juega tanto la autonomía política como el consenso entrecruzado. Acerca de la primera tendríamos que

¹¹⁴ Street (2008), (2009).

¹¹⁵ Street afirma, por ejemplo, que distintas posturas metaéticas, como el expresivismo, el realismo y el constructivismo metaético, pueden aceptar el resultado de la elección en la posición original y discrepar acerca de la discusión metaética. (Street 2009)

¹¹⁶ La autonomía política tendría que ser considerada como parte de los *materiales de construcción* (Street 2008) de la concepción de la justicia. Habría que mostrar, para esto, que la concepción de la persona y la de la sociedad implican a la noción de autonomía política. Si la postura de Rawls parte del hecho de que en la cultura política pública de las sociedades liberales actuales ambas concepciones son aceptadas, creo que ello bastaría para asumir que la noción de la autonomía política también podría serlo.

decir que se trata de una idea ampliamente aceptada en la cultura política pública. De la segunda tendríamos que afirmar que se trata de una estrategia para lograr que las distintas posturas acerca de la naturaleza del valor moral tengan cabida en una sociedad regulada por la concepción política de la justicia como equidad. El problema que permanece, sin embargo, es que la concepción de la persona que se toma como punto de partida no deja de ser una concepción con un contenido filosóficamente polémico y por ello transgresor de los límites establecidos por *LP*.

CONCLUSIÓN

A lo largo de este trabajo se ha abordado la noción de la autonomía en la presentación de la justicia como equidad de Rawls. En el primer capítulo se mostró que el argumento de la estabilidad en *TJ: III* depende de la interpretación kantiana de la justicia como equidad. Lo cual hace de ésta algo más que una mera ‘interpretación’. Rawls afirma que actuar a partir de los principios de la justicia como equidad equivale a actuar según el imperativo categórico kantiano. Como consecuencia de esto tenemos que las personas actúan según principios que ellos se dan a sí mismos y que son, al mismo tiempo, objetivos. La razón por la que esto es algo bueno a título individual, y por lo tanto que podría llevar a que las personas actúen de manera autónoma, es que se establece una garantía de que el ejercicio del poder político –que depende de los principios como equidad-- no es arbitrario.

En el segundo capítulo muestro cuáles son los problemas que se derivan de la concepción kantiana de la autonomía cuando se la quiere utilizar para una concepción de la justicia que organizará a una sociedad marcada por el hecho del pluralismo razonable. Muestro entonces la distinción entre la autonomía moral, relativa a una doctrina comprensiva, y la autonomía política, relativa a la concepción política de la justicia como equidad. De manera adicional, se muestra por qué es posible que las personas sean políticamente autónomas mientras que podrían no ser moralmente autónomas. Esto lo hago en referencia a la crítica planteada por Kymlicka que señala que Rawls exige de los ciudadanos una suerte de esquizofrenia con respecto a sus doctrinas comprensivas.

Finalmente, en el tercer capítulo se muestra que la noción de autonomía política, que es la que Rawls adopta como parte de la concepción política de la justicia, presenta problemas de consistencia con el argumento de la estabilidad que se presenta en LP. Muestro que si se quiere lograr la estabilidad por medio de un consenso entrecruzado no se puede apelar a la noción de autonomía política dado que ésta descansa en una postura – kantiana-- que no puede ser aceptada por los miembros de las doctrinas comprensivas que no aceptan la idea de auto-legislación como parte de su cuerpo doctrinal. La sugerencia que se hace al término de este capítulo es que tal vez habría que eliminar la idea de la autonomía política de la concepción política de la justicia como equidad.

Para terminar el trabajo quisiera concluir con una breve reflexión acerca de la posibilidad, si es que la hay, de eliminar la noción de autonomía política. Al término del tercer capítulo queda abierta una pregunta, ¿es posible un consenso entrecruzado que prescindiera de la noción de la autonomía política? Abandonar la idea de la autonomía política implicaría hacer énfasis en la idea inicial del consenso entrecruzado según la cual éste se logra gracias a que las personas aceptan por sus propias razones la concepción de la justicia. La aceptación dependería únicamente de la compatibilidad entre la concepción de la justicia y las doctrinas razonables presentes en la sociedad. Un consenso entrecruzado que no requiera de la noción de autonomía política será, evidentemente, un consenso mucho más incluyente.

Una dificultad que surge en el momento de afirmar que se debería eliminar la idea de la autonomía política es que no queda claro qué tanto habría que eliminar de la concepción de la justicia como equidad. Por ejemplo, habría que pensar qué hacer con la idea de la posición original. Si el consenso entrecruzado se caracteriza por ser un consenso en torno a los principios de la justicia y a las concepciones de la sociedad y de la personas, entonces parece que tendríamos que decir que la idea de la posición original también hace parte del consenso entrecruzado. Las personas acordarían aceptar a la posición original como mecanismo de justificación de los dos principios de la justicia.

Hay que tener en cuenta, por lo tanto, que el abandono de la idea de la autonomía política implica dejar a un lado la apelación a la posición original como un recurso válido de aceptación. Dicho en otras palabras, supongamos que x es algo que yo elegiría si me encontrara en la posición original. Si se abandona la noción de la autonomía política, entonces no estoy obligado a aceptar x *porque* se trate de algo que elegiría en la posición original. La apelación a la posición original, y con ella la idea de auto-legislación, no podría ser considerada como necesaria y suficiente para lograr un consenso. La idea del consenso entrecruzado está planteada para hacer que sea posible que las personas acepten x por distintas razones, por las razones que brindan sus respectivas doctrinas comprensivas y no necesariamente por el hecho de que se trata de algo que uno se daría a sí mismo en la posición original.

¿Quiere decir esto que habría que prescindir de la idea de la posición original? La respuesta es negativa. No se trata de que la posición original ya no sea relevante desde

ningún punto de vista. Considerada como un argumento que demuestra que las personas elegirían los principios de la justicia, sigue teniendo validez, pues, por un lado, los interlocutores no son los miembros de las distintas doctrinas comprensivas, sino personas dispuestas a evaluar la validez del argumento, y, por el otro, los agentes de la posición original no son los miembros de la sociedad bien ordenada, sino agentes racionales sometidos a restricciones razonables. Lo que se tendría que eliminar es el hecho de que las personas de una sociedad bien ordenada aceptarían argumentos basados en la lógica de la posición original. Dicho en otras palabras, se mantendría el argumento de la posición original como una herramienta para demostrar que los principios de la justicia como equidad son preferibles a los de las demás concepciones de la justicia, pero se abandonaría su uso para la evaluación de la posibilidad de instaurar un consenso entrecruzado. Una persona en una sociedad bien ordenada no tendría que apelar al argumento de la posición original para determinar si los principios de la justicia son o no aceptables; el recurso de evaluación estaría dado por su doctrina comprensiva. Sin embargo, una persona que quiera evaluar a la concepción de la justicia como equidad en tanto que concepción de la justicia sí tendría que recurrir a la posición original para determinar su validez como argumento.

Sin embargo, esta idea implica cambios importantes en la manera como se va a concebir a la posición original. Recordemos que en TJ ésta es planteada como el mecanismo por medio del cual se demuestra que personas racionales, sometidas a restricciones razonables, preferirían los dos principios de la justicia como equidad sobre alternativas como el utilitarismo. Ahora bien, ¿cuál es el papel que juegan los principios de la justicia elegidos en la posición original? Comenzando TJ Rawls establece la relación entre los principios de la justicia, la posición original y la autonomía:

Por supuesto que ninguna sociedad puede ser un esquema de cooperación en el cual los hombres entren voluntariamente, en sentido literal; cada persona se encuentra, desde su nacimiento, en una posición determinada, y la naturaleza de esta posición afecta materialmente sus perspectivas de vida. Aun así, una sociedad que satisfaga los principios de justicia como imparcialidad se acerca en lo posible a un esquema voluntario, ya que cumple con los principios que consentirían personas libres e iguales en condiciones que son imparciales. En este sentido, sus miembros son autónomos y las obligaciones que reconocen son autoimpuestas" (TJ: 26)

Como se puede ver, cuando Rawls quiere mostrar que es posible vencer las condiciones de la ‘lotería natural’ que condicionan las perspectivas de vida de las personas, llega al razonamiento que lo conduce a afirmar la autonomía. La posición original sirve como argumento para demostrar que una sociedad bien ordenada por los principios de la justicia como equidad no es una sociedad en la que las perspectivas materiales de vida no están condicionadas de manera absoluta por la posición social en la que nacen las personas. La conclusión de este argumento está basada en la noción de imparcialidad. Un escéptico acerca de las instituciones de la sociedad recibiría la siguiente respuesta: *las instituciones de la sociedad están reguladas por principios que satisfacen condiciones de imparcialidad, principios que, además, tú te darías a ti mismo si te encontraras sometido a tal tipo de condiciones*. Si esta respuesta es verdadera, tal parece que el escéptico no tendría más razones para continuar siendo escéptico. Eliminar la noción de la autonomía implicaría eliminar este tipo de argumentos.

El problema que surge si se elimina la idea de la autonomía es que nos quedaríamos sin la posibilidad de apelar al argumento en contra del escéptico. Esto es válido tanto para el papel que cumple la autonomía en TJ como el que cumple en LP. Allí podemos decir que, sin la noción de la autonomía política, los miembros de las distintas doctrinas comprensivas podrían lograr el consenso apelando únicamente a las razones dadas por sus respectivas doctrinas. Sin embargo, esto no responde a la duda del escéptico acerca del poder político. Las preguntas que el escéptico se plantea¹¹⁷ tienen que ver con una desconfianza frente al *status quo* y no con la congruencia entre sus creencias, digamos, religiosas, y los planteamientos estructurales del poder político instituido.

Si la idea de la autonomía trae consigo la noción de la posición original, entonces pedir la eliminación de la primera resulta ser demasiado perjudicial para la concepción de la justicia como equidad. Ahora bien, si esto es planteado en términos más generales, pensando en el liberalismo como doctrina, entonces enfrentamos una situación complicada, pues la autonomía parece ser una noción básica al liberalismo al mismo tiempo que resulta ser una noción con un contenido moral que no resulta sencillo de hacer compatible con el pluralismo que el liberalismo tiene que enfrentar.

¹¹⁷ Ver capítulo 1, sección primera.

BIBLIOGRAFÍA

Anderson, Joel & Christman, John (eds) (2005) *Autonomy and the Challenges to Liberalism, New Essays*, Cambridge University Press, Cambridge.

Baldwin, Thomas (2008) 'Rawls and Moral Psychology' en *Oxford Studies in Metaethics, Vol 3*, ed. Russ Shafer-Landau, Oxford University Press, Oxford, pp. 247-270.

Christiano Thomas (2009) "Must Democracy Be Reasonable?" en *Canadian Journal of Philosophy*, Volume 39, Number 1, pp. 1-34.

Cohen, Joshua (2009) "Truth and Public Reason" en *Philosophy & Public Affairs* 37, no. 1, pp. 2-42.

Cohen, Joshua (1999) "Reflections on Habermas on Democracy" en *Ratio Juris*. Vol. 12 No. 4, pp. 385-416.

Cohen, Joshua (1993) "Moral Pluralism and Political Consensus" en Copp, Hampton y Roemer (comps) (1993).

Copp, David (2006) "Introduction" en Copp, David (2006) (ed) *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, Oxford University Press, pp. 3-37.

Copp, D. Hampton, J. Roemer, J. (comps) (1993) *The Idea of Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge.

Darwall, Stephen. (1976) "A Defense of the Kantian Interpretation" en *Ethics*, Vol. 86, No. 2, pp. 164-170.

Darwall, Stephen (2006) "The Value of Autonomy and Autonomy of the Will" en *Ethics*, Vol. 116, pp. 263-284

Freeman, Samuel (2007), *Rawls*, Rutledge, New York.

Freeman, Samuel (ed.) (2003), *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge University Press, New York.

Galston, William A. (1995). "Two Concepts of Liberalism", en: *Ethics*, Vol. 105, No. 3, pp. 516-534.

Gaus (2005) "The Place of Autonomy within Liberalism" en Anderson, Joel & Christman, John (2005)

Johnson, Oliver (1974) "The Kantian Interpretation," en *Ethics* 85, No. 1, pp: 58-66.

- Kant, Immanuel (1996) *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, Edición Bilingüe y Traducción de José Mardomingo, Ariel Editorial, Barcelona.
- Krasnoff, Larry (1998) "Consensus, Stability, and Normativity in Rawls's Political Liberalism" en: *The Journal of Philosophy*, Vol. 95, No. 6, pp. 269-292.
- Kymlicka, Will (1995) *Multicultural Citizenship*, Oxford University Press, Oxford.
- Kymlicka, Will (1992) "Two Models of Pluralism and Tolerance" en *Analise & Kritik*, 13, 33-56. Reimpreso en David Heyd (ed.) (1996) *Toleration: An Elusive Virtue*, Princeton University Press, pp. 81-105.
- Macedo, Stephen. (1995), "Liberal Civic Education and Religious Fundamentalism: The Case of God v. John Rawls?", en: *Ethics*, Vol. 105, No. 3, pp. 468-496.
- Quinn, Philip L. (2005) "Theological Voluntarism" en Coop (2005)
- Rawls, John (2000) *Lectures in the History of Moral Philosophy*, Cambridge, Mass.
- Rawls, John (1996) *Liberalismo Político*, Crítica, Barcelona.
- Rawls, John (2005) *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York. (PL)
- Rawls, John (2006) *Teoría de la Justicia*, FCE, México. Sexta reimpression. (TJ)
- Rawls, John (1999) *Collected Papers*, Edited By Samuel Freeman, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Rawls, John (1999) *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge. (TJ)
- Raz, Joseph (1990) "Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence" en: *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 19, No. 1, pp. 3-46.
- Raz, Joseph (1988) *The Morality of Freedom*, Oxford University Press, Oxford.
- Sayre-McCord Geoffrey (2005) "Moral Realism" en Coop (2005)
- Scheffler, Samuel (1994) "The Appeal of Political Liberalism" en *Ethics*, Vol. 105, No. 1, pp. 4-22
- Street, Sharon (2009) "What is Constructivism in Ethics and Metaethics" en *Philosophy Compass* Vol, 4.
- Street, Sharon (2008) "Constructivism About Reasons" en *Oxford Studies in Metaethics*, Vol 3, ed. Russ Shafer-Landau, Oxford Clarendon Press, Oxford.
- Shaw, Tamsin (2007) *Nietzsche's Political Skepticism*, Princeton University Press, New Jersey.
- Taylor, Robert (Forthcoming April 2011) *Reconstructing Rawls: The Kantian Foundations of Justice as Fairness*. Penn State University Press.

Waldron (2005) "Moral Autonomy and Personal Autonomy" en Anderson, Joel & Christman, John (2005)

Wenar, Leif (1995) "Political Liberalism: An Internal Critique" en: *Ethics*, Vol. 106, No. 1, pp. 32-62.