



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

ACTA DE EXAMEN DE GRADO

No. 00279

Matrícula: 2123801947

EL KANTISMO DE LA JUSTICIA
COMO IMPARCIALIDAD

En México, D.F., se presentaron a las 10:00 horas del día 28 del mes de enero del año 2015 en la Unidad Iztapalapa de la Universidad Autónoma Metropolitana, los suscritos miembros del jurado:

DRA. TERESA SANTIAGO OROPEZA
DRA. DULCE MARIA GRANJA CASTRO
DR. JESUS RODRIGUEZ ZEPEDA

Bajo la Presidencia de la primera y con carácter de Secretario el último, se reunieron para proceder al Examen de Grado cuya denominación aparece al margen, para la obtención del grado de:

MAESTRO EN HUMANIDADES (FILOSOFIA)

DE: VICTOR IRVING AYALA CUEVAS



VICTOR IRVING AYALA CUEVAS
ALUMNO

y de acuerdo con el artículo 78 fracción III del Reglamento de Estudios Superiores de la Universidad Autónoma Metropolitana, los miembros del jurado resolvieron:

APROBAR

Acto continuo, la presidenta del jurado comunicó al interesado el resultado de la evaluación y, en caso aprobatorio, le fue tomada la protesta.

REVISÓ

LIC. JULIO CESAR DE LARA ISASSI
DIRECTOR DE SISTEMAS ESCOLARES

DIRECTORA DE LA DIVISIÓN DE CSH

DRA. JUANA JUÁREZ ROMERO

PRESIDENTA

DRA. TERESA SANTIAGO OROPEZA

VOCAL

DRA. DULCE MARIA GRANJA CASTRO

SECRETARIO

DR. JESUS RODRIGUEZ ZEPEDA

Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa

Idónea comunicación de resultados que para obtener el grado de Maestro
en Humanidades, Línea de Filosofía Moral y Política, presenta:

Ayala Cuevas Víctor Irving

Matrícula: 2123801947

El kantismo de la justicia como imparcialidad

Director de la ICR: Dr. Jesús Rodríguez Zepeda

México, D.F., enero 2015

Índice

Introducción, 5

Cap. 1 El objeto de la justicia como imparcialidad, 9

1.1 El argumento contractual de la justicia como imparcialidad, 12

1.2 La elección de los principios, 28

1.3 Dos principios de justicia, 30

*1.4 Observaciones adicionales sobre el método contractual como método de justificación,
41*

Cap. 2 La interpretación kantiana de los principios de la justicia, 47

2.1 Críticas kantianas al utilitarismo, 58

2.2 Críticas kantianas al intuicionismo, 63

2.3 Deberes morales, 65

Cap. 3 ¿En realidad es kantiana la justicia como imparcialidad?, 69

3.1 Críticas de Höffe, 70

3.2 Ambigüedad en la búsqueda de principios objetivos, 79

Conclusión, 82

Bibliografía

Abreviaturas

La paginación en las citas de las obras de Kant corresponde con la edición de la Real Academia Prusiana de las Ciencias. Las citas emplean las siguientes siglas para las obras utilizadas:

CRP. *Crítica de la razón práctica*

FMC. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*

MC. *Metafísica de las Costumbres*

QI. *¿Qué es la Ilustración?*

TP. *Teoría y práctica*

Arribamos al reino de la fortuna, y en verdad duro y además invencible, destinados a sufrir al arbitrio de aquélla lo merecido y lo inmerecido.

(Séneca, *Consolación a Marcia*)

Introducción

John Rawls es un filósofo *sui generis* en el s. XX, ya que revive una forma de argumentación filosófica que había quedado en el olvido y de manera especial en el ámbito de la filosofía anglosajona, a saber: el método contractual. La gran diferencia entre el contrato de Rawls y el de los contractualistas “clásicos” (Hobbes, Locke, Rousseau y Kant) radica en que en vez de usar el método para justificar una forma de gobierno para el Estado, el filósofo estadounidense lo ocupará para justificar los principios de justicia que deberían regir a una sociedad, esto es, a sus instituciones. Los argumentos contractuales no buscan explicar el origen histórico de los Estados o leyes, sino proponer una justificación racional a ellos; de hecho, el método contractual, históricamente, surgió para poder ofrecer una respuesta atemporal que sirviera de fundamento para justificar lo que consideramos como legítimo o, en este caso, *justo* en nuestras sociedades independientemente de las circunstancias históricas específicas que dieron origen al Estado en el que vivimos o las circunstancias sociales que derivaron en el surgimiento de derechos. La justicia como imparcialidad de Rawls al tratarse de una nueva formulación de un contrato que tiene como fin justificar dos principios de justicia, además, debe ser entendida primordialmente como una teoría normativa, esto es, como un *debe ser*, y como todo *debe ser* —siguiendo a Kant— tiene que poder guiar nuestras acciones en la práctica.

El presente escrito se centrará en lo que considero una pieza prioritaria en la justicia como imparcialidad: sus elementos kantianos. Asimismo, me centraré en la forma en que utiliza dichos elementos en la obra más conocida del autor, esto es, en *Una teoría de la justicia*. Mi interés en el tema surge a partir de la consideración de que existen dos elementos que sirven en la justicia como imparcialidad para poder crear una teoría de alcances universales (o por lo menos de amplia aplicación): uno, el método contractual y, dos, la construcción kantiana de la persona moral que participa en el contrato. Ciertamente, la justicia como imparcialidad quizá sea la formulación más compleja de una teoría contractual e incluye muchos elementos novedosos, pero, dentro de todos ellos, llama especialmente la atención la construcción de una persona moral que rescate elementos de la filosofía moral kantiana. ¿Qué aporta a la justificación de los dos principios de justicia rawlsianos? ¿Por qué crear una personalidad moral que se centre en el concepto de autonomía?

A lo largo de esta idónea comunicación de resultados trataré de dar respuesta a estas preguntas, así como presentar las principales dificultades que existen para poder defender las ideas de origen kantiano que pretende usar Rawls en su teoría respecto a otras estrategias de argumentación usadas por él en *Un teoría de la justicia*. Mi hipótesis principal es que el kantismo de Rawls, especialmente la construcción modélica de la persona moral, no es compatible con argumentos de tipo económico —me refiero específicamente a la elección racional— en su teoría, ya que resultan en argumentos contrapuestos para los propósitos de hacer de la justicia como imparcialidad una teoría con contenidos morales. Las diversas estrategias de argumentación que usa para formular su posición original dificultan que pueda sostenerse por completo la pretensión de poseer una caracterización mínima moral de las personas que se pueden adherir al contrato como personas autónomas. Asimismo, examinaré cómo Rawls utiliza argumentos kantianos para poder defender su teoría de la justicia frente a otras teorías rivales, especialmente contra el utilitarismo.

El primer capítulo del texto está dedicado a la reconstrucción de la teoría contractual que constituye la justicia como imparcialidad. Considero que es necesario tener presente, de manera global, la estructura del argumento contractual, ya que el constructivismo kantiano que crea Rawls no constituye una teoría separada, sino que es un método de argumentación dentro de un método de legitimación. Por otra parte, de entrar de lleno en los problemas del kantismo en la justicia como imparcialidad, sería difícil evitar el escollo que Rawls tiene en su propia lectura, a saber, saltar de un párrafo a otro de la teoría a descripciones o expectativas concretas de la sociedad en la que sea aplicar su teoría; me parece pertinente partir de una base común a la cual el lector se pueda remitir para entender de manera más clara, en capítulos posteriores, qué pretendía Rawls al usar algunas de las categorías kantianas.

El capítulo inicia explicando por qué la teoría de la justicia de Rawls es una teoría distributiva, qué problema desea resolver con ella, por qué su objetivo es que la teoría sea adoptada por las principales instituciones de la sociedad y cuáles son los alcances que Rawls considera que su teoría puede tener. En la segunda sección del primer capítulo explicaré cómo es que Rawls construye su argumento contractual. Haré una breve reconstrucción de su método contractual, cómo funciona y por qué podemos aceptarlo

como medio de legitimación. Después, explicaré por qué considero que estructuralmente el problema a resolver en la teoría contractual de Rawls es detonado por el determinismo que supone la posición original frente a las exceptivas de vida de las personas; por qué las instituciones deben lidiar con el problema; cómo hace Rawls para igualar a las personas en la justicia como imparcialidad (de manera metodológica y moral). Respecto a este último punto, plantearé algunos paralelismos con las teorías contractuales de Locke y Kant, y plantearé un problema entre la manera de concebir como iguales a los individuos según dos estrategias argumentativas que usa Rawls: igualarlos como personas morales y como sujetos de elección racional. En la tercera sección del primer capítulo explicaré cómo las condiciones de incertidumbre apoyan a la elección de los principios de la justicia y cuál es el proceso por el cual los participantes llegarán a elegir los principios de justicia. En la cuarta sección explicaré cuáles son los dos principios de la justicia elegidos, por qué el principio de libertad se puede explicar como el resultado de una elección racional y cómo concuerda con la idea de libertad negativa liberal; enseguida, explico por qué el primer principio no es suficiente para poder lidiar con el problema planteado del determinismo y en qué consiste el segundo principio y por qué éste sí lidia con el problema del determinismo. Después, explicaré las cuatro maneras en que Rawls propone que puede ser entendido el segundo principio de la justicia (como principio de libertad natural, como principio liberal, como principio aristocrático y como principio democrático). Finalmente, en la cuarta sección desarrollaré dos ventajas que le otorga usar método contractual como medio para la justificación de los principios de justicia, a saber, como método de cálculo de igualación de beneficios y para evitar el recurso del utilitarismo del observador imparcial. Desarrollaré, especialmente, la primera mitad de la crítica que Rawls hace al utilitarismo, esto es, la falacia de composición.

El segundo capítulo está dedicado a explicar en qué consiste el constructivismo kantiano y cómo se articula con la posición original rawlsiana. Comenzaré explicando qué es el constructivismo, cuál es el propósito de usar un argumento de este tipo y por qué no parte de principios metafísicos o epistemológicos de la filosofía kantiana. Enseguida explicaré cuáles son las tres concepciones modélicas que vinculan a las personas de la posición original con los principios de justicia elegidos. Me detendré especialmente en la concepción modélica de persona moral y revisaré sus elementos: autonomía completa,

libertad e igualdad. Para finalizar esa sección explicaré cómo se aparta la argumentación rawlsiana respecto de cómo lo haría una argumentación kantiana y cuáles son los alcances al optar por el constructivismo. En la segunda sección del capítulo explicaré por qué considero que las críticas al utilitarismo están basadas en argumentos kantianos y cómo dichos argumentos le sirven a Rawls para poder redondear una crítica al utilitarismo no sólo como una teoría metodológicamente incorrecta, sino como moralmente inaceptable. Expondré cinco argumentos que tienen como base común la imposibilidad de establecer principios morales que tengan como fundamento la felicidad. Después, identifico otro aspecto que considero kantiano en las críticas al intuicionismo el cual corresponde a la necesidad de un criterio objetivo que guíe a las personas a elegir los principios de justicia. Concluyo el capítulo identificando una serie de deberes que Rawls llama “naturales” y que, por desgracia, no se articulan directamente con la posición original, pero que podrían ser articulados a través de un argumento kantiano.

El tercer capítulo está dedicado a responder si la justicia como imparcialidad es kantiana o no. Comienzo retomando algunos de los problemas detectados en los capítulos anteriores y aclarando hasta qué punto el propio Rawls pretende vincularse con los conceptos kantianos. La primera sección del capítulo está dedicada a examinar cinco críticas de Höffe a la luz de lo revisado en los capítulos anteriores. Las críticas se centran en el carácter autónomo de la elección de los principios y en la manera en que estructura su argumento Rawls. Asimismo, intentaré evaluar hasta qué punto podemos aceptar o no dichas críticas. En la segunda sección del capítulo identifico dos elementos conflictivos o que por lo menos sugieren cierta ambigüedad respecto a la pretensión de la justicia como imparcialidad de buscar criterios objetivos, esto es: la aceptación de principios intuicionistas y el intento de hacer coincidir la justicia como imparcialidad con una teoría moral.

Finalmente, concluyo con una reformulación que intentará presentar el argumento de Rawls reajustando o corrigiendo los errores expuestos en los capítulos anteriores, principalmente evitando la elección de los principios como el resultado de una elección racional, con el fin de mostrar la compatibilidad de la justicia como imparcialidad con el kantismo en un sentido más fuerte.

Cap. 1 El objeto de la justicia como imparcialidad

Rawls comienza afirmando en *Una teoría de la justicia* que la justicia es la principal virtud de las instituciones sociales, puesto que sería irrelevante que las leyes o instituciones de la sociedad funcionaran de manera eficiente si estas fueran injustas. Una teoría errónea de la justicia sólo puede ser sostenida por falta de una mejor y el soportar una injusticia sólo es justificable en tanto que se logre evitar una injusticia mayor. En segundo lugar, Rawls adelanta una de las características principales de su teoría de la justicia: todo individuo posee una *inviolabilidad moral fundada en la justicia* la cual impide que sea inaceptable que un individuo pierda su libertad en aras del bien colectivo y que los sacrificios de unos individuos sean compensados por el disfrute de muchos (2010: 17). Estas dos afirmaciones nos sirven para situar inmediatamente a la justicia como imparcialidad como una teoría normativa, liberal y de tipo kantiana o neokantiana.

La teoría de la justicia que defenderá Rawls no es una teoría de amplia aplicación, es decir, no pretende que sirva para dirimir todos los asuntos en donde creamos que hay un caso de injusticia (personas, reglas, trabajos, juegos, etc.), sino que posee un objeto específico de aplicación: “[...] the way in which the major social institutions distribute fundamental rights and duties the división of advantages from social cooperation”¹. Tenemos, entonces, el primer elemento de la justicia como imparcialidad: la justicia será definida como una forma de distribución. Esto supone, por lo menos, dos cosas: la primera, la sociedad es poseedora de objetos materiales (ingreso, puestos de trabajo, etc.) y abstractos (derechos, obligaciones, deberes, etc.) que pueden ser distribuidos; la segunda, existe un problema en la distribución en las sociedades modernas a lo cual le podemos llamar injusticia. Lo que haré en los próximos párrafos es explicar cómo se debería resolver el problema en la distribución de los bienes.

La sociedad es definida por Rawls como una asociación más o menos autosuficiente de personas que son capaces de guiar sus acciones bajo reglas de conducta comunes que todos pueden reconocer y que tienen como fin proporcionar el bien a sus integrantes. Sin embargo — como es de esperarse— no todos los integrantes de la sociedad están dispuestos a cooperar en las mismas proporciones, dado que cada individuo se encuentra

¹ Rawls, 1999: 6.

en búsqueda de distintos intereses; en otras palabras, aunque todos los integrantes de la sociedad cooperan, no todos esperan una distribución igualitaria, sino que cada uno pretende apoyar sus intereses. Es por ello que todos los integrantes de la sociedad están atentos a la distribución de bienes, puesto que todos desean que se les proporcione la mayor cantidad de ellos.

Las instituciones son las encargadas de distribuir los bienes en la sociedad. Asimismo, para Rawls las instituciones deben ser entendidas como un conjunto de reglas, por tanto, dependiendo de lo que ellas ordenen o de cómo se guíe el conjunto de reglas que conforma a la institución, de ello dependerá que cualquier persona en la sociedad pueda cooperar con lo que corresponde cooperar o que pueda lograr el fin que persigue en la vida al beneficiarse de la cooperación social, es decir, siempre dependerá de las grandes instituciones la tarea de distribuir los resultados provenientes de la cooperación social. Las *grandes instituciones* son definidas por Rawls como la constitución política de una nación y las principales disposiciones sociales y económicas (Rawls, 1999: 6). De hecho, las grandes instituciones desempeñan un papel doble, dado que no sólo se encargarán de distribuir bienes, sino que también de ellas dependerá lo que los ciudadanos puedan aportar y lo que la sociedad espera que ellos aporten. Ejemplos de estas instituciones son el sistema de propiedad privada, los mercados competitivos, las protecciones a la libertad de pensamiento y conciencia e incluso la familia². Para resolver el problema de la distribución, se requiere, entonces, un conjunto de principios de justicia social que logren establecer cuáles son los deberes y obligaciones en las instituciones básicas de la sociedad y que designe una distribución adecuada de los bienes de la sociedad, esto es, un conjunto de reglas que puedan guiar en todo momento a las reglas que conforman una institución social.

Cuando los principios de justicia sean adoptados por la estructura básica de la sociedad, es decir, por el conjunto de las grandes instituciones, podremos decir que es una sociedad está bien ordenada. Fundamentalmente, una sociedad bien ordenada supone: en

² No deja de llamar la atención que Rawls ponga como ejemplo de una institución a la familia monógama y no un concepto de familia más amplio. No obstante, el propio ejemplo de Rawls quedará superado cuando él hable de la importancia que tiene la familia para determinar las expectativas de vida de una persona. En textos posteriores, Rawls abandonará a la familia como categoría explicativa.

primer lugar, que todos sus miembros han aceptado y saben que las demás personas han aceptado los principios de justicia, y, en segundo lugar, que las instituciones básicas satisfacen, de manera general, dichos principios y se sabe que lo hacen. En la definición completa de una sociedad bien ordenada se tendrían que sumar tres aspectos más: uno, es una sociedad autosuficiente de seres humanos que controlan y comparten un territorio común; dos, en la cual sus miembros consideran al sistema político como el resultado del trabajo de generaciones pasadas el cual tiene como fin la reproducción de ellos mismos y de su cultura: tres, es una sociedad cerrada, esto es, no hay una relación significativa con otras sociedades y una persona entra en ella al nacer y sale al morir (Rawls, 1980: 535-536). Por ahora, hay que tener en mente sólo la definición corta, dado que la definición completa que da Rawls incluye expectativas sobre la aplicación efectiva de los principios en sociedad. En el segundo capítulo ahondaré más en el tema, explicaré algunos supuestos más de las sociedades bien ordenadas y examinaré algunos inconvenientes que tiene la idea de sociedad bien ordenada en relación con otros aspectos de su teoría. Por ahora, tengamos presente que el objetivo de la justicia como imparcialidad es hacer una sociedad mal ordenada (sin principios de justicia o con principios que crean poca certidumbre acerca de la adecuada distribución de los bienes) en una bien ordenada.

Los principios de justicia aceptados para ser aplicados en las instituciones son los principios comunes que servirán a los ciudadanos para resolver sus disputas cuando sus demandas sean excesivas o cuando no sean favorecidos por los resultados de la cooperación social, es decir, siendo parte de una teoría normativa, Rawls espera que los principios de justicia sean una guía racional para los ciudadanos que les sirva para poder disolver disputas en el dominio público cuando haya dificultades respecto a temas de justicia distributiva. Rawls sabe que una sociedad bien ordenada es casi imposible de encontrar, pero se debe suponer que es posible llegar a ser una sociedad ordenada o, por lo menos, a eso debe aspirar con la adopción de los principios de la justicia. De cualquier forma, vivamos o no en una sociedad bien ordenada, todos podemos coincidir —piensa Rawls— en que reconocemos la necesidad de disponer de un principio o un conjunto de principios de justicia que asigne derechos y deberes básicos, y que distribuya correctamente las cargas y los beneficios de la cooperación social. Cabe mencionar que la prioridad de establecer un conjunto de principios de justicia distributivos se notará con

claridad hasta que se plantee el problema de la posición original, ya que se podría suponer, por ejemplo, que otras formas de justicia podrían ser posibles e incluso tener mayor prioridad en la sociedad.

En la estructura básica de la sociedad el tema primario es el de la justicia y es allí dónde debe impactar la idea distributiva. La idea intuitiva acerca de la estructura básica de la sociedad consiste en pensar que todos hemos nacido en distintas posiciones sociales las cuales, junto con el régimen político y económico, determinarán nuestras expectativas de vida. Estas determinaciones afectarán a los individuos desde el nacimiento hasta su muerte. Sin embargo, el problema es que las ventajas y desventajas que les acarrea a las personas haber nacido en cierta posición social no pueden ser clasificadas como méritos o deméritos de los individuos, es por ello que resulta necesario un conjunto de principios de justicia que deban ser aplicados a la estructura básica de la sociedad para poder asegurar a los hombres una igualdad de oportunidades. Rawls articulará todos estos presupuestos sobre la sociedad a través de una teoría contractual.

1.1 El argumento contractual de la justicia como imparcialidad

Para lograr legitimar sus principios de justicia, Rawls trae nuevamente el método contractual a la argumentación filosófica y admite que pretende llevar el método a un nivel más alto de abstracción, por ello, a diferencia de los filósofos modernos que lo utilizaron anteriormente, el contrato no debe ser pensado como el medio necesario para justificar el Estado o determinar una forma recta de gobierno, sino que debe ser pensado como el hipotético momento teórico en que personas racionales y libres deciden qué principios de justicia serán aplicados en la estructura básica de la sociedad teniendo presente que los principios elegidos les deben ayudar a promover sus intereses. Aunque el objeto del contrato es distinto al de las teorías clásicas (Locke, Hobbes, Rousseau y Kant) y a pesar de que Rawls, en ocasiones, plantea el hipotético momento del acuerdo con un excesivo detalle (como si en realidad se hubiese dado), el método contractual sigue funcionando de la misma manera que su antecedente clásico, a saber, como un método de justificación de un hipotético momento consensual. Como dice Kersting:

[...] queda como legitimado, fundamentado o justificado: un orden jurídico, instituciones sociales, una forma económica, principio de justicia, reglas morales; si,

y sólo si, lo que se pretende legitimar, fundamentar o justificar puede ser desarrollado de una manera argumentativa como el resultado de un Contrato que los participantes han aceptado bajo condiciones bien definidas y universalmente aceptadas. (2001: 79-80)

Al igual que en los argumentos de los contractualistas clásicos, todo acuerdo posterior que se realice en la sociedad se hará a partir de los principios elegidos o, en otras palabras, tomando en consideración las razones por las cuales se eligió hacer un contrato (qué problema se resolvió con él); asimismo, los principios de justicia elegidos especificarán el tipo de cooperación que pueda llevarse a cabo en la sociedad. El problema —como se mencionó— está en la estructura básica de la sociedad, en la distribución azarosa de ventajas y desventajas que afectará todas las expectativas de desarrollo de las personas en sociedad. ¿Pero exactamente qué quiere decir con esto Rawls? Para poder contestar a la interrogante, debemos examinar la caracterización que se haga de las personas en la posición original (el equivalente del estado de naturaleza) porque de allí dependerá lo que se termine justificando.

El primer inconveniente que se presenta en la exposición del argumento contractual de Rawls, tal como lo plantea en *Una teoría de la justicia*, es que no posee la claridad narrativa de los contratos clásicos, por ejemplo, como los de Hobbes o Locke, los cuales nos llevan del momento A al momento C, sino que Rawls salta de un momento a otro del argumento contrafáctico a aclaraciones de los principios frente a teorías rivales o a comentarios acerca de cómo los principios elegidos podrían tener aplicación en las principales instituciones de una sociedad. No obstante, la triada establecida por la tradición del contrato, continúa siendo respetada por el filósofo estadounidense, dado que existe un momento presocial —en el caso de Rawls, un momento de incertidumbre—, un momento de consenso y, finalmente, un momento civil —o de aplicación de las normas— en el que los principios de justicia han quedado justificados como necesarios en su aplicación en las principales instituciones.

Cabe señalar, antes de continuar en la explicación, que los argumentos contractuales son argumentos *ad hoc* y no descriptivos, sociológicos, antropológicos o históricos, ya que sirven para justificar objetos que no se siguen necesariamente de la situación descrita, es

decir, si pensamos en las descripciones que hicieron algunos filósofos de los estados de naturaleza, podríamos pensar en otras variables que podrían afectar el desarrollo del argumento y, por tanto, los resultados del contrato podrían llevarnos a consecuencias distintas. Al respecto, creo que se podría afirmar dos cosas en defensa de las teorías contractuales. La primera, podemos aceptar los argumentos contractuales, porque no son argumentos que hablen sobre hechos del mundo, es decir, a pesar de que algunos filósofos en momentos creyeron que lo que describían en el estado de naturaleza existió en algún momento de la historia o en lugares remotos del planeta, la mayoría de los filósofos que usaron el método contractual sabían que el estado que describían era un estado ficticio, por tanto, si el argumento *ad hoc* fuera parte de una teoría que afirmara acontecimientos acerca del mundo, tendría que ser falsa. Ahora bien, dado que es una teoría que no afirma algo sobre un proceso histórico o un acontecimiento empírico podemos aceptar el método como lo que es, un método de argumentación normativo, esto es: aceptemos tales derechos, forma de gobierno o principios, como si fueran el resultado de un acuerdo libre y voluntario entre todos los individuos de una sociedad. En segundo lugar, los argumentos contractuales nacieron para responder a las contingencias de los procesos históricos, esto es, como una forma de defender principios o derechos que podrían ser o no reconocidos en nuestras sociedades si sólo nos atuviésemos a su formación histórica, pero que podemos exigir, porque son racional y moralmente defendibles, o en términos kantianos: los contratos expresan ideas que tienen una realidad práctica. Los derechos, claro está, no existen como existen los objetos empíricos, ni son respetados porque se derivan de una ley divina o natural, sino porque podemos justificar la necesidad práctica de su existencia. Los argumentos contractuales —y esto intentará enfáticamente Rawls de defender— son un medio para poder presentar ante la sociedad un programa político el cual podrá ser o no aceptado partiendo de qué tan razonable es la situación que nos presenta, pero que si es razonable aceptarlo, entonces no justificado exigirlo independientemente del origen histórico de nuestras sociedades.

Ahora bien, que el argumento contractual no trate de acontecimientos históricos tampoco quiere decir que no nos diga nada acerca de lo que somos, de un problema práctico o de una serie de deberes que podríamos asumir. No sólo los resultados de los argumentos contractuales se deciden en la descripción realizada de los seres humanos en

el estado de naturaleza, sino que también en dicha descripción radican las razones principales por las cuales podemos vincularnos a los resultados que buscan, es decir, contra lo que podríamos esperar, mientras más cercana sea la descripción de las personas a las reales o mientras más factible sea el problema que se plantea en el argumento, más convincente será³. El argumento de Hobbes, por ejemplo, sigue siendo tan atractivo hoy en día debido a la antropología negativa que supone y a los ejemplos tomados de la vida cotidiana que usa para sustentar su estado de naturaleza⁴.

Considero que en el caso de la justicia como imparcialidad el argumento supera a la antropología negativa de Hobbes, ya que la descripción de los seres humanos de la que parte Rawls es la de seres que estarán determinados en sus expectativas de vida por sus cargas genéticas, por el lugar en donde nacen y por las contingencias sociales que les toque vivir. Mientras que la antropología negativa, si nos la tomáramos en serio, haría imposible cualquier clase de vida social si fuera cierta, el determinismo de Rawls es muy difícil de refutar como hecho de la vida cotidiana. El determinismo es la característica problemática de los seres humanos en sociedad y que desencadenará el problema en la posición original (el equivalente al estado de naturaleza), ya que los individuos desde su nacimiento se verán desfavorecidos o favorecidos dependiendo de factores completamente fortuitos, y estos azares naturales y contingencias sociales limitarán lo que podamos hacer o no en la vida: “The extent to which natural capacities develop and reach fruition is affected by all kinds of social conditions and class attitudes. Even the willingness to make an effort, to try, and so to be deserving in the ordinary sense is itself dependent upon happy family and social circumstances” (Rawls, 1999: 64). A diferencia de la antropología negativa hobbesiana, la cual podríamos defender al usar como ejemplo las guerras, delitos o actos de desconfianza, el determinismo no es algo que todas las personas puedan aceptar con facilidad, ya que se opone a ciertas intuiciones o convicciones voluntaristas sobre nuestros

³ De hecho, Rawls considera que los principios que se afirman en el hipotético punto de partida son los principios que se afirman en la realidad sin necesidad de un argumento contrafáctico, pero aún si no se afirman, el contrato es recurso por el cual podemos persuadirnos para guiar nuestras instituciones por dichos principios.

⁴ “A quien no pondere estas cosas puede parecerle extraño que la Naturaleza venga a disociar y haga a los hombres aptos para invadir y destruirse mutuamente; y puede ocurrir que no confiado en esta inferencia basada en las pasiones, desee, acaso, verla confirmada por la experiencia. Haced, pues, que se considere a sí mismo; cuando emprende una jornada, se procura armas y trata de ir bien acompañado; cuando va a dormir cierra las puertas; cuando se halla en su propia casa, echa la llave a sus arcas; y todo aun sabiendo que existen leyes y funcionarios públicos armados para vengar todos los daños que le hagan” (Hobbes: 103 [62]).

logros en la vida como resultado del esfuerzo y la constancia, es decir, tendemos a pensar que el cúmulo de nuestros éxitos es el resultado de nuestro diligente trabajo y talento, y, por tanto, somos merecedores de todo lo que tenemos. Sin embargo, existen buenas razones filosóficas y científicas para defender posturas deterministas⁵.

Para los efectos del argumento contractual no es necesario demostrar que el determinismo es posible o no, ya que no se trata de ofrecer una demostración epistemológica o de defender una idea de naturaleza humana⁶, sino que al igual que la antropología negativa hobessiana o la bondad rousseuniana hay que tomarlo como un elemento de construcción, como una descripción de la condición humana que desempeña un papel en una teoría. El determinismo, como se dijo, sólo es la descripción principal de los individuos, pero no es el problema con el que debe lidiar el argumento (aunque es el catalizador del problema); el problema central en la posición original se presenta en lo que provoca el determinismo, a saber, una desigualdad inicial en las expectativas de vida de las personas que es completamente arbitraria, por tanto, inmerecida: “No one deserves his greater natural capacity nor merits a more favorable starting place in society” (Rawls, 1999: 87). La justicia como imparcialidad no tiene como objetivo probar cómo cierta determinación biológica o sociológica puede afectar toda la vida de una persona, es decir, no intentará ofrecer una explicación epistemológica o metafísica que afirme o niegue la libertad de los individuos, sino que su interés es saber qué pueden hacer las principales instituciones de una sociedad para compensar o evitar que los azares naturales y las contingencias sociales (sucesos fortuitos en la vida de los individuos) condicionen o determinen las expectativas de vida de las personas. El problema que presenta la posición original no se deriva —como en las teorías clásicas del contrato— de cómo interactúan las

⁵ Sólo por citar un ejemplo filosófico, recordemos lo que dice Schopenhauer acerca de cómo nos afectan nuestras motivaciones para determinar nuestras acciones: “Pues la motivación no es sino la causalidad pasada por el conocimiento. El intelecto es el medio de los motivos, porque es la cima de la sensibilidad. Mas por eso la ley de la causalidad nada en su seguridad y rigor. El motivo es una causa, y actúa con la necesidad que todas las causas implican [...] El intelecto del hombre es doble: aparte del conocimiento intuitivo, posee asimismo el abstracto, que no está atado al presente, es decir, tiene razón. Por eso tiene la decisión de elegir con clara conciencia; a saber, puede sopesar como tales los motivos que mutuamente se excluyen, es decir, probar su fuerza en su voluntad, después de lo cual, el más fuerte la determina y su acción sigue justamente con la misma necesidad que el rodar de una bola que ha recibido un impulso” (1973: [§20]97-98).

⁶ “But, leaving this aside, the point is that a theory of human nature is not part of the framework of the original position, except as such theories limit the feasibility of the ideas of person and society embedded in that framework” (Rawls, 1980: 535).

personas entre sí en un hipotético estado prepolítico, sino de cómo las grandes instituciones (o sistemas públicos de reglas) lidian con las desigualdades naturales y sociales de las personas en una sociedad, porque serán estas instituciones las únicas que podrán ser calificadas como justas o injustas (no los dotes naturales o ventajas sociales de las personas al nacer, los cuales son azarosos). Si el determinismo es verdadero, ¿hay algo que las instituciones sociales puedan hacer por nosotros si hemos nacido en una posición desfavorecida?, ¿por qué le es imposible a las personas aspirar a mejores salarios o a mejores puestos de trabajo sólo por la clase social o por las desventajas naturales que poseen?

A pesar de que se puede identificar los tres momentos constitutivos de una teoría contractual en la justicia como imparcialidad, la teoría que presenta Rawls —como se dijo— no tiene un desarrollo narrativo progresivo, es decir, no va de un estado prepolítico a uno social o político, sino que el argumento está presentado ya como debería pensarse cualquier argumento contractual, a saber, como un hipotético ejercicio racional que dé cuenta acerca de por qué elegimos o deberíamos elegir cierto orden social como si fuera el resultado de un acuerdo libre y voluntario con los demás miembros de la sociedad. A continuación, reconstruiré el argumento contractual de Rawls iniciando por la descripción de la posición original (el equivalente al estado de naturaleza en una teoría contractual clásica).

En la posición original las personas saben que son parte de una sociedad democrática liberal y saben cómo las contingencias sociales y azares de la naturaleza afectan las expectativas de vida de cada individuo (asumen el determinismo como un hecho). Ahora bien, el primer paso para poder situar a todos los participantes en igualdad de condiciones para una deliberación acerca de los principios de justicia es igualarlos. Esto tampoco es una novedad, ya que en las teorías contractuales es necesario que todos los participantes comiencen siendo iguales, aunque, en ocasiones, se termine aceptando una desigualdad en la tercera etapa del método⁷. En el caso de la justicia como imparcialidad, los participantes serán igualados en la cantidad de información que ignoran sobre sí mismos:

⁷ Por ejemplo, cuando el soberano, en el argumento de Hobbes, es elegido para proteger a los súbditos. ¿Por qué habríamos que asumir que el soberano (quien posee la misma antropología negativa) actuara con justicia?

ignorarán sus ventajas o desventajas naturales, su clase social, su clase económica, su sexo, su perfil psicológico, la idea de bien de sus vidas, la generación a la que pertenecen, las condiciones culturales y económicas de su sociedad. Para restringir dicha información, los participantes acordarán los principios de justicia bajo un hipotético *velo de la ignorancia*. A pesar de que la metáfora puede resultar muy gráfica, este recurso abstracto sólo se refiere a imaginar que las personas que participaran del contrato son capaces de colocarse en una situación hipotética en la que olvidarán toda la información relativa a sus vidas y a su personalidad.

El velo de la ignorancia no sólo iguala a las personas, sino que en términos metodológicos es una de las razones principales por la cual el argumento puede alcanzar un carácter universal⁸, ya que gracias a esta idea es que el argumento puede ser pensado por cualquier persona y llegar a la misma elección de los principios de justicia. Ahora bien, los individuos, bajo el velo de la ignorancia, no olvidan todo, sino que poseen cierto conocimiento sobre la sociedad: saben que en ella habrá ricos, pobres, hombres, mujeres, personas con discapacidades, creyentes, no creyentes, etc. Asimismo, saben que la sociedad en la que vivirán será una sociedad democrática y que la situación económica general no será necesariamente favorable para todos. Sin embargo, de lo que no tendrán ni un atisbo de información será acerca de sus características particulares o, en otras palabras, no poseen conocimientos sobre quiénes son ni de cuáles son sus metas específicas en la vida hasta que se haya retirado el velo. La restricción de información que constituye el velo de la ignorancia crea las condiciones formales para que nadie obtenga mayores ventajas de los principios de justicia que serán elegidos, ya que los individuos al desconocer cuáles son sus fines en la vida y sus atributos particulares, no tendrían buenas razones para ir en búsqueda de principios que les den ventaja, sencillamente, porque no saben en realidad qué los puede aventajar. Al encontrarse todos bajo el velo de la ignorancia, los participantes se encuentran en una posición de completa igualdad: “For given the circumstances of the original position, the symmetry of everyone’s relations to each other, this initial situation is fair between individuals as moral persons, that is, as

⁸ El velo de la ignorancia también tendrá consecuencias universales en su interpretación kantiana, esto es, le servirá para poder crear las condiciones artificiales adecuadas para presentar los principios de justicia como si fueran imperativos categóricos. De esto se hablará en el segundo capítulo.

rational beings with their own ends and capable, I shall assume, of sense of justice”⁹. De lo anterior se explica, por cierto, el nombre de “justicia como imparcialidad”, ya que se parte de una situación imparcial (*fair*) para todos los involucrados¹⁰. El velo de la ignorancia es un recurso teórico que nos ayuda a colocarnos, siempre que sea necesario, en la situación de imparcialidad que nos asegure la elección de los principios de justicia.

Adicionalmente a la información general sobre la sociedad a la que reingresarán los individuos, las personas no sólo son iguales en tanto que se les ha restringido una gran cantidad de información, sino también como son personas morales entendidas de manera kantiana. Hasta ahora sólo he resaltado al contrato cómo un método de justificación racional de principios de justicia, empero, no hay que olvidar que como todo argumento contractual el fin siempre es normativo. Para que la justicia como imparcialidad logre cumplir con el objetivo de poder guiar a las principales instituciones de una sociedad, es necesario primero que logre convencer a los individuos que los dos principios son moralmente aceptables y que logre guiar a las personas a un consenso moral sobre la elección de los principios. Ser personas morales para Rawls implica tres cosas: uno, los individuos son capaces de poseer una *autonomía completa*, lo cual quiere decir que son capaces de buscar una idea de bien en la vida y ejercer una idea de justicia (son capaces de entender los principios de justicia que eligieron y actuar conforme a ellos); dos, son libres; tres, son iguales. El kantismo de Rawls es *sui generis*, dado que prescinde de la mayoría de los supuestos epistemológicos y metafísicos de los que partió Kant para crear su teoría moral. No obstante, el formalismo kantiano así como el individualismo del que parte la moral kantiana, junto con su idea de autonomía, resultan los conceptos adecuados para que Rawls pueda articular una teoría moral individual con las exigencias de libertad e igualdad de las sociedades democráticas modernas. Ciertamente, *prima facie*, esto ya nos puede causar suspicacia, dado que la definición de *autonomía completa* antes referida no parece coincidir plenamente con lo que piensa Kant que es un ser autónomo, sino que la definición de Rawls parece ser más amplia, y también nos podemos preguntar, ¿qué tantos elementos kantianos puede tomar la justicia como imparcialidad

⁹ Rawls, 1999: 11.

¹⁰ Respecto al nombre de la teoría de la justicia de Rawls, sigo la traducción de *fair* como *imparcialidad*, empero, tengo presente que también ha sido traducida como “justicia como equidad”.

sin distorsionar la teoría moral kantiana? El análisis y la crítica sobre este tema los llevaré a cabo en los siguientes capítulos. No obstante, es importante adelantar algunos rasgos de dos de los elementos de la definición de una persona moral: las personas son libres e iguales.

La libertad y la igualdad *como elementos constitutivos de la definición de una persona moral* no se refieren a un aspecto técnico del argumento contractual, esto es, a diferencia de la igualdad que mencioné anteriormente creada por el velo de la ignorancia (una igualdad técnica creada por el recurso del ocultamiento de información), la igualdad y la libertad de los individuos es un aspecto moral constitutivo de los individuos. Si recordamos el argumento de Locke, las personas en el estado de naturaleza también habían nacido en un estado de perfecta igualdad¹¹, es decir, nadie tendría por qué tener mayor autoridad que otra persona, no hay una fuente —ni legal, ni divina— para que una persona en aquel estado pueda dominar sobre las otras. Asimismo, las personas son libres en tanto que no están coaccionadas por un poder superior, ni se hallan sometidas a la voluntad de una persona; cuando las personas vivan en sociedad, sólo estarán obligadas a seguir los mandatos del poder legislativo que ellas mismas eligieron, por tanto, en toda actividad en la que no haya una prohibición legal, el individuo es libre de actuar. Esta igualdad y libertad es moral y su fundamento se encuentra en una ley racional que rige el estado de naturaleza¹². No obstante, algo distinto ocurre con la propiedad, ya que esta no tiene por qué ser igual entre los individuos; Locke introduce una teoría acerca de cómo explicar la acumulación originaria a través de una teoría de la propiedad y de una teoría *ad hoc* del dinero, la cual, en resumen, nos dice que las diferencias entre ricos y pobres en la sociedad fue el resultado de un fenómeno azaroso, ya que a algunas personas se les ocurrió cambiar los objetos que eran producto de tu trabajo por objetos imperecederos como metales y piedras preciosas las cuales, en sociedad, serían usadas como dinero.

¹¹ “Es también [el estado de naturaleza] un estado de igualdad, en el que todo poder y jurisdicción son recíprocos, y donde nadie disfruta en mayor medida que los demás. Nada hay más evidente que el que criaturas de la misma especie y rango, nacidas todas ellas para disfrutar en conjunto las mismas ventajas naturales y para hacer uso de las mismas facultades, hayan de ser también iguales entre sí, sin subordinación o sujeción de unas a otras [...]” (Locke, 2006: [4] 10)

¹² *Cfr.* Locke, 2006: 12.

En la justicia como imparcialidad, al igual que en la teoría contractual de Locke, la igualdad y libertad entre los individuos deberá ser preservada hasta que termine el experimento mental. Sin embargo, a diferencia de Locke, la igualdad y libertad moral de los individuos no es suficiente, dado que es necesario condiciones materiales que logren permitir que la igualdad y libertad formal se materialicen. La propiedad y los puestos de trabajo también tienen que ser igualados de alguna forma para que los individuos puedan realmente realizar su idea de bien en sus vidas.

Para Kant el contrato social se diferencia de cualquier otra forma de contrato por ser un fin en sí mismo, es decir, el contrato no se crea para convenir, como en un acuerdo comercial, sobre un objeto en particular, sino que su fin es conceder a las personas un derecho el cual asegure a cada uno lo que es suyo y lo proteja de la posible usurpación de algún otro. En otras palabras, el fin del contrato social es la preservación de la libertad¹³. Para Kant la libertad se debe preservar a través del derecho, y el derecho, a su vez, es el que limita la libertad de los individuos con sus semejantes (libertad negativa) a través de la coacción. No obstante, el fundamento del derecho debe residir en una ley moral universal. En lo primero, la justicia como imparcialidad coincide plenamente con Kant, ya que las libertades de los individuos también deben ser preservadas por el derecho; decir que las grandes instituciones de una sociedad deben guiarse por principios de justicia, es decir, que la sociedad debe ser regida por derechos justos. En lo segundo, la teoría de Rawls se aleja, ya que la justicia como imparcialidad no parte de una teoría ética, aunque tenga consecuencias morales, es decir, a diferencia de Kant, no existe una ética general rawlsiana que sustente a los principios de justicia, sino, precisamente, porque considera que necesita ciertos principios éticos es que recurre a un constructivismo kantiano.

En la teoría contractual de Kant, el Estado civil se funda en tres principios *a priori*, esto es, en tres principios bajo los cuales seres racionales pueden constituir un Estado: la *libertad* de cada individuo en sociedad en cuanto ser humano; la *igualdad* del individuo con cualquier otro ciudadano; la *independencia* de cada individuo como ciudadano frente a la comunidad. La libertad corresponde a la capacidad de cada individuo de buscar su fin natural en la vida (su felicidad) de la mejor manera que le plazca siempre y cuando no

¹³ Cfr. Kant, TP, Ak. VIII: 289.

perjudique a los demás. Este último punto será crucial para la crítica que Rawls hará al utilitarismo y para entender el concepto completo de persona moral, ya que esta idea se ajusta perfectamente a la defensa liberal de la autodeterminación de los individuos en las sociedades democráticas frente a ideas de bien colectivo o comunitarias. La igualdad se refiere a que todo ciudadano puede ser coaccionado (a excepción del jefe de Estado) si comete un crimen, es decir, todos son iguales ante la ley. Es importante resaltar esto, la igualdad es sólo ante la ley; las desigualdades materiales y de rango son moralmente aceptables para Kant¹⁴. El segundo principio de la justicia —quizá lo más revolucionario de la teoría rawlsiana— impactará en la necesidad de contrarrestar las fuertes desigualdades materiales y de rango en una sociedad. Asimismo, Rawls estará en completo acuerdo con Kant en que los ciudadanos son independientes en tanto que son capaces de dictar leyes, es decir, son también legisladores. Las personas en una sociedad son fuente de derecho, ya que son ellas mismas quienes deciden bajo qué leyes vivir: ninguna voluntad particular puede imponer una ley sobre el pueblo. La igualdad de las personas como fuente de derecho también es parte de la definición rawlsiana de persona moral.

Resumiendo lo dicho hasta el momento, las personas en la posición original son iguales por la condición de incertidumbre en la que se encuentran (velo de la ignorancia) y porque son personas morales de tipo kantiano, lo cual consiste en que poseen una autonomía completa (buscan una idea de bien en sus vidas y desean ejercer una idea de justicia), son libres (libertad negativa) y son iguales (son fuente de derecho). Al pensar a las personas participantes del contrato como personas morales, Rawls no sólo crea una teoría de amplio alcance¹⁵ gracias el uso del método contractual, sino que también parte de una idea mínima de bien moral que considera que puede ser aceptada por todos los miembros de una sociedad democrático liberal, es decir, podemos acordar que lo bueno

¹⁴ “Esta igualdad general de los hombres dentro en un Estado, en cuanto súbditos del mismo, resulta, sin embargo, perfectamente compatible con la máxima desigualdad, cuantitativa o de grado, en sus posesiones, ya se trate de una superioridad corporal o espiritual sobre otros, o de riquezas externas y de derechos en general (de los que puede haber muchos) con respecto a otros; de tal modo que el bienestar del uno depende sobremanera de la voluntad del otro (el del pobre de la del rico), o que el uno ha de obedecer (como el niño a los padres o la mujer al marido) y el otro mandarle, o que el uno sirve (como jornalero) mientras que otro paga, etc.” (Kant, TP, Ak. VIII: 291-292).

¹⁵ No de alcance universal de manera plena, ya que Rawls siempre tiene claro que su teoría está pensaba sólo para sociedades democrático liberales.

es que todos seamos libres, iguales, podamos ejercer nuestra idea de justicia y podamos buscar un proyector personal en la vida¹⁶ o, en otras palabras, es bueno que nos veamos como personas morales y a partir de ello convenir en principios de justicia que nos respetemos como lo que somos. El concepto de persona moral y las vicisitudes que este implica, será desarrollado con deteniendo en el segundo y tercer capítulos, respectivamente.

Además de este elemento moral, hay en *Una teoría de la justicia* dos características que les servirán a los participantes para poder tomar la decisión frente a la situación de incertidumbre planteada en la posición original: los individuos son racionales y desinteresados, es decir, son capaces de conseguir sus fines por los medios más efectivos (la racionalidad de la economía) y no les interesan los intereses ajenos (son indiferentes, aunque no egoístas). El carácter racional de las personas hará que en la “deliberación” sobre qué principios de justicia deberían elegirse, siempre busquen los principios que puedan contribuir a sus intereses, pero dada la restricción de información, lo que les queda a todos los participantes es intentar obtener mayores oportunidades y libertades para poder llevar a cabo sus ideas de bien en la vida (su idea realización personal).

Con esta nueva característica, lo que aquí está haciendo Rawls es preparar una situación en la que los individuos puedan hacer una elección racional. La elección racional es un método de la economía clásica, el cual parte del supuesto de un individuo con ciertas creencias, conjunto de deseos o preferencias, el cual tiene que elegir entre una serie de alternativas dadas, bajo una o varias restricciones también dadas. La elección de un individuo será racional cuando logre elegir entre un conjunto de opciones la que mejor satisfaga sus deseos a partir de las creencias que posee y evaluando las restricciones que se le presentan¹⁷. La teoría de la elección racional puede ser normativa o explicativa, pero para los fines del método económico siempre lo más importante es analizar los medios que ha elegido un individuo para alcanzar un fin específico, ya que el fin en la elección racional no es necesariamente real (el fin puede ser imaginario o representado). No

¹⁶ Ciertamente, existe una ambigüedad entre los usos de la palabra bien (*good*) en la justicia como imparcialidad, dado que a veces se usa para referirse a este bien moral mínimo en el cual todos podemos acordar y, en otras ocasiones, para referirse a uno de los “poderes morales” —como los llama Rawls— de las personas el cual les permite que busquen en su vida una idea de realización personal, una idea de bien propio.

¹⁷ *Cfr.* Di Castro, 2009: 46-47.

obstante, para que una elección pueda ser considerada racional no solamente debe demostrarse que ha sido elegida por ser la mejor opción, sino que se deben demostrar dos cosas más: uno, que el agente eligió intencionalmente —no fue fortuita su elección— lo que era mejor para sí; dos, debe haber una relación entre deseos, creencias y evidencias (Di Castro, 2009: 50).

La justicia como imparcialidad plantea una elección racional. Los individuos poseen una serie de creencias sobre sí mismos y sobre la sociedad en la que vivirán (creen que los azares de la naturaleza y las contingencias sociales los beneficiarán o perjudicarán por todas sus vidas, viven en una sociedad democrática, etc.). Los deseos que los motivan a elegir principios de justicia son poder realizar una idea de bien en sus vidas y ejercer una idea de justicia. El fin de la elección es, por supuesto, lograr una sociedad justa o bien ordenada. Lo peculiar de la posición original es el nivel de incertidumbre que existe, ya que ni siquiera es posible que los individuos puedan elegir haciendo un cálculo de probabilidades debida a la amplísima restricción de información que existe por el velo de la ignorancia. Si supiéramos cuántas personas hay en la sociedad en la que viviremos, el nivel socioeconómico, educativo o cultural podríamos asumir más o menos riesgos, pero dado que la información es mínima, tenemos que elegir lo seguro. La manera de elegir lo seguro es maximizar las utilidades mínimas¹⁸. Esto quiere decir que debemos evaluar las peores consecuencias de elegir ciertos principios de justicia suponiendo también que estamos en la situación menos aventajada de sociedad y elegir los principios de justicia que nos beneficiarían en una situación completamente desfavorable. Así, elegir racionalmente en la justicia como imparcialidad supone tener siempre presente la peor posibilidad¹⁹ y evaluar la peor posibilidad frente a las opciones de justicia que se presentan, de tal forma que no debemos buscar obtenerlo todo si es que resultamos bien posicionados en la sociedad, sino que debemos buscar contrarrestar los daños que nos puedan provocar las contingencias y el azar si estamos en el peor lugar.

Alguien podría oponerse a esta idea argumentando que una elección racional no necesariamente tendría que guiarse por la regla de la maximización de las utilidades

¹⁸ *Cfr.* Di Castro, 2009: 54

¹⁹ Por ejemplo, ser pobre, ser parte de una minoría y tener algún tipo de discapacidad.

mínimas, sino que alguien podría arriesgarse y elegir mayores beneficios en caso de que esté en una situación aventajada. Sin embargo, pensar así, es menospreciar la decisión que Rawls nos propone que pensemos, es decir, en la vida cotidiana podemos asumir riesgos (una apuesta, mudarse de ciudad, abandonar un empleo, etc.), pero lo que se nos presenta en la situación original es la elección de los principios de justicia que deberán regir nuestras instituciones y que nos ayudarán a ejercer una idea de justicia y poder alcanzar nuestra idea de bien en la vida, es decir, tenemos que elegir las instituciones que nos respeten como personas morales. Elegir de manera arriesgada en la posición original es poner en juego nuestro estatuto como personas morales, ya que bien podríamos ganar algo si estamos bien posicionados en la sociedad, pero también podríamos estarlo a cambio de perder libertades o de usar como medios a otras personas para beneficiarnos. Finalmente, una elección arriesgada en la posición original (con el nivel de restricción de información existente) muy difícilmente podría ser justificada como una buena alternativa, ya que para tomar riesgos los individuos tendrían que tener mayor información sobre la situación de la sociedad y sobre sus personalidades, para que así, por lo menos, pudieran calcular alguna posibilidad de éxito en nuestras decisiones.

Además, Rawls asume que, efectivamente, las personas no siempre eligen racionalmente —sólo suponemos que eligen siempre racionalmente en la posición original—, así que puede suceder que una vez que se haya “retirado” el velo de la ignorancia, las personas motivadas por valores religiosos o morales de diverso tipo elijan no siempre actuar de manera racional y promover fines propios; no obstante, aunque el comportamiento es posible —como se verá en el siguiente capítulo—, este no es el comportamiento esperado de los ciudadanos, aunque sí sea siempre permitido.

Llamo la atención del lector sobre un aspecto problemático que desde aquí se vislumbra en la argumentación de Rawls, esto es: está usando dos estrategias de argumentación contrapuestas, a saber, la elección racional y una argumentación moral de tipo kantiana. La caracterización que ha realizado Rawls de las personas en el contrato, contienen dos elementos que resultaran contrarios para su propósito, ya que, por una parte, los dos principios de justicia serán presentados como los dos principios que racionalmente elegiríamos en una situación de incertidumbre, es decir, las condiciones de la posición original nos obligarán a elegir racionalmente (¿qué nos conviene más elegir

según nuestros intereses y lo que sabemos?); por otra parte, las personas son caracterizadas como personas morales de tipo kantianas lo cual supondría, entre otras cosas, una elección autónoma de máximas universalizables las cuales suponemos que promoverán o darán por resultado la elección de principios de justicia moralmente aceptables. ¿Qué deberíamos elegir?, ¿qué principios son moralmente aceptables? O, expresado de otra forma, la posición original hace que la elección de los principios no pueda asegurar que estos sean legitimados como una elección racional y al mismo tiempo como imperativos categóricos, ya que, por una parte —hablando en términos kantianos—, la elección racional expresa un imperativo hipotético (si necesito contrarrestar los efectos de las contingencias y azares, necesito hacer X principios de justicia), mientras que una racionalidad autónoma expresaría un imperativo categórico (incondicionado). Considero que esta doble vía argumentativa se debe a la desconfianza que a Rawls siempre le causó la metafísica y la preocupación de que su teoría no pudiera ser aceptada en la discusión en el espacio público, es decir, si alguien no se ve convencido por una argumentación moral kantiana, siempre podrá elegir, porque se trata de una elección racional.

Es claro que ninguna persona en realidad puede ingresar a una sociedad de manera voluntaria, pero una sociedad que cumpla con los principios de justicia como imparcialidad se acercará al ideal de una sociedad bien ordenada, dado que se siguen los principios que una persona libre y en una posición originaria de imparcialidad habría elegido. Además, supone que los miembros de la sociedad habrán elegido de manera autónoma en tanto que han elegido actuar conforme a sus propios principios elegidos. No obstante, los individuos del contrato son caracterizados como racionales y mutuamente desinteresados. Son racionales en el sentido de la economía clásica, es decir, buscan los mejores fines a través de los mejores medios. Son desinteresados, porque no les interesan los fines de otras personas, pero tampoco son egoístas, es decir, no están dispuestos a beneficiarse a sí mismos a expensas de los demás.

A continuación, ofrezco al lector una tabla de elaboración propia con los contenidos de la posición original:

Información personal oculta por el velo de la ignorancia	Información social oculta por el velo de la ignorancia	Información disponible	Características como sujetos racionales (<i>rational choice</i>)	Características morales de tipo kantiano
Atributos físicos	Situación política específica	La sociedad es un sistema de cooperación del cual todos pueden resultar beneficiados	Son racionales (buscan sus fines a través de los mejores medios)	Son personas morales: son capaces de desarrollar una autonomía completa, son libres e iguales
Familia a la que pertenecen	Situación económica específica		Son razonables (son libre de buscar una idea de bien en la vida y desean ejercer su sentido de justicia)	Son razonables
Generación a la que pertenecen	Nivel de cultura desarrollado (calidad de vida)	Las contingencias sociales y los azares naturales determinarán las expectativas de vida todos los individuos		
Idea de bien en la vida		Todos poseen una idea de bien (un fin) que perseguir en la vida		
Perfil psicológico				
Posición económica				
Posición social				
Religión				
Sexo		Viven en una sociedad democrática-liberal		
		Las personas están dispuestas a actuar conforme a principios de justicia (poseen un sentido de justicia), y saben que los hechos económicos y la psicología de las personas son factores a considerar para la		

elección de
principios.

Saben que los
principios de
justicia que
elijan tendrán
consecuencias
en las
generaciones
futuras.

1.2 La elección de los principios

En la posición original se propondrán dos principios básicos a los participantes, aunque aparentemente contrapuestos: el primero, una igualdad en la repartición de derechos y deberes básicos; el segundo, la aceptación de desigualdades económicas y sociales si y sólo si producen beneficios compensatorios para todos los miembros de la sociedad: en especial para los menos aventajados. Ambos principios se articulan sobre la base de que la sociedad es un sistema de cooperación social y sólo por medio de la cooperación se puede lograr el bienestar, por ende, todos están obligados a cooperar para obtener el bienestar general. Esto también tendrá consecuencias para la interpretación kantiana de la justicia como imparcialidad, ya que al no considerar elementos empíricos, se excluirá cualquier clase de argumento ético que trate de favorecer una idea de bien que tenga como fundamento hechos o motivaciones externas, dado que al desconocer, tras el velo de la ignorancia, qué es lo que nos hace felices, no tendría sentido apoyar los principios de la justicia apoyados en argumentos éticos de esa clase.

Una vez situados en una posición de igualdad, a través de la restricción de información, Rawls supone que se le presentarán a los participantes distintos principios de justicia entre los que tendrán que elegir. La elección de los principios implica una elección racional, ya que los participantes elegirán a partir de la información más detallada de la situación: relaciones mutuas, alternativas a escoger, procedimiento de

decisión, etc. En el caso de la justicia como imparcialidad, Rawls competirá, principalmente, contra dos teorías rivales, a saber, el utilitarismo y el intuicionismo. Para los propósitos del presente escrito, sólo me detendré en ellas más adelante para explicar por qué desde un punto de vista moral son opciones inaceptables.

Para llegar a la elección de los dos principios se describirá una situación débil y compartida y se verá si es posible establecer principios que coincidan con los que intuitivamente entendemos por los de justicia. Para ello se debe considerar dos elementos en la formulación de la posición original:

- 1) Es razonable y aceptable que nadie esté colocado en una posición inicial de ventaja o desventaja causada por las circunstancias sociales al momento de elegir los principios.
- 2) Las inclinaciones, aspiraciones particulares e ideas de bien no pueden no pueden afectar los principios adoptados²⁰.

Rawls supone que durante el proceso de deliberación de los principios surgirán discrepancias y para superarlas se modificarán los principios y la caracterización de la situación inicial cuantas veces sea necesario. Así, al final, se logrará un equilibrio reflexivo, ya que nuestros juicios acerca de lo que es la justicia se ajustarán, en la medida de lo posible, a nuestros principios morales y reconoceremos que los principios aceptados son justos y moralmente aceptables a la vez. Dicho proceso, tal como fue descrito, no se llevará a cabo, sino que se dará como terminado en la explicación.

El equilibrio reflexivo es definido por Rawls como el resultado final de las diversas modificaciones de la situación original en las que, tras agregar o retirar información pertinente, los principios de justicia aceptados coincidirán con nuestros juicios intuitivos acerca de lo que deber ser la justicia y estaremos plenamente consciente de por qué los elegimos, ya que los reconoceremos como necesarios para poder lidiar con el problema que presenta la posición original (Rawls, 1999: 19). La idea de equilibrio reflexivo, cabe

²⁰ Los principios de justicia no pueden ser favorecidos desde una idea de bien propuesta por alguno de los participantes, ya que las personas se encuentran en una situación tal que es imposible que argumenten a favor de los principios desde una teoría ética, dado que ellos mismos desconocen que son defensores de esa teoría y con pocas las teorías que podrían funcionar con tan severas restricciones de información. No obstante, esto no quiere decir que no exista una interpretación ética de los principios de la justicia.

señalarlo, es la manera en que Rawls trata de que su teoría pueda vincularse de una manera más sencilla con la ciudadanía, ya que aquí lo intuitivo no tiene un sentido filosófico, sino más psicológico, es decir, el argumento tratará de integrar principios implícitos en la cultura política compartida (lo que nos es intuitivo) con una justificación moral que será construida a través de un argumento contractual.

1.3 Dos principios de justicia

Como se dijo, los principios de la justicia tienen el objetivo de ser aplicados en las mayores instituciones de una sociedad y que estos ayuden a distribuir derechos y obligaciones, cargas y beneficios. Una institución es definida por Rawls como un sistema público de reglas (Rawls, 1999: 47). Dichas instituciones o sistema público de reglas serán las encargadas de la distribución de todo bien social (derechos, puestos, obligaciones, libertades, riqueza, etc.) y también son las encargadas de establecer sanciones cuando sean rotas las reglas. Estas reglas serán las que rijan la vida de las personas desde que nacen hasta que mueran. Para el caso del argumento contractual, Rawls supone que los ciudadanos saben que la estructura básica de la sociedad es un sistema público de normas (o instituciones) y cada uno sabe, en primer lugar, lo que las normas exigen de él, y, en segundo lugar, que el resto de los ciudadanos también reconocen las mismas normas y saben lo que ellas les exigen (desean ejercer su idea de justicia). Por supuesto, esta condición no siempre se cumple en la realidad, pero ayuda a comprender por qué podríamos aceptar los resultados del contrato, a saber, porque suponemos que todos podemos elegir, reconocer y actuar conforme a reglas públicas. No sólo por ello la justicia como imparcialidad es una teoría normativa, sino que lo es también porque supone que la administración que realizan las instituciones se realizarán de manera congruente, eficiente y con igualdad a partir de los principios elegidos. Esto es a lo que Rawls llama justicia formal.

Rawls espera, además, que las instituciones sean capaces de articular todas las posibles búsquedas de una idea de bien de las personas y, al mismo tiempo, que esa búsqueda egoísta (aunque no indiferente frente a las necesidades de los otros) ayude a generar un bienestar mayor en la sociedad. Rawls define a la sociedad como una empresa cooperativa de la cual todos nos beneficiamos y en la cual, no obstante, también estamos

en conflicto (Rawls, 1999: 109). Es un sistema de cooperación sencillamente, porque cualquier individuo puede vivir mejor viviendo en sociedad que viviendo solo al beneficiarse de la riqueza social, cultural y económica generada por la sociedad en la que le tocó vivir y por las generaciones pasadas; por otra parte, se vive en conflicto permanente con los demás, ya que las personas exigen de las instituciones reglas que ayuden a llevar a cabo ideas de bien distintas e incluso contrarias a las nuestras (nadie está dispuesto a ceder terreno en lo que respecta a la búsqueda de la idea de bien en sus vidas). Los principios de la justicia tienen que lidiar con estos dos aspectos: por una parte, deben ayudar a crear un equilibrio entre la cantidad y calidad de beneficios que un individuo puede obtener en la sociedad, y, por otra parte, debe crear las condiciones necesarias para que todas las personas puedan buscar libremente sus fines en la vida ayudados por las instituciones y, al mismo tiempo, sin que un fin se oponga a otro de manera contundente²¹. Esto es posible, porque incluso si una regla o un conjunto de reglas en una institución pueden favorecer a pequeño grupo de personas, si la sociedad es justa en general, podrá compensar la injusticia. *V. g* Una sociedad puede favorecer la libertad de mercado aunque ella provoque que un grupo reducido de personas con ingresos muy altos, pero sólo si se les obliga a pagar más impuestos.

Una vez dicho lo anterior, tenemos que los individuos bajo el velo de la ignorancia elegirán dos principios de la justicia:

Primero: Cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas que sea compatible con un esquema semejante de libertades para todos.

Segundo: Las desigualdades económicas y sociales han de ser estructuradas de manera que sean para: a) mayor beneficio de los menos aventajados, de acuerdo con un principio de ahorro justo, y b) unidos a los cargos y las funciones asequibles a todos, en condiciones de justa igualdad de oportunidades. (Rawls, 2009: 280)

Cabe señalar que ésta es la versión final que da de los dos principios de la justicia en *Una teoría de la justicia*, empero no será la versión definitiva de la formulación de los

²¹ El conflicto en la sociedad jamás desaparecerá, las ideas de bien siempre estarán en constante lucha y algunas prevalecerán sobre otras.

principios, ya que en textos posteriores Rawls modificará la manera en que los enuncia, no obstante, a pesar de las modificaciones, los principios seguirán siendo fundamentalmente los mismos: el primero, principio de libertad o igual libertad y, el segundo, principio de diferencia.

Lo primero que podría llamar la atención de dos principios es que pudieran parecer contrapuestos, ya que el primero es un principio de libertad para las personas, mientras que el segundo permite una forma de desigualdad. Sin embargo, los principios no son contrapuestos, ni mucho menos contradictorios, ni de aplicación independiente, sino que el primero busca la igualdad de derechos y el segundo busca un beneficio en las desigualdades materiales manteniendo, al mismo tiempo, una igualdad de oportunidades con la posibilidad de alcanzar los mismos puestos en una sociedad.

El primer principio es el resultado de la elección racional bajo las condiciones de incertidumbre antes descritas en la posición original, ya que no tendría sentido aceptar más o menos libertades para un grupo social si no sabemos si perteneceremos a él o no, por tanto, la decisión racional que nos ayudará para poder realizar nuestras ideas de bien en la vida debe consistir en elegir para todas las personas más de aquello que posibilite la realización de nuestros fines en la vida, esto es, el esquema más extenso de libertades para todos. El contenido del esquema más extenso de libertades al que se refiere el primer principio, son las libertades individuales y las libertades políticas:

Now it is essential to observe that the basic liberties are given by a list of such liberties. Important among these are political liberty (the right to vote and to hold public office) and freedom of speech and assembly; liberty of conscience and freedom of thought; freedom of the person, which includes freedom from psychological oppression and physical assault and dismemberment (integrity of the person); the right to hold personal property and freedom from arbitrary arrest and seizure as defined by the concept of the rule of law. These liberties are to be equal by the first principle. (Rawls, 1999: 53)

Asimismo, deseo resaltar dos cosas sobre el principio de libertad: la primera, es que expresa las libertades individuales por las cuales el liberalismo siempre ha pugnado; la segunda, al defender las libertades individuales, también se defiende la idea de libertad negativa la cual, considero, concuerda con la idea de derecho en Kant: “El *derecho* es la limitación de la libertad de cada uno a la condición de su concordancia con la libertad de

todos, en tanto que esta concordancia sea posible según una ley universal [...]” (TP, VIII: 289-290).

No obstante, el primer principio no es suficiente para resolver el problema planteado en la posición original, ya que no dice nada acerca de qué hacer para mitigar las desigualdades iniciales. Las libertades políticas e individuales no sólo preservan la libertad de los individuos en un sentido kantiano, sino que, de la misma manera, las hace iguales ante la ley, pero no hace nada para mejorar la condición de las personas que han nacido peor posicionadas, es decir, no impacta en las desigualdades materiales o de rango en una sociedad. La solución al problema planteado, y quizá lo más atractivo de la justicia como imparcialidad, se encuentra en el segundo principio.

El segundo principio, contra lo que intuitivamente podríamos pensar, no aboga por una distribución igualitaria del ingreso, empero, está a favor de que esas desigualdades sean permitidas, si y sólo si, resultan en el beneficio de los menos aventajados. Los menos aventajados, como es de imaginarse, son todas aquellas personas que han resultado menos favorecidas por el azar de las determinaciones, por la “lotería” natural y social. Rawls considera que, en general, los menos aventajados son quienes hayan sido afectados negativamente por alguna de las tres grandes grupos de contingencias, a saber: la primera, cuya familia y clase social sea desventajoso en comparación de otros; la segunda, quienes sus dotes naturales les impiden vivir bien; la tercera, el que la fortuna en sus vidas le sea adversa²². En este sentido, Rawls supera a Kant, ya que al asegurar las libertades y el hacer a las personas iguales ante la ley no es suficiente para poder crear las condiciones necesarias para que las personas puedan buscar su idea de bien en la vida (su felicidad), sino que es necesario compensar las inevitables cargas negativas con las que cada individuo ha nacido y que se opondrán o acotarán sus expectativas de realización individual.

La segunda parte del segundo principio, la que enuncia que todos los puestos de autoridad y poder tienen que ser asequibles para todos, es de especial importancia, me parece, para el tema del kantismo en Rawls, ya que cabría preguntarse, ¿cuál es la relevancia de que todos podamos aspirar a los mismos puestos de trabajo o mando si se

²² Cfr. Rawls, 1999: 83.

ha podido lograr una mejor distribución de la riqueza? La primera parte del principio de la diferencia está pensado para lidiar con aspectos materiales, pero la segunda parte —la cual busca permitir el alcance de cargos y funciones asequibles a todos en condiciones de justa igualdad de oportunidades—, además, lidia con un aspecto moral, puesto que las personas deben poder alcanzar los fines que ellas se propongan en la vida; no se les puede discriminar o retirar oportunidades por las contingencias sociales o azares de la naturaleza. La razón de ello es completamente kantiana: las personas merecen aspirar a puestos de mando y a promover sus fines en la vida, porque son personas con dignidad, esto es, deben ser tratadas como fines en sí mismos y no solamente como medios. No sólo los bienes materiales han de ser distribuidos, sino todos los valores sociales también²³.

Rawls comenta al respecto que en su modelo contractual se representa el deseo de los seres humanos de no ser tratados solamente como medios, sino también como fines en tanto que todos los participantes están colocados en una situación de igualdad y serán tratados conforme a los principios que ellos elijan: “For in this situation men have equal representation as moral persons who regard themselves as ends and the principles they accept will be rationally designed to protect the claims of the person” (Rawls, 1999: 157). De esto podemos asumir que los dos principios de justicia de alguna manera expresan el imperativo categórico, en especial, su segunda formulación: “[...] el hombre, y en general todo ser racional, *existe* como fin en sí mismo, *no meramente como medio* para el uso a discreción de aquella voluntad, sino que tiene que ser considerado en todas sus acciones, tanto en las dirigidas a sí mismo como también en las dirigidas a otros seres racionales, siempre *a la vez como fin*” (Kant, FMC, Ak.: 428). Sin embargo, ello dependerá de si realmente las personas morales que él describe pueden elegir de manera autónoma. Este asunto será desarrollado en los capítulos subsiguientes.

Los principios de la justicia están enunciados de esa manera, porque poseen un orden que debe ser respetado, un orden serial o lexicográfico, es decir: las libertades nunca pueden ser negociadas ni compensadas por ningún principio distributivo o, en otras palabras, el primer principio siempre tiene prioridad sobre el segundo. El orden

²³ “All social values —liberty and opportunity, income and wealth, and the social bases of self-respect— are to be distributed equally unless an unequal distribution of any, or all, of these values is to everyone’s advantage” (Rawls, 1999: 54).

lexicográfico no es un orden temporal, sino jerárquico, es decir, en una sociedad se espera que los dos principios regulen a las principales instituciones al mismo tiempo, pero el orden lexicográfico indica que ni siquiera una mayor eficiencia en el segundo principio podría suspender o hacer que se negocien las libertades básicas. Por ejemplo, no porque un modelo económico genere mayor riqueza para las personas se puede suspender la libertad de expresión o asociación. Sólo el choque entre libertades básicas podrá limitar unas u otras. El orden lexicográfico evita que derechos políticos, por ejemplo, puedan ser perdidos o suspendidos a cambio de una mejor distribución económica.

Dado que el segundo principio es, quizá, lo más original y relevante de la justicia como imparcialidad, es más importante aclarar qué implicaciones tiene. Los bienes primarios que distribuye el segundo principio son bienes sociales que se supondrá que toda persona racional desea de manera independiente de cuáles sean sus fines en la vida. Los *bienes primarios* que serán distribuidos son derechos, libertades, oportunidades, poder, ingreso, riqueza y valor de sí mismo (*the sense of own worth*). Estos bienes primarios, agregará Rawls, son los que una persona racional siempre querrá en mayor cantidad, porque gracias a ellos los individuos podrán llevar a cabo sus fines en la vida o su idea de bien²⁴. En otras palabras, sin importar cuál sea nuestro fin en la vida, estos son los bienes que todo ciudadano en una sociedad democrático liberal necesitara para poder promover su idea de bien en la vida. La idea de bien de una persona es la posibilidad de realizar un plan de vida racional en circunstancias razonables y favorables (Rawls, 1999: 79). Si una persona, piensa Rawls, logra concretar su idea de bien en la vida, podrá sentirse satisfecho en tanto que ha logrado realizar un deseo racional²⁵. Todas las ideas de bien en la vida de los participantes son distintas y necesitaran para realizarse que los azares naturales y las contingencias sociales los favorezcan en cierta medida; de hecho, podemos suponer que los planes de los individuos tendrán que ser modificados constantemente a lo largo de sus vidas al mismo tiempo que sus expectativas de vida los favorecen más o menos de lo que ellos esperaban. Lo único con lo que pueden contar es que al vivir en sociedad de algún modo se pueden beneficiar de la cooperación social, sin embargo, ello

²⁴ Cfr. Rawls, 1999: 79.

²⁵ Aquí Rawls no se refiere, necesariamente, a una idea eudemonísta, sino sólo a que una persona podrá estar satisfecha en la vida si ha alcanzado los propósitos que alguna vez se trazó, v. g. terminar una carrera, tener una familia, poseer un negocio, comprar una casa, ganar una competencia, etc.

dependerá del buen funcionamiento de las instituciones que existan (que cumplan con los principios de la justicia). También es importante señalar que la distribución de bienes tratará de compensar otro tipo de bienes arbitrarios, a saber, los bienes naturales como salud, autoestima, inteligencia, imaginación, etc.

Sin embargo, no deja de llamar la atención que el bien más abstracto a distribuir, a saber, las bases del autorespeto (*self-respect*) tenga como justificación un cálculo racional en vez de un argumento moral de tipo kantiano. El autorespeto se refiere a las condiciones las cuales hacen posible que las personas generen en ellas el sentimiento de que son valiosas en sí y que vale la pena perseguir su idea de bien en la vida, porque les dará autosatisfacción²⁶. Dejando de lado el problema de cómo es posible repartir algo así, Rawls considera que éste es un bien deseable racionalmente en tanto que contribuye a que las personas puedan buscar una idea de bien en sus vidas, es decir, lo toma como un bien que elegirán las personas en una situación de incertidumbre (una elección racional), pero no espera que las personas puedan respetar a las demás motivadas por la propiedad ética de esta idea²⁷. Rawls bien pudo articular la aceptación de dicho bien al explicar que es un bien necesario de manera moral en tanto que las personas son pensadas como fines en sí mismos: todos los individuos perseguirán una idea de bien (un proyecto personal) en sus vidas y dado que todos debemos tratarnos como fines en sí mismos y no sólo como medios, es necesario asegurar las condiciones que nos permitan la generación de un sentimiento de respeto propio —el cual también fomentará el respeto a los demás— no porque sintamos empatía por uno o algunos proyectos de vida de las demás personas, sino sólo porque somos seres racionales que merecemos ser tratados con respeto.

Asimismo, interesa saber qué quiere decir Rawls con que las desigualdades en la repartición de bienes podrán ser aceptables siempre y cuando resulten *ventajosas para todos*. Dado que éste punto podría ser causa de diversas objeciones, Rawls propone algunas posibles interpretaciones del principio de la diferencia con el fin de evitar confusiones respecto a su objetivo de ser aplicado en una teoría democrática.

En la primera interpretación que propone Rawls para entender el principio de diferencia es formulado acorde al sistema de libertad natural²⁸. Según ésta interpretación,

²⁶ Cfr. Rawls, 1999: 155.

²⁷ “I do not say that the parties are moved by the ethical propriety of this idea” (Rawls, 1999: 156).

²⁸ Cfr. Rawls, 1999: 57-58.

se considerará como justa a una sociedad si los empleos son asequibles a todos a quienes tengan la capacidad y el deseo de obtenerlos. Rawls agrega que en ésta interpretación se encuentra presente el principio de eficiencia²⁹, el cual supone que es permitida cualquier redistribución de bienes siempre y cuando sea posible mejorar la posición de la mayoría (al menos una persona), sin perjudicar a una minoría (al menos una). Dado que el orden lexicográfico indica que las libertades siempre estarán protegidas y éstas sólo pueden aumentar (nuevas libertades), pero no negociarse (no buscar que unas aumenten a cambio de disminuir a otras), lo que sí se puede alterar es la distribución de ingresos y riqueza. Entonces, la estructura básica —dice Rawls— será eficaz cuando no haya manera de cambiar la distribución para aumentar las expectativas, sin que se reduzcan las de otras personas (1999: 61). Ahora bien, el problema es que no toda redistribución de bienes resulta justa, aunque sea eficiente, por ejemplo, en una sociedad podría mejorar la distribución del ingreso de los hombres sin que mejore en absoluto la de las mujeres. Así, hipotéticamente, es posible en cualquier sociedad dividida por clases, lograr una distribución más eficiente, ya que basta con mejorar la situación de algunos y dejar intacta la de otros. Es por ello que el principio de eficacia no puede servir como un principio de la justicia.

En la interpretación del principio de diferencia como sistema de libertad natural se parte de una base legal común: todos los puestos serán asequibles a todas las personas. Sin embargo, hay un problema inicial que las instituciones, si sólo se preocuparan por resolver el problema de las oportunidades, no podrían solventar, a saber: existe en la sociedad, desde que nacemos, un capital económico y social acumulado debido a los talentos desarrollados de las personas que nacieron antes que nosotros; además, todos nacemos con talentos innatos y en circunstancias sociales contingentes que nos favorecerán o desfavorecerán todas nuestras vidas. El sistema de libertad natural no hace nada en contra de dichas contingencias sociales, ni azares naturales que en sí mismos no tienen ningún valor moral, ya que sólo aseguraría formalmente que las personas pudieran

²⁹ El principio de eficiencia es un principio de economía creado por Vilfredo Pareto el cual afirma que una configuración es eficiente cuando es posible cambiarla y hacer que beneficie a algunas personas (al menos a una) y, al mismo tiempo, no dañe a otras (ni a una). La ineficiencia es definida no por oposición, sino por falta de aplicación, de tal modo que la ineficiencia es la existencia de una mejor configuración que beneficie a algunas personas (al menos a una) y, al mismo tiempo, no dañe a otras (ni a una), pero que por alguna razón no es aplicada a un sistema.

aspirar a los puestos, pero haría muy poco materialmente para mitigar las desventajas provenientes de la “lotería natural”.

En la interpretación liberal del segundo principio, justamente, lo que trata de asegurar es que los puestos sean efectivamente asequibles a todos al buscar las condiciones materiales para que todas las personas puedan aspirar a ellos. Para ello es necesario que el libre mercado se ajuste a las necesidades políticas y sociales que aseguren que una distribución de la riqueza que evite monopolios y ayude a que las personas menos favorecidas logren un mejor ingreso. Asimismo, las instituciones educativas, sin importar que sean públicas o privadas, tendrán que ayudar a favorecer la movilidad social al brindarles las mismas oportunidades a cualquier individuo, y lo mismo sucedería en las instituciones de salud, las cuales tendrían que priorizar de alguna manera en los tratamientos de los casos de personas con enfermedades hereditarias, congénitas o con alguna discapacidad. El problema con la interpretación liberal es que no hace nada contra las contingencias naturales, sino que aún permite que las personas obtengan mayores ingresos a partir de la posición en la que nacen: “Furthermore, the principle of fair opportunity can be only imperfectly carried out, at least as long as some form of the family exists” (Rawls, 1999: 64).

Finalmente, la interpretación aristocrática es la que hace menos al respecto, ya que más allá de lo formal, no hace nada para mitigar los efectos del azar natural en términos materiales. Según éste modelo, se esperaría que los aventajados por las contingencias sociales, pusieran al servicio de la sociedad sus talentos para lograr mitigar las desventajas de los otros. Así, se podría justificar que es justo que un grupo de personas ganen más, porque al hacerlo ayudan a los menos favorecidos. Sin embargo, un sistema feudal, por ejemplo, podría ser potencialmente justo, ya que si se favorece a los señores feudales también se asegurará la ganancia de los siervos. Además, la interpretación aristocrática supone una extraordinaria bondad en las personas mejor posicionadas, la cual carece de fundamento alguno.

En la interpretación democrática del segundo principio se suprime la indeterminación del principio de eficiencia (aunque no al principio mismo), al combinar el principio de igualdad de oportunidades con el principio de diferencia. El problema principal que se debe evitar es que los mejor situados obtengan los mayores beneficios

sociales sin que esto reditúe en un beneficio para los menos afortunados. En la interpretación democrática una distribución será mejor que otra si se logra que las ventajas obtenidas por una persona mejore la situación, por lo menos, de otra que se encuentre en una situación menos favorecida. En éste esquema será muy difícil que las desigualdades sociales crezcan exponencialmente, ya que mientras más favorecido se encuentre un grupo de personas, mayor será la proporción que se espera que puedan cooperar para beneficiar a los menos aventajados. De ésta manera, una persona que ha nacido en una clase privilegiada, *v. g.* el dueño de una empresa internacional, se le permitirá que siga obteniendo sus ganancias siempre y cuando eso reditúe en el mejoramiento de las condiciones de los menos favorecidos. En la interpretación democrática, siguiendo con el ejemplo, el principio de eficiencia sigue activo, ya que será permisible esa desigualdad, porque bajo otro esquema menos favorecedor para el empresario, también las expectativas de mejoría de los menos aventajados disminuirían. Sumando a ello, la segunda parte del principio supone que nada interferirá con que las personas menos favorecidas encontrarán impedimentos para poder aspirar a cargos de mando, sino todo lo contrario: las personas mejor posicionadas, ayudarán —aunque sea de manera indirecta— a que las personas menos aventajadas puedan aspirar a los cargos. Así, la desigualdad inicial determinada por las contingencias sociales y azares naturales (desigualdad moralmente arbitraria) de las personas, podrá ser justificada por los dos principios de la justicia.

El principio de eficiencia no posee un papel prioritario como en el caso de la interpretación de libertad natural o en la interpretación liberal, sino sólo secundario en la interpretación democrática, ya que el principio de eficiencia será compatible cuando los principios de justicia se encuentren funcionando correctamente (en una sociedad bien ordenada), es decir, cuando las expectativas de los menos favorecidos disminuyan es porque disminuyen la de los mejor posicionados³⁰. También el principio de eficiencia será compatible con los principios de la justicia cuando exista un efecto en cadena de beneficios en todos los estratos sociales, es decir, si no sólo los peores posicionados se benefician de

³⁰ Si el segundo principio es respetado, es muy poco probable que existan oligarcas, ya que la redistribución hará que sea imposible acumular cantidades obscenas de riqueza en pocas manos.

la desigualdad, sino también las clases intermedias³¹. No obstante, el principio de eficiencia no asegura en modo alguno la justicia, ya que no es admisible considerar una redistribución justa si dicha distribución resulta en la mejoría, aunque sea de una, de las personas más favorecidas por las contingencias sociales o azar natural. En la justicia como imparcialidad la justicia predomina siempre sobre la eficiencia³².

A la segunda parte del principio, la que afirma que los cargos deben ser asequibles a todos, Rawls la llamará *el principio liberal de la justa igualdad de oportunidades*. La segunda parte del segundo principio de la justicia no posee la compatibilidad que posee la primera parte con el principio de eficiencia, ya que se podría obtener un mayor aprovechamiento de los puestos, aunque estos estuvieran restringidos a cierta clase social. El principio liberal de la justa igualdad de oportunidades afirma que todo puesto de trabajo debe ser accesible a cualquier persona sin importar si es la peor posicionada³³. Es importante aclarar que ni siquiera si el principio de la diferencia beneficia de una persona menos aventajada al permitir que otra persona ocupe de manera permanente un puesto de mando o privilegiado podría ser justificable, ya que el principio liberal de la igualdad de oportunidades no busca atacar un problema de distribución material, sino moral. Las personas no sólo deben beneficiarse materialmente, sino personalmente al poder aspirar a puestos de trabajo en los que puedan experimentar una autorrealización personal.

De esta manera, el segundo principio contrarresta las desventajas iniciales de las personas menos favorecidas en la posición original. A pesar de que lograr una igualdad plena de ingresos no está entre los objetivos del segundo principio, sí lo está intentar lograr alcanzar una igualdad de oportunidades a través del beneficio que puedan obtener los menos favorecidos de las ganancias de quienes sí resultaron afectados positivamente por la “lotería natural”. La compensación que logra el principio de la diferencia no es total, ya que hay desigualdades que son muy difíciles de compensar, tales como las desigualdades naturales (discapacidades, problemas psíquicos editarios, enfermedades familiares, etc.). Es por ello importante tomar en serio la definición de Rawls de lo que es una sociedad (un sistema de cooperación), ya que las personas con mayores talentos

³¹ Rawls considera que no sería raro que esto sucediera constantemente en una sociedad justa, dado que las principales instituciones tienen el objetivo de promover intereses comunes en la sociedad.

³² Cfr. Rawls, 1980: 562.

³³ Cfr. Rawls, 1999: 73.

forman parte de un “acervo común” de talentos que debe servir para beneficiar a todos — especialmente los menos favorecidos— o, en otras palabras, las personas que han resultado más favorecidas sólo podrán obtener mayor provecho y ganancias si con ello ayudan a los demás.

1.4 Observaciones adicionales sobre el método contractual como método de justificación

En la presente sección, desarrollaré dos ventajas que le otorga usar el contrato como método para la justificación de los principios de justicia, a saber: uno, como método de cálculo de igualación de beneficios; dos, para evitar el recurso del utilitarismo del observador imparcial.

Al presentar la elección de los principios de la justicia como el resultado de un acuerdo contractual esto ayuda a Rawls a *calcular* los beneficios que puede tener para una sociedad aceptar los principios a través de pensarlos como si fueran los beneficios de un solo individuo, es decir, el velo de la ignorancia y las restricciones de información provoca que podamos calcular el resultado que beneficie a una persona, como el que beneficiará a todas, ya que todas las personas bajo el velo poseen las mismas características e intereses. La manera en que Rawls formula la posición original crea las condiciones propicias para que su teoría tenga un alcance universal, porque lo que nos convenga elegir a nosotros —si nos asumimos realmente como participantes del contrato— sabemos que servirá a cualquier otra persona en tanto que somos completamente iguales. Esta ventaja es el resultado de presentar la elección de los principios como el resultado de una elección racional paramétrica. Una elección de este tipo supone que el sujeto cree que los objetos y los otros sujetos están determinados por leyes causales, y que él, en cambio, es el único agente libre o que puede introducir una variable³⁴. Como se explicó ampliamente en la sección anterior, los participantes saben que las contingencias sociales y los azares naturales podrán afectar fuertemente sus expectativas de vida, es decir, saben que leyes causales de la naturaleza y las rígidas estructuras sociales podrán frenarlos en la realización de sus fines; no obstante, en la posición original, cuando hay que elegir los principios, los individuos suponen que pueden

³⁴ Cfr. Di Castro, 2009: 52.

elegir libremente y que su elección puede cambiar las circunstancias del resto de las personas y las circunstancias sociales. Los principios de la justicia distribuirán un conjunto de bienes base para que cualquier individuo pueda realizar su idea de bien en la vida, aunque no se sepa cuáles son sus fines hasta que termine el experimento. Tenemos, entonces, que cualquiera que se asuma como parte del experimento sabe que si elige razonablemente podrá mejorar su situación y que su elección también beneficiará a la situación de los demás. Esto, sin embargo, tendrá un problema respecto a la interpretación kantiana el cual sólo señalo por el momento: si todas las personas son iguales (no tienen personalidad) y las condiciones de incertidumbre las han obligado a elegir racionalmente, ¿en realidad podemos decir que hay una elección autónoma de los principios de la justicia?

Otra ventaja del método es que éste ayuda a contrarrestar la idea del observador imparcial. Las críticas que hace Rawls al utilitarismo en *Una teoría de la justicia* son principalmente dos: la primera, el utilitarismo comete una falacia de composición al utilizar en su metáfora del observador imparcial; la segunda, el utilitarismo supone una idea de perfeccionismo moral. Ambas críticas suponen un menosprecio por la pluralidad de ideas de bien en una sociedad, esto es, el no reconocimiento de las individualidades en una sociedad. En ésta sección desarrollaré sólo la primera crítica y la contrastaré con las ventajas que supone adoptar el método contractual como vía de justificación de los principios. La segunda crítica, la negación de la individualidad a través del favorecimiento de una idea de perfección moral, la desarrollaré más adelante, ya que considero que esa idea contiene elementos kantianos que deseo agrupar en el siguiente capítulo.

La principal teoría rival que Rawls combate con su teoría de la justicia es el utilitarismo. El utilitarismo y el intuicionismo son las dos teorías que en el siglo XX, en Estados Unidos, tratan de dar una respuesta normativa para las instituciones en un Estado de bienestar; no obstante, el utilitarismo debido al fuerte arraigo entre la filosofía anglosajona y al tratarse de otra teoría individualista completamente compatible con el liberalismo es la principal teoría rival para la justicia como imparcialidad. La idea básica del utilitarismo respecto a la justicia consiste en que la sociedad es justa y ordenada cuando las instituciones más importantes de la sociedad están ordenadas de tal forma que logran obtener un equilibrio en el que la mayoría de los individuos obtienen el mayor número de beneficios. Lo más beneficioso es que se logre la mayor cantidad posible de

felicidad de los ciudadanos. El utilitarismo en un hedonismo psicológico lo cual plantea una primera dificultad metodológica, ¿cómo crear una solución que sirva para toda la sociedad si el problema parece sólo poder ser decidido por un individuo egoísta? La idea de la justicia social utilitaria supone que los intereses ajenos pueden volverse propios³⁵. Esto supone una inducción, ya que el utilitarismo asume que lo que vale para uno o un grupo de individuos vale para toda la sociedad: así como yo deseo maximizar mi felicidad y evitar el dolor, también lo desea el resto de las personas. ¿Cuál es la justificación de una inducción de este tipo? Para Bentham que la sociedad es una entidad abstracta y lo que realmente existe son los individuos³⁶, por tanto, si sumamos los intereses de sus miembros, podremos saber qué es lo que necesita realmente la abstracción a la que llamamos “sociedad”. De la misma manera como un individuo puede crear un equilibrio en el que se pueden tolerar ciertas pérdidas con el fin de obtener mayores ganancias a la larga, también la sociedad es capaz de hacerlo. El utilitarismo es también por ello una teoría consecuencialista, esto es, la justicia es definida por las consecuencias que puede tener ciertas normas en la sociedad, sin atender a los problemas que pueda tener el ejercicio de las normas³⁷. Rawls define el principio de utilidad cuando: “a society is properly arranged when its institutions maximize the net balance of satisfaction” (Rawls, 1999: 21). El método para decidir cuándo una sociedad está bien ordenada es a través de la idea del espectador imparcial. El ejercicio del espectador imparcial consiste en reunir los deseos de todas las personas en un macrosujeto imaginario que represente a la sociedad, con el fin de poder decidir cuál de todos los deseos que se poseen será el que provocará la mayor cantidad de satisfacción. A partir de la intensidad de los deseos y al valor que le asigne a cada uno, el legislador ideal tratará cumplirlos ajustándolos, siempre, a las reglas del sistema social.

El principal problema es la inducción antes mencionada, ya que supone una falacia de composición, esto es, se toman los atributos de una de las partes (los deseos de los individuos) y se los hace pasar como atributos del conjunto (de un observador imparcial). En realidad, la asignación de valores que haga el observador imparcial no asegura que se

³⁵ Cfr. Guisan, 2002: 462.

³⁶ Cfr. Guisan, 2002: 469.

³⁷ Cfr. Rodríguez, 2010: 38.

tomaran en cuenta todos los deseos de los individuos, por tanto, tampoco que la asignación de valores satisfaga a todos, ya que un ejercicio así sólo parece expresar la administración de un individuo, es esto, todo dependerá de quién elabore el ejercicio y cómo logre maximizar las peticiones y suprimir posibles principios que causen dolor en los participantes. Siendo así, lo más probable es que los juicios provenientes del observador imparcial sean juicios unilaterales guiados por intereses y emociones propias del observador³⁸, por tanto, el observador resulta ser parcial. La única forma que en el ejercicio del observador imparcial pueda funcionar es si lo consideramos completamente altruista, empero, esto resulta poco persuasivo como argumento a favor de un teoría de la justicia ya que, no tenemos buenas razones para suponer que un observador imparcial sí puede decidir de manera imparcial siendo que las personas de carne y hueso rara vez lo pueden hacer; además, un observador imparcial completamente altruista supondría que puede decidir qué es lo que todos desean, pero si es así, no se resuelve ningún problema de justicia en realidad, es decir, no hay problema qué resolver si todos resultarán satisfechos, no hay nada en principio qué resolver. En la teoría rawlsina, la *imparcialidad* de los principios de justicia lo aseguran los participantes al elegir en una posición de absoluta igualdad. El principio utilitario funciona en los individuos, pero a través del ejercicio del observador imparcial, entonces, la individualidad de los deseos de las personas son perdidos: “On the contrary: if we assume that the correct regulative principle for anything depends on the nature of that thing, and that the plurality of distinct persons with separate systems of ends is an essential feature of human societies, we should not expect the principles of social choice to be utilitarian” (Rawls, 1999: 25). Esto no quiere decir que el utilitarismo sea todo lo contrario a lo que pretende, esto es, no es una teoría holista con resultados antiliberales, sino que su método resulta en un mal individualismo, un individualismo fallido, ya que no puede preservar un carácter imparcial cuando se está ante una pluralidad de voluntades³⁹.

Una teoría de la justicia utilitaria podría aceptar ciertos tipos de desigualdades, *v. g.*, como la discriminación, ya que el privilegiar a la mayoría a costas de algunos podría

³⁸ “The approvals of the impartial sympathetic spectator are adopted as the standard of justice, and this results in impersonality, in the conflation of all desires into ones system of desire” (Rawls, 1999: 164).

³⁹ *Cfr.* Rodríguez, 2010: 39.

resultar en una mayor satisfacción total. Ésta clase de problemas provienen de la clase de teoría que es el utilitarismo, a saber, una teoría teleológica. Las teorías teleológicas definen lo correcto (*right*) o justo como la maximización de lo bueno (*good*). En el utilitarismo la maximización de la satisfacción es lo que resulta correcto o justo, por ejemplo, si la mayoría de los ciudadanos se beneficia de la discriminación, entonces sería justo discriminar. La justicia como imparcialidad, por otra parte, es una teoría deontológica lo cual quiere decir que lo correcto o justo es definido de manera independiente de lo bueno, por tanto, lo justo es que sólo puedan ser aceptados aquellos principios que sean el resultado de un consenso en el que se preserve la libertad e igualdad de los individuos como personas morales. En este sentido, la discriminación no sólo resulta inaceptable moralmente, dado que rompe con la igualdad y libertad de las personas, sino que sería una elección irracional para un individuo aceptar un trato preferencial debido a aspectos fenotípicos o genotípicos en la posición original; no hay buenas razones para aceptar una cláusula que permita una forma de discriminación de la posición original. La situación de incertidumbre establecida por el velo de la ignorancia impide que cualquier principio que pudiera favorecer a las personas por sus rasgos físicos o psicológicos en la sociedad sea aceptado por tratarse de una elección irracional, dado que no tendría sentido que las personas se arriesgaran a elegir privilegios para un grupo social al cual, en primer lugar, no saben si pertenecerán y, en segundo lugar, si saben que existe ese grupo social y no están en él, éste se puede oponer a la realización de las ideas de bien en sus vidas.

La crítica al utilitarismo revela algo de suma importancia en la justicia como imparcialidad como una teoría liberal: a saber, el respeto a la pluralidad en una sociedad democrática. El respeto a la pluralidad o el respeto a las ideas de bien vuelve a plantear la idea de libertad de Mill, esto es, la idea de que cualquier persona puede guiar su vida bajo los principios que considere más convenientes y puede hacer con su libertad lo que le venga en gana siempre y cuando no dañe a la propiedad⁴⁰ de los terceros. El problema de cómo defender la pluralidad o cómo evitar que una idea de bien se imponga sobre otra (una teoría comprensiva) en el espacio público será quizá el principal problema de la segunda etapa del pensamiento rawlsiano. En el caso de *Una teoría de la justicia* —frente al utilitarismo— la pluralidad es preservada, ya que los principios de justicia no les impone

⁴⁰ Vida, salud y bienes materiales de los demás.

a los individuos una idea de bien que deba regir sus vidas, es decir, cada persona puede aspirar a buscar una idea de felicidad propia y, al mismo tiempo, los principios de justicia están diseñados para articular y fomentar la concreción de la multiplicidad de ideas de bien en una sociedad.

Cap. 2 La interpretación kantiana de los principios de la justicia

Ahora que hemos construido una base común a la cual podemos remitirnos y ya que he llamado la atención sobre algunos puntos problemáticos que aparecieron en la misma estructura del argumento de Rawls, me dispongo a abordar el tema central del presente escrito: uno, en dónde se sitúa el constructivismo kantiano; dos, saber qué función cumple la interpretación kantiana de la justicia como imparcialidad o constructivismo kantiano; tres, averiguar si realmente podemos considerar legítimo el uso de los conceptos usados por Rawls (¿son coherentes con sus intenciones?); cuatro, qué repercusión tiene el discrecional de los conceptos de la filosofía kantiana respecto de los propósitos de la justicia como imparcialidad.

Lo primero que hay que afirmar sobre la interpretación kantiana de Rawls de los principios de la justicia es que se trata de una forma de constructivismo, esto es: se especifica una concepción particular de una persona como elemento de un proceso razonable de construcción, el cual resulta en dos principios de justicia (Rawls, 1980: 516). En otras palabras, el constructivismo kantiano —como es de esperarse que funcione en una teoría contractual— es una caracterización abstracta y normativa la cual define o construye a los individuos que participan en un contrato hipotético con un contenido específico que apoyará lo alcances y las consecuencias que tenga la elección de los dos principios de justicia. El constructivismo kantiano es un método de argumentación moral dentro un argumento de legitimación (el método contractual). Cabría preguntarse, ¿por qué hace esto Rawls? El resultado que busca Rawls es una teoría de *justicia procesal pura*, es decir, una teoría que se justifica por el proceso mismo de deliberación y elección de los principios. Rawls suele contrastar este tipo de justicia procesal con las teorías de justicia procesal perfecta, en la cuales siempre hay un método o un criterio externo que nos asegura que un proceso se lleve a cabo con justicia. Sin embargo, los casos de justicia procesal perfecta son extremadamente escasos y suelen ser triviales, por ejemplo, la manera justa de repartir un pastel⁴¹. En cambio, en la justicia procesal pura el proceso que lleva al resultado es lo que justifica el proceso sea justo, dado que no hay un criterio más allá de su propia elección que los guíe para elegir los principios. Para Rawls es muy

⁴¹ Cortarlo en partes iguales y que la persona que lo reparta sea la última en tomar una pieza.

importante que el argumento logre convencernos de que los principios de justicia elegidos no podrían ser otros, pero ahora no sólo porque sea el resultado de una elección racional, sino porque los principios son los únicos que respetan la clase de personas que somos: personas morales. Es importante mantener en mente esto, ya que en el siguiente capítulo, cuando se aborden las críticas a la interpretación kantiana, uno de los mayores problemas de una persona moral tal como la entiende Rawls es que no es igual a ser un agente autónomo como lo definió Kant, dado que: en primer lugar, un agente autónomo es una realidad, no una descripción; en segundo lugar, es una actividad en los individuos, no una propiedad.

Ahora bien, la interpretación kantiana de Rawls es eso, una interpretación, porque no tiene como fin construir una teoría kantiana ni en un sentido epistemológico o metafísico, sino que es crear una teoría de la justicia que se beneficie de lo que él considera principios kantianos. Recordemos que su objetivo es justificar una teoría de la justicia que fije principios normativos en las principales instituciones y que pueda ser reconocida de manera pública por todos los miembros de una sociedad. En este sentido, el problema para Rawls no es saber si los individuos son capaces de guiarse o no por un imperativo categórico (no es un problema ético), sino que se propone averiguar qué concepción de justicia es la más razonable en relación con cierto concepto de personas que la sociedad puede considerar que son, tomando en cuenta —al mismo tiempo— que la sociedad es un sistema de cooperación. El resultado que da la justicia como imparcialidad trata de mediar entre la libertad y la igualdad entre los ciudadanos en una sociedad democrática.

La interpretación kantiana de Rawls trata de rescatar o identificar cierta concepción de las personas que se encuentra arraigada en la cultura de las sociedades liberales democráticas las cuales consideran a las personas como libres e iguales⁴² y como capaces de actuar de una manera razonable y racional. Dicha identificación no se justificará por una búsqueda histórica, analítica o conceptual que localice elementos provenientes de la filosofía en Kant arraigados en la cultura de la sociedad, ni tratará de poner a prueba leyes o derechos frente a las categorías morales kantianas; de lo que trata

⁴² La libertad y la igualdad de la que habla aquí Rawls es presentada por él en "Kantian Constructivism in Moral Theory" como dos posiciones, hasta cierto punto, antagónicas defendidas en la historia de la filosofía por Locke (las libertades individuales) frente a Rousseau (las libertades políticas); el desafío es encontrar un punto intermedio en la justicia como imparcialidad que sirva mediar ambas peticiones a partir de cierta concepción de las personas.

es de encontrar una base común bajo la cual todos los integrantes de una sociedad se puedan identificar y lograr un acuerdo. La justicia, entonces, no se trata de un asunto epistemológico, esto es, no es algo que pueda ser calificado como verdadero o falso, sino que se trata de un asunto de congruencia con lo que creemos que somos nosotros, con nuestras aspiraciones y, dadas las condiciones históricas y culturales en las que vivimos, con la doctrina más razonable para nosotros⁴³. Es por ello que no hay hechos morales en la justicia como imparcialidad, sino que lo es moralmente objetivo es el proceso en que se construyen los principios: “Kantian constructivism holds that moral objectivity is to be understood in terms of a suitably constructed social point of view that all can accept” (Rawls, 1980: 519).

Existen tres concepciones-modelo (*model-conceptions*) en la justicia como imparcialidad que sirven para lograr señalar cuál es nuestra relación con la sociedad como ciudadanos libres e iguales, a saber: el de la *posición original*, una *sociedad bien ordenada* y el de *persona moral*. Las dos últimas concepciones modelo son elementos constitutivos de la posición original, no obstante, son de mayor relevancia en tanto que son concepciones que continúan activas una vez terminado el contrato. Dado que la posición original y de la estructura del argumento se habló de manera amplia en el capítulo anterior, no haré mayor referencia a ella y explicaré las dos concepciones modélicas restantes.

La sociedad bien ordenada, como se dijo en el capítulo anterior, supone que los ciudadanos de una sociedad han aceptado un grupo de principios que rigen las principales instituciones de una sociedad, y que las instituciones son capaces de guiarse de manera efectiva por dichos principios. Una persona moral es aquella que una vez llegada a la edad de la razón (*the age of reason*) reconoce en sí y en los demás un sentido de justicia y una idea de bien. *El reconocimiento de un sentido de justicia es el primer poder moral de los individuos* y no sólo se refiere a un reconocimiento abstracto, es decir, no sólo es un saber sobre la existencia de ciertos principios que rigen o deberían regir las instituciones, sino que también supone la capacidad de actuar conforme a los principios que rigen las instituciones⁴⁴. *La capacidad de reconocer una idea de bien es el segundo poder moral*

⁴³ Cfr. Rawls, 1980: 519.

⁴⁴ Cfr. Rawls, 1980: 525.

de los individuos y se refiere, de igual manera, no sólo a entender que todas las personas buscan una idea de bien en sus vidas, sino que todas las personas buscarán esa idea de bien de una manera racional.

No obstante, ¿qué tiene de kantiano un consenso o una concepción-modélica? Lo tiene, según Rawls, en la clase de personas que son parte del consenso, porque son personas con la capacidad de desarrollar una racionalidad autónoma completa (*full autonomy*). Rawls considera que estas dos características —o poderes— de las personas morales son una idea regulativa, pero al mismo tiempo son un hecho en los ciudadanos de las sociedades democrático liberales, es decir, la descripción de los individuos no sólo funciona para la creación de una teoría normativa, sino que también son estos los intereses y las conductas de los individuos en la vida real⁴⁵.

Ahora bien, para Rawls la *racionalidad* que guía a los participantes en la posición original es equiparable a la de los imperativos hipotéticos en Kant⁴⁶ al momentos de elegir los bienes primarios, es decir, las decisiones racionales de los individuos se pueden expresar así: si necesito Y, necesito hacer X para conseguirlo, y si tengo varias opciones para conseguir X, siempre usaré la más efectiva para conseguirlo. En otras palabras, —recordando lo desarrollado en el capítulo precedente— los imperativos hipotéticos son equiparables al tipo de racionalidad económica que necesita la elección racional. En el proceso de deliberación sobre los principios de justicia las personas buscarán principios que logren alentar el alcance de su idea de bien la vida (cualquiera que sea ésta). Los bienes primarios que buscarán elegir son los siguientes:

1. Libertades básicas: libertad de pensamiento, libertad de asociación.
2. Libertad de movimiento y libertad de elegir la ocupación que deseemos.
3. La posibilidad de poder obtener puestos de mando.
4. Obtener el ingreso necesario para poder realizar su idea de bien en la vida.
5. Las bases sociales que contribuyan al autorespeto de las personas y que ayuden a que ellas puedan ejercer su sentido de justicia y a la búsqueda de sus ideas de bien de la vida (el ejercicio de sus poderes morales)

⁴⁵ Cfr. Rawls, 1980: 525.

⁴⁶ Cfr. Rawls, 1980: 521.

En la figura del contrato se asume que todos los participantes buscarán obtener la mayor cantidad de estos bienes primarios (el mayor número de libertades, el mayor número de oportunidades de ocupar puestos de mando, el mayor número de instituciones que los protejan, etc.), porque es racional elegirlos, dado son los mejores medios para desarrollar su idea de bien en la vida. Rawls considera contra la posible objeción de que las personas en este punto eligen de manera heterónoma que estos bienes primarios son bienes materiales, sociales y políticos necesarios para poder ejercer sus poderes morales como personas con autonomía completa cuando termine este hipotético contrato y estén en sociedad.

Debo señalar que la preocupación de Rawls sobre la heteronomía de la elección aquí es un problema falso, ya que no se está planteando en la elección de los bienes primarios un problema moral en el cual se pueda acusar a las personas de elegir de manera no autónoma. Necesitamos pensar en términos de imperativos hipotéticos para saber qué condiciones materiales nos podrán ayudar a que seamos libre e iguales en sociedad. Además, Kant no tendría nada en contra de que las personas puedan asegurar bienes materiales si esto servirá para poder cumplir con nuestros deberes⁴⁷.

En la construcción de sus individuos de deliberación, Rawls considera que la elección de los principios de la justicia es autónoma en la posición original, en primer lugar, porque no hay un criterio externo que los guíe sobre lo que es justo o no elegir; en segundo lugar, porque eligen motivados por el deseo de ejercer sus poderes morales. La elección autónoma que hacen los participantes del contrato cuando eligen los bienes primarios son sólo la mitad de los alicientes que los llevarán a la elección de los dos principios de la justicia; la otra mitad es el deseo de poder ejercer una autonomía completa. La autonomía de los individuos en la posición original no es todavía una autonomía completa cuando eligen estos bienes, sino que sólo es una *autonomía racional* (una autonomía de elección racional). Es racional en este punto, porque sólo buscan obtener un beneficio propio, empero, el segundo aliciente que los motiva a elegir los principios es la posibilidad de poder tener una *autonomía completa*, y para ello es necesario que los

⁴⁷ “Las adversidades, el dolor y la pobreza son grandes tentaciones para trasgredir el propio deber. Por tanto, parece que el bienestar, el vigor, la salud y la prosperidad en general, que contrarrestan tal influjo, pueden considerarse también como fines que son a la vez deberes; es decir, promover la *propia* felicidad y no dirigirse sólo a la ajena. — Pero en tal caso el fin no es la propia felicidad, sino que lo es la moralidad del sujeto y apartar los obstáculos hacia tal fin es sólo el medio *permitido* [...]” (Kant, MC, Ak.: 388)

individuos también sean *razonables*. Rawls llama *razonable* a la característica de cooperación mutua en la cual todos los individuos al saberse miembros de una sociedad (sistema de cooperación) desean que todos y cada uno compartan los beneficios y cargas de la cooperación social⁴⁸. El carácter *razonable* de los individuos es más importante que lo *racional*, ya que lo *razonable* es la capacidad de las personas de poseer un sentido de justicia, pero sin lo *racional* parece difícil que las personas busquen la clase de bienes que propone Rawls. Considero que la *racionalidad* de la elección tiene un efecto de inspiración smithiano, ya que mientras los participantes buscan, en un primer momento, un beneficio que parece egoísta en tanto que pretende favorecer solamente sus ideas de bien en la vida, la restricción de información que produce el velo de la ignorancia hace que sus elecciones sirvan en beneficio de cualquier persona en la sociedad⁴⁹. Si en la construcción de las personas morales sólo hubiera *razonabilidad*, quizá el segundo principio de justicia abogaría por una distribución igualitaria, ya que sólo estaría activo el deseo de beneficiar y proporcionar cargas iguales en la sociedad (suponiendo que todos en la sociedad aportaran lo mismo), y sería difícil argumentar a favor de los bienes primarios a elegir. La *racionalidad*, considero, es lo que provoca la peculiaridad del segundo principio, ya que es el resultado de haber evaluado el riesgo de que podríamos ser nosotros los peor posicionados en la sociedad y que necesitaremos de los demás de alguna manera. No obstante, es la combinación de ambas características las que pueden hacer que una persona posea una autonomía completa.

Rawls pone hincapié en que lo *razonable* constriñe a lo *racional* en la justicia como imparcialidad, ya que de no ser así, los principios de justicia podrían terminar siendo utilitarios. Si el carácter *racional* predominara sobre lo *razonable*, se podrían buscar principios que maximizaran la satisfacción total de la sociedad, es decir, cabría buscar principios utilitarios en tanto que lo *razonable* sólo nos motivaría a crear una forma de distribución que responda al sistema de cooperación social al que pertenecemos, mientras

⁴⁸ Cfr. Rawls, 1980: 528.

⁴⁹ “Cuando prefiere la actividad económica de su país a la extranjera, únicamente considera su seguridad, y cuando elige la primera de tal forma que su producto represente el mayor valor posible, sólo piensa en su ganancia propia; pero en éste como en otro muchos casos, es conducido por una mano invisible a promover un fin que no entraba en sus intenciones. Mas no implica mal alguno para la sociedad que tal fin no entre a formar parte de sus propósitos, pues al perseguir su propio interés, promueve el de la sociedad de una manera más efectiva que si esto entrara en sus designios” (Smith, 2012: 402)

que el actuar *racional* guiaría nuestras inclinaciones personales. No obstante, es difícil pensar que lo *racional* predominara sobre lo *razonable* en la elección de los principios de justicia, ya que el velo de la ignorancia cancela la posibilidad de llevar a cabo un experimento como el del observador imparcial, es decir, no hay forma de maximizar una idea de bien que nos satisfaga (una teoría de la justicia teleológica), porque no sabemos qué nos puede satisfacer. En otras palabras, Rawls no necesita demostrar por qué está supeditado lo *racional* a lo *razonable*, porque la misma estructura del argumento cancela la posibilidad: no podemos buscar maximizar nuestros deseos egoístas si no sabemos cuáles son. Es por ello que la interpretación kantiana salvaguarda una teoría deontológica, esto es, una teoría en que la justicia se define de manera independiente a la idea de bien y no —como en el caso del utilitarismo— se define como la maximización de una idea de bien.

Los dos principios de la justicia son elegidos bajo supuestos que cualquier persona podría considerar convincentes⁵⁰ o, por lo menos, lo suficientemente convincentes como para ser reconocidos en el espacio público. Si tuviéramos que plantear de una forma simplificada el problema que plantea la justicia como imparcialidad para su reconocimiento o debate en el espacio público, podríamos preguntarnos, ¿qué principios de justicia nos convendría elegir para nuestras instituciones suponiendo que podemos abstraernos por un momento en la sociedad y olvidar, en general quienes somos, pero siempre tomando en consideración que la posición social en la que nazcamos y que los azares naturales nos proporcionará una ventaja o desventaja para realizar nuestra idea de bien en la vida (segundo poder moral) y, al mismo tiempo, deseamos que nuestra instituciones sean justas (primer poder moral)? Por supuesto, aunque la pregunta se pueda plantear de una manera más o menos sencilla, la argumentación que legitima la elección de los dos principios no se puede simplificar. Lo que importa resaltar aquí es que si bien los supuestos del determinismo como caracterización de una naturaleza humana podrían ser falsos, es decir, podrían pensarse sólo como un elemento más en la construcción del argumento, la concepción-modélica de los individuos, la autonomía completa de las personas, no sólo es un supuesto de la construcción de la posición original,

⁵⁰ No uso la palabra 'verdadero' para evitar suponer que es necesaria una teoría epistemológica que funcione como una metateoría para evaluar las afirmaciones.

sino que se presenta como un ideal de la razón práctica —hablando en términos kantianos— el cual esperamos que guíe nuestras vidas en sociedad; nuestra carácter *razonable* es compatible con la idea kantiana de autonomía en tanto que nos obliga a guiarnos por las normas que rigen a las instituciones como si nosotros las hubiéramos elegido.

En una sociedad bien ordenada la noción de publicidad está activa en tres niveles: en el primer nivel, todos saben que los demás han aceptado los mismos principios de justicia y las instituciones satisfacen los principios de justicia; en el segundo nivel, los ciudadanos aceptan los principios de la justicia no de una manera inmediata, sino que son convencidos de que estos son los principios públicos que deberían elegir, lo cual supone que los ciudadanos son capaces de ser persuadidos por razonamientos⁵¹; el tercer nivel, es en la capacidad de que la teoría pueda ser justificada de manera plena y presentada en la cultura pública, la cual se representa en leyes, instituciones políticas y tradiciones históricas y filosóficas. Una sociedad bien ordenada posee una condición de publicidad completa (*full publicity condition*), cuando es capaz de expresar los tres niveles de publicidad de la teoría.

Como se puede notar, las condiciones para cumplir con la publicidad completa son muy exigentes, debido, especialmente, al tercer nivel de publicidad, no obstante, hay una explicación moral al respecto. Para evitar que la sociedad sea vista sólo como un sistema de cooperación en el cual cada uno nos aprovechamos del otro, esto es, considerar a los conciudadanos sólo como medios, es necesario reconocernos como personas morales libres, iguales y como fines en sí mismo, lo cual implica que la teoría sea reconocida en sus niveles más altos. Otra razón para la condición de publicidad completa es por razones políticas, ya que es necesario que los ciudadanos puedan saber qué es lo que les corresponde hacer y recibir en sociedad. Finalmente, la sociedad bien ordenada se reconoce como una sociedad plural en la cual si bien no siempre puede haber acuerdo en todos los temas relevantes, por lo menos todos reconocen los principios de justicia en sus instituciones: “For many philosophical and moral notions public agreement cannot be reached; the consensus to which publicity applies is limited in scope to the public moral

⁵¹ “Keep in mind that we aim to find a conception of justice for a democratic society under modern conditions; so we may properly assume that in its public culture the methods and conclusions of science play an influential role” (Rawls, 1980: 537).

constitution and the fundamental terms of social cooperation” (Rawls, 1980: 539). Esto es muy importante, ya que aquí se está gestando una idea que Rawls desarrollará de manera más puntual en el *Liberalismo político*, a saber, aceptar la pluralidad no sólo es aceptar la existencia de la diversidad de opiniones o fines en la vida, sino que, además, es aceptar que casi siempre será imposible llegar a un acuerdo en el espacio público.

Las personas morales son libres en tres sentidos. El primero, como personas que participan en la creación de instituciones que puedan contribuir para la búsqueda de sus propios intereses y el cumplimiento de su idea de bien en la vida. Por supuesto, no todas las exigencias pueden ser cumplidas, ya que los fines de las personas son tan diversos como sus ideas, no obstante, si la petición de un derecho o cierto arreglo en las instituciones sociales es posible, la exigencia debe ser considerada como un deber a cumplir, porque las personas son consideradas como fuente de reclamos legítimos (*self-originating source of claims*). El segundo sentido en que las personas son libres es reconocer a las otras como poseedoras de un poder moral que les permite buscar una idea de bien en sus vidas. Sus fines pueden cambiar el número de veces que ellos consideren pertinentes y pueden ser apoyados por las instituciones para llevarse a cabo siempre y cuando no se interpongan o no contradigan los principios de justicia. Las personas son libres y tienen el derecho de perseguir un fin propio sin importar cómo cambie este a lo largo del tiempo; las personas seguirán siendo consideradas como fuentes de derecho. El tercer sentido en que son libres es como responsables de sus fines. Cuando las instituciones han sido capaces de proveerles de todo un conjunto de bienes primarios, las personas son capaces de ajustar sus fines dentro de lo que razonablemente les cabe esperar, es decir, no todo deseo de que las personas consideran que es justo, podrá ser tomado en cuenta.

Todos son iguales en tanto que cada individuo es capaz de entender y cumplir con una concepción pública de la justicia. Rawls considera —pensando en las democracias representativas— que siempre habrá ciudadanos que tengan una comprensión más profunda de la justicia que otros y que ellos serán los encargados de representar a los demás en los puestos de mando de las instituciones, pero, por supuesto, tendrán que estar comprometidos a atender las demandas de todas las demás personas.

A continuación, ofrezco una tabla que resume lo dicho hasta ahora:

Concepciones modélicas	Posición original	Persona moral	Sociedad bien ordenada
Características	Los individuos eligen los dos principios de la justicia guiados por su racionalidad y razón. Los dos principios de la justicia han sido elegidos por ellos mismos (ningún factor externo los obligó) y, además, están comprometidos a respetarlos, por tanto, poseen racionalidad autónoma.	Las personas deben ser capaces de ejercer su sentido de justicia —primer poder moral— y de buscar su idea de bien en la vida —segundo poder moral— en sociedad con ayuda de las instituciones públicas: son personas con una autonomía completa. Son libres en tres sentidos (son fuente de derecho, reconocen que las otras personas tienen el derecho de buscar su idea de bien en la vida y son responsables de sus fines) y son iguales (son capaces de entender y cumplir con una concepción pública de la justicia).	Las personas vivirán en una sociedad que cumpla con una condición de publicidad completa , es decir, 1) se sabe que los dos principios de justicia han sido aceptados y funcionan en las instituciones; 2) los ciudadanos reconocen que los principios de justicia son los que deberían elegir (han sido persuadidos a través de razones); 3) la teoría es justificada plenamente y se refleja en la cultura pública.

Lo primera que quiero destaca es que las concepciones modélicas son todas ideas normativas. A pesar de que el contenido de *persona moral* y *sociedad bien ordenada* son presentadas como ideas que ineludiblemente deben ser realizadas en sociedad, no dejan de ser modelos ideales, es decir, deben ser consideradas como ideas regulativas a las cuales las personas y las instituciones deben tratar de adecuarse: “Thus the realization of the full publicity conditions provides the social milieu within wich the notion of full autonomy can be undestood and within wich ist ideal of the person can elicit an effective desire to be that kind of person. This educative role of the moral conceptions defines the wide view” (Rawls, 1980: 553). Por tanto, las concepciones modélicas no deben ser entendidas como condiciones sin las cuales la justicia como imparcialidad no podría funcionar, sino todo lo

contrario: será en la medida en que asumamos los supuestos de la justicia como imparcialidad que necesitaremos que existan estas concepciones modélicas.

En segundo lugar, Rawls considera que hay una clara diferencia en su proceder respecto de cómo lo haría Kant, a saber, la justicia como imparcialidad parte de un acuerdo unánime colectivo sobre la estructura básica de la sociedad el cual determina los puntos básicos sobre los cuales toda decisión personal o de asociación en la sociedad habrá de partir; en cambio, si esto fuera un procedimiento más kantiano se partiría de principios subjetivos que nos llevarían a un grupo de principios generales sobre justicia social (Rawls, 1980: 552-553). Podríamos preguntarnos, ¿por qué no procede Rawls como lo haría Kant?, ¿acaso el resultado no sería el mismo? A ello respondo que Rawls no procede como Kant porque el objeto de Rawls es implementar su teoría a las instituciones. Los dos principios de justicia no pueden ser sólo reconocidos solamente como máximas subjetivas de acción que cada agente debería seguir, porque los principios no están diseñados —en un primer momento— para que los individuos puedan realizarlos o intentar alcanzarlos. El principio de libertad y de diferencia se deben traducir en derechos que puedan ser garantizados por instituciones; por supuesto, esto supone que ciudadanos de carne y hueso puedan exigir a las personas encargadas de las instituciones que sus derechos sean respetados. Si a los individuos sólo los entendiéramos como agentes morales, ellos no podrían hacer mucho, por ejemplo, para hacer accesibles todos los puestos de mando para todas las personas, dado que, uno, las instituciones tienen que traducir el principio de diferencia en derecho y, dos, una teoría de la justicia —no una teoría ética— es la que la revela la necesidad de un principio así para las personas. Ahora bien, esto no quiere decir que la justicia como imparcialidad sea sólo una teoría creada exclusivamente para las instituciones (recordemos que ellas sólo son un conjunto de reglas), sino que también supone que los ciudadanos —entendidos como personas morales— pueden asumirse como personas que son fuentes de reclamo legítimo, por tanto, son capaces de guiarse por los principios que eligieron para sus instituciones. Es por ello que el resultado no podría ser el mismo si Rawls procediera de manera contraria, esto es, si partiera de principios morales para intentar llegar a una teoría de la justicia; es necesario hacer un constructivismo kantiano y no una teoría kantiana para poder hacer compatible una teoría de la justicia distributiva que al mismo tiempo asegure un aspecto moral para los individuos a quienes está dirigida.

Un tercer punto que deseo resaltar es que los principios de la justicia tienen una aplicación más limitada que un imperativo categórico. Mientras que el imperativo podría ser seguido por cualquier ser racional, incluso fuera de este mundo, los dos principios de justicia sólo funcionarán en sociedades democráticas liberales. Esto tiene su explicación en la caracterización que se hace de las personas y de ciertos supuestos sobre la realidad, *v. g.*, nuestras determinaciones biológicas nos abrirán o cerrarán oportunidades en nuestras vidas, la posición social en la que nazcamos ayudará a conseguir más o menos metas que nos fijemos en nuestras vidas, somos capaces de guiarnos por ciertas reglas, hay un capital económico, social y cultural que puede ser distribuido, etc. No obstante, la justicia como imparcialidad también es una teoría que pretende poseer alcances universales o, al menos generales, ya que cualquier sociedad democrática liberal puede pensar a sus individuos de esta manera. Alguien podría pensar que no sólo depende de que se viva en una sociedad democrática para poder aplicar los principios de la justicia, sino también de que sean verdaderas las afirmaciones que se hacen del mundo y de la naturaleza humana de las que parte la teoría. A ello respondo que la justicia como imparcialidad al desarrollarse en una teoría contractual y al crear a los individuos de la posición original a través de una visión constructivista, no necesita una verificación epistemológica para funcionar; en todo caso, el constructivismo kantiano tiene que ser juzgado no en términos de verdad o falsedad, sino si es una construcción razonable o no razonable para aceptar.

Estas concepciones modélicas hay que tenerlas en mente cuando se pase a las críticas sobre la interpretación kantiana de la justicia como imparcialidad. Especialmente, hay que recordar los dos poderes constitutivos de una persona con una autonomía completa: desean ejercer una idea de justicia y buscan una idea de bien en sus vidas.

2.1 Críticas kantianas al utilitarismo

Dejaré de lado, por el momento, las concepciones modélicas (aunque ellas nos ayudarán a entender mejor la presente sección) para desarrollar la segunda crítica que había quedado pendiente al utilitarismo. La segunda crítica al utilitarismo es completamente de inspiración kantiana y es, quizá, más contundente que la primera por su contenido, ya que revela por qué el utilitarismo es moralmente inaceptable. Desarrollaré cuatro puntos: uno,

la felicidad es un asunto siempre subjetivo, por tanto, es imposible definir un principio que satisfaga a todos; dos, el utilitarismo no puede vincular a todas las personas con principios de justicia en tanto que no logra satisfacer a todos los individuos; tres, el cálculo de satisfacción que propone el utilitarismo es inaceptable moralmente; en cuarto lugar, la justicia como imparcialidad reconoce que es más importante ser dignos de ser felices que lograr la felicidad; en quinto lugar, el utilitarismo niega nuestra autoderminación.

La crítica al utilitarismo, como se ha dicho antes, no sólo revela una falacia de composición, sino que también incluye la crítica kantiana hacia cualquier intento de crear principios objetivos de acción que tengan como objetivo la felicidad (eudaimonía). El ejemplo mencionado en el capítulo anterior sobre la aceptación una ley racista o la negación de libertades para los individuos (libertad religiosa, de asociación, expresión, etc.) como casos que una teoría utilitaria podría aceptar, dado que podría redituarse en la maximización del bienestar general de la sociedad (de la mayoría), no sólo va en contra del espíritu democrático de una sociedad, sino que también es un intento de crear un principio general a través de una idea que sólo puede ser definida por un solo individuo. El principio de la maximización de la satisfacción no puede ser un principio general en realidad, ya que jamás puede comprobarse si cumple con su función o no en la sociedad. Se podría estar de acuerdo con la afirmación de que *todas las personas desean ser felices* y que lo correcto sería *poder maximizar la felicidad de todos*⁵², pero no es posible hacer de esto un principio universal sin correr el grave riesgo de coartar o anular la felicidad de los otros.

Kant considera que la felicidad es un asunto siempre subjetivo, dado que la felicidad depende del placer, intensidad y duración que puedan provocar un objeto o una situación en nuestra vida, por tanto, sólo el individuo puede saber lo que le hace realmente feliz: lo que puede hacer feliz a una persona o a un millón puede que no haga feliz a otra. Un principio general que abogue por la felicidad o satisfacción general tendría que tener la capacidad *a priori* de identificar el objeto o la situación que logre crear siempre felicidad en las personas. Sin embargo, esto es imposible, porque las personas sólo pueden saber

⁵² “El credo que acepta como fundamento de la moral la Utilidad, el Principio de la mayor Felicidad, mantiene que las acciones son correctas (*right*) en la medida en que tienden a promover la felicidad e incorrectas (*wrong*) en cuanto tienden a producir lo contrario a la felicidad. Por felicidad se entiende placer y ausencia de dolor; por infelicidad el dolor y la ausencia de placer” (Mill, 2007: 49-50).

qué les hace felices *a posteriori*, es decir, sólo la experiencia puede enseñarnos el objeto o la situación que nos hace felices⁵³. Además, la felicidad no podría ser el fundamento de principios de la justicia que fueran morales, ya que la felicidad es una idea de la imaginación, por tanto, siempre cambiante y de muy difícil concreción en realidad⁵⁴. El primer obstáculo para que podamos ser felices es tener el autoconocimiento suficiente de nosotros como para poder identificar de manera particular qué situación o qué objetos nos podría hacer felices; si lográramos eso, tendríamos que cumplir con el requisito más difícil, a saber, materializar la situación o el objeto de nuestra felicidad en el tiempo y con la intensidad suficiente para que alcancemos nuestra felicidad⁵⁵. En el caso de la justicia como imparcialidad, es imposible aceptar un principio así, dado que la mayor parte del mundo fenoménico —hablando en términos kantianos— ha sido oculto por el velo de la ignorancia.

En segundo lugar, el utilitarismo confía en que la satisfacción de la mayoría puede justificar la infelicidad de unos cuantos, pero esto lleva al utilitarismo a otro problema, a saber, que las personas que no puedan obtener satisfacción por el principio de utilidad o que consideren que su infelicidad es mayor que la felicidad conseguida no tendrían por qué acatar a las reglas de las instituciones, dado que no les reportan beneficio: “porque al deseo de felicidad no le importa la forma de cómo ajustarse a la ley, sino que sólo le importa exclusivamente la materia, es decir, si me cabe esperar algún deleite y cuánto deleite puedo esperar de tal obediencia” (Kant, CRP, Ak. V: 25). Si la maximización de la felicidad es el objetivo del utilitarismo, necesariamente será la mayoría quien quede insatisfecha, porque la felicidad, como se dijo, no depende sólo de un cálculo, sino de cómo un individuo recibe en la proporción satisfactoria —lo cual es completamente subjetivo— ciertos estímulos del exterior.

⁵³ Cfr. Kant, MC, Ak.: 215.

⁵⁴ “[...] porque la felicidad no es un ideal de la razón, sino de la imaginación, que descansa meramente en fundamentos empíricos, de los que en vano se esperaría que determinasen una acción por la cual se alcanzase la totalidad de una serie de consecuencia en realidad infinita” (Kant, FMC, Ak.: 418-419).

⁵⁵ Se podría sumar el obstáculo de que aún cumpliendo las condiciones impuestas por nuestra imaginación, descubramos que no somos felices en la situación o con el objeto imaginado, ya sea porque descubramos que esa idea en la que pensábamos que seríamos felices en realidad no es nuestra (puede tratarse de una idea implantada por el comercio acerca de lo que nos debería hacernos felices) o porque enseguida que alcanzamos la felicidad comienza nuestro temor por saber que la perderemos en algún momento.

En tercer lugar, este cálculo es moralmente inaceptable, ya que se estaría pensando a las personas sólo como medios y no como fines en sí mismas, puesto que es completamente tolerable la pérdida de la satisfacción de muchas personas en aras de mejorar el promedio general de satisfacción en la sociedad. Por ejemplo, si se demostrara que la situación de un país puede mejorar en general si se extiende la jornada laboral a once horas y si se privatizarán todos los servicios de salud, esto podría ser aceptable para el utilitarismo, ya que en el cálculo racional de bienestar, supongamos, ahora las personas tendrían mayores ingresos y mejores servicios de salud; sin embargo, es de imaginarse que los beneficiados sólo podrían ser los mejores situados en la sociedad (personas que sean dueñas de los medios de producciones, personas que no tuvieran necesidad de trabajar jornadas completas de trabajo o incluso personas que por azares naturales tuvieran buena salud), pero dicho beneficio sólo se ha alcanzado usando como medio a los menos favorecidos, quienes tendrán que trabajar más y pagar por nuevos servicios.

Como se mencionó en el capítulo anterior, la justicia como imparcialidad es una teoría deontológica, lo cual implica que lo justo se define de manera independiente de lo bueno. En este punto Rawls sigue completamente a Kant, ya que la felicidad debido a las razones antes mencionadas no puede ser el fin de la moralidad. Ahora bien, Kant jamás consideraría que una persona tiene que renunciar a la felicidad en su vida, ya que este es un fin natural⁵⁶, sin embargo, la felicidad no tiene lugar cuando se trata de cumplir el deber. La felicidad no puede ser el móvil por el cual los individuos estén motivados a actuar, sino que basta la ley moral para hacerlo. Considero que los dos principios de la justicia contribuyen a crear en la sociedad las condiciones de posibilidad necesarias para que las personas puedan buscar su idea de felicidad en la vida (su idea de bien) al asegurar las libertades individuales y las condiciones materiales para realizarlas. No obstante, lo que hace justo o correcto a los dos principios no radica en fomentar la felicidad de las personas, sino que los principios son justos porque toman en cuenta a las personas como fines en sí mismos —reconocen el derecho moral de las personas a ser felices—, pero lo correcto o justo se define como un proceso de deliberación entre individuos a los cuales, además, se les considera como autónomos. No hay manera de maximizar una idea de bien,

⁵⁶ Cfr. Kant, TP, Ak. VIII: 278.

porque en la justicia como imparcialidad se reconoce que los individuos son los únicos que pueden decidir qué les puede hacer felices.

En cuarto lugar, considero que la elección de los principios como resultado de una elección autónoma también resulta en un acto en el que se reconoce que es más importante ser dignos de ser felices que alcanzar la felicidad propia, ya que los participantes elijen —sin saber con exactitud qué les puede dar la dicha en la vida y si realmente podrán alcanzarla— principios universales que ellos están dispuestos a respetar, porque los consideran moralmente aceptables en cuanto reconocen la libertad e igualdad de los individuos en tanto personas morales. Reconocen que todos poseen el poder moral de poder buscar una idea de fin de sus vidas y están dispuestos a elegir principios que ayuden a todos a aspirar a realizar dicha idea. Quizá al caer el velo de la ignorancia se percaten que será muy difícil encontrar la dicha en la vida, empero, estarán dispuestos a actuar conforme a los principios elegidos por que los consideran valiosos y los reconocen como propios⁵⁷.

Finalmente, el utilitarismo no sólo niega nuestra individualidad al subsumir todos los deseos en un macro sujeto, sino que niega nuestra libertad de autodeterminarnos:

La libertad en cuanto hombre, cuyo principio para la constitución de una comunidad expreso yo en la formula: “Nadie me puede obligar a ser feliz a su modo (tal como él se imagina el bienestar de los otros hombres), sino que le es lícito a cada uno buscar su felicidad por el camino que mejor le parezca, siempre y cuando no cause perjuicio a la libertad de los demás para pretender un fin semejante, libertad que puede coexistir con la libertad de todos según una posible ley universal (esto es, coexistir con el derecho del otro)”. (Kant, TP, Ak. VIII: 290)

El primer principio de la justicia, el principio de libertad, es justo lo que pretende proteger: la no intervención ni estatal ni de particulares en toda actividad que no le sea prohibida por la ley a los individuos. Las personas tienen plena libertad de hacer con sus vidas lo que les venga en gana siempre y cuando no afecten el derecho de los terceros; intentar prohibirles ciertas actividades porque les son perjudiciales o porque no se ajustan a la idea de felicidad de los demás es tratar a los individuos como si no pudieran guiarse por su propia razón, es seguir fomentando que las personas vivan en su culpable minoría

⁵⁷ “La felicidad abarca todo (y también sólo) lo que la naturaleza puede proporcionarnos; en cambio, la virtud contiene aquello que sólo el hombre mismo puede darse o quitarse” (Kant, TP, Ak. VIII: 284).

de edad. Para el liberalismo es preferible que los individuos tengan la libertad de tomar malas decisiones en sus vidas y de realizar actividades que puedan ser autodestructivas, que tratar de imponerle a todos los individuos a través de leyes un ideal de vida que supuestamente podrá satisfacer a todos.

Este conjunto de críticas de tipo antiperfeccionista de inspiración kantiana, Rawls completa su ataque por dos frentes a la teoría rival: el utilitarismo es inaceptable metodológica y moralmente.

2.2 Críticas kantianas al intuicionismo

Aunque la principal teoría rival de Rawls es el utilitarismo, también podemos encontrar en *Una teoría de la justicia* críticas dirigidas al intuicionismo y desde estas críticas podemos percatarnos de la intención de Rawls de integrar contenidos morales de tipo kantianos en su teoría. En esta sección revisaré la que considero la principal crítica que hace Rawls al intuicionismo, a saber, señalar que a pesar de que dichas teorías sí respetan la pluralidad en una sociedad —a diferencia del utilitarismo—, no hay un criterio claro acerca de cómo podría resolverse el problema de lograr un acuerdo acerca de qué principios de la justicia podrían primar en una sociedad, ya que no existe una regla que pueda dar orden o que logre resolver las diversas demandas de los individuos⁵⁸. El segundo planteamiento a revisar, es la necesidad de tener un principio objetivo que pueda guiar a los individuos en la elección de los principios.

Rawls en un momento admite que el intuicionismo tiene un punto fuerte a su favor, a saber, que es posible que no haya ningún principio ético que pueda dar orden a los principios de justicia y que es necesario una constante competencia de principios⁵⁹. No obstante, Rawls apuesta por impugnar al intuicionismo al mostrar que hay criterios éticos reconocibles que pueden ordenar la pluralidad de principios a través de criterios

⁵⁸ La pluralidad de los individuos sumada a las contingencias sociales y azares naturales hacen que los principios que reclamen como justos estén constantemente en choque y la única solución es buscar un balance, v. g., a veces se favorecerá la mejor distribución de la riqueza, pero puede que en otras ocasiones se favorezca al libre mercado.

⁵⁹ *Cfr.* Rawls, 1999: 34-35.

constructivistas⁶⁰. De no poder lograr dicho objetivo, la discusión racional habrá llegado a su fin y sólo se podrá confiar en el regateo político. Como es de imaginarse, la respuesta está en las concepciones modélicas revisadas al inicio del capítulo y en el esfuerzo de hacer el argumento una teoría de la justicia procesal pura o de autolegitimación en el proceso de deliberación, es decir, Rawls considera como necesario partir de una descripción aceptable de los que son moralmente las personas para poder construir un argumento más convincente que logre vincularnos con los principios de justicia, y para ello realiza un constructivismo kantiano.

Otra forma en que se presenta el kantismo de Rawls es en la manera en que aborda las críticas contra el intuicionismo al indicar que es necesario poseer un principio que guíe nuestros juicios sobre los principios de justicia. El juicio prudencial que posee el intuicionismo debe ser reemplazado, piensa Rawls, por un juicio moral (Rawls, 1999: 39). El argumento de Rawls consiste en considerar que sin un principio objetivo que guíe la decisión de los individuos, una persona puede negarse a participar en la deliberación de los principios de justicia⁶¹, porque no sabría qué decir al respecto, y terminará admitiendo que no puede guiarse sólo de su juicio, el cual sin un contenido dado no podrá hacer frente al problema que se presenta en la posición original ya que es muy abstracto. El argumento a mí parecer está planteado de una manera kantiana, ya que la persona que supone Rawls es un individuo que está dispuesto a hacer uso público de su razón, pero no se puede guiar de sus intuiciones, porque sabe estas son cambiantes y preferiría que existiera una regla objetiva a la cual ceñirse. Rawls comienza a esbozar una idea de autonomía kantiana cuando explica en qué consisten los juicios madurados. Rawls identifica como una capacidad moral a la capacidad de poder defender los principios que consideramos justos a través de razones y de actuar conforme a los principios que hemos elegidos⁶². Asimismo, cuando reconoce que los principios morales no pueden ser caracterizados a partir de la

⁶⁰ "The only way therefore to dispute intuitionism is to set forth the recognizably ethical criteria that account for the weights which, in our considered judgments, we think appropriate to give to the plurality of principles. A refutation of intuitionism consists in presenting the sort of constructive criteria that are said not to exist" (Rawls, 1999: 35).

⁶¹ Recordemos que en la posición original debemos suponer que a los individuos se les presentan principios de justicia utilitaristas, intuicionistas e incluso los principios de la justicia como imparcialidad le son presentados de diversas maneras (como acordes al sistema de libertad natural, de una manera completamente liberal, etc.). Este procedimiento Rawls lo da por concluido (a pesar de que explora todas las posibles consecuencias de elegir principios de teorías rivales) hasta que se llega a una equilibrio reflexivo en el que los principios de la justicia como imparcialidad son elegidos en una interpretación democrática.

⁶² Cfr. Rawls, 1999: 41.

experiencia o preceptos del sentido común, sino que es necesario hacerlo a través del establecimiento de principios y construcciones teóricas que vayan más allá de la experiencia de la vida diaria⁶³. En la manera en que se plantea la necesidad de guiarse por reglas objetivas, considero que hay un paralelismo con el problema planteado por Kant acerca de la necesidad de fundar los principios morales en juicios sintéticos *a priori* y no en los sentimientos; además, comparte con el filósofo de Königsberg un método para expresar dichos juicios en filosofía política, a saber, el contrato.

Los juicios madurados a los que supone que llegarán los individuos durante la posición original usan la figura del contrato para poder abstraerse de la realidad, ya que son aquellos que se emiten en condiciones favorables para el ejercicio del sentido de la justicia y que, idealmente, ayudan a evitar formulaciones erróneas de los principios que elegiremos como principios de la justicia. Los juicios madurados logran lo que llama Rawls un equilibrio reflexivo, esto es: los juicios que se han logrado en la posición original serán idénticos a nuestros juicios madurados, por tanto, los juicios acordados en la posición original son idénticos a los juicios que defenderíamos en la vida cotidiana⁶⁴. Por ello tampoco es de sorprendernos que Rawls espere que se cumpla una condición de publicidad completa.

2.3 Deberes morales

Hasta ahora sólo me he concentrado en el aspecto kantiano de la teoría en el momento de la formulación de los principios de la justicia en la posición original —como si fuera el resultado de imperativos categóricos—, pero existe otra exigencia moral en el tercer momento del argumento contractual, a saber: en los principios bajo los cuales se deben regir los individuos una vez terminado el experimento. Las instituciones serán justas siempre y cuando estén guiadas por los dos principios, ¿pero qué sucede con el actuar de las personas en sociedad? Rawls dice que el principio de imparcialidad también debe ser realizado por los individuos, esto es: en primer lugar, cada persona debe cumplir con el

⁶³ “A correct account of moral capacities will certainly involve principles and theoretical constructions which go much beyond the norms and standards cited in everyday life; it may eventually require fairly sophisticated mathematics as well” (Rawls, 1999: 41-42).

⁶⁴ *Cfr.* Rawls, 1999: 42.

papel que las instituciones le asignen siempre y cuando ellas cumplan con los principios de la justicia; en segundo lugar, que se acepten de manera voluntaria los beneficios que la sociedad les ofrece para promover sus propios intereses (Rawls, 1999: 96). Esto coincide con el imperativo categórico, ya que el aspecto universal de nuestros imperativos está representado en la implantación de los dos principios de justicia en las grandes instituciones de la sociedad, es decir, al elegir los dos principios como los principios que guiarán a las principales instituciones de una sociedad no hacemos más que expresar el deseo de que nuestras máximas se puedan convertir en una ley universal. Nuestra voluntad —entendiendo por ella el fundamento de nuestra libertad— está en el deber de actuar conforme a lo que hemos elegido y ello se expresa en lo que Rawls llama el principio de imparcialidad para los individuos, lo cual se expresa en el deber que individualmente tendrán los ciudadanos de acatar las normas de las instituciones (siempre y cuando sean justas) y, en segundo lugar, de beneficiarse de la sociedad. Alguien podría objetar que para mantener la autonomía de tipo kantiano de los ciudadanos ellos tendrían que seguir actuando de manera justa sin importar si las instituciones lo son, por tanto, sin que les retribuya en algún beneficio, dado que no se debe actuar por principios heterónomos. A ello contesto que debido a la estructura del argumento, los ciudadanos en dicha posición no tendrían por qué obedecer a las instituciones, ya que en un argumento contractual cuando se ha perdido el objetivo por el cual se realizó el contrato (la justicia en éste caso), no se puede obligar a los participantes a cumplir con sus obligaciones hacia ellas. Otro punto relevante de éste principio para los individuos es que las ideas de bien de las personas no entran en conflicto con la exigencia del principio, es decir, terminando el experimento, las personas volverán a guiar sus vidas bajos los principios éticos que ellos crean convenientes, pero el principio de imparcialidad sólo les exige lo que les exigiría cualquier contrato: actuar según los principios aceptados. En ningún momento se les pide a las personas guiar sus vidas bajo el imperativo categórico (aunque el argumento pueda ser entendido como la expresión de un imperativo), por tanto, la diversidad de fines en la vida (como en toda teoría liberal) sigue intacto; tanto así que la segunda parte del principio permite que todos nos beneficiemos de la cooperación social —siempre y cuando nosotros hayamos contribuido con lo que nos corresponde— para ayudar a fomentar nuestros fines, los cuales no necesariamente tienen que ser moralmente edificantes.

Sin embargo, hay otros deberes de los cuales habla Rawls que son independientes del resultado del contrato de la justicia como imparcialidad (no se derivan directamente del contrato en sus consecuencias institucionales, sino entre los individuos) y que podríamos identificar como deberes que todo ciudadano tiene en sociedad: los deberes naturales. Los deberes que Rawls llama “naturales” son independientes de las relaciones institucionales de las personas, aunque podrían coincidir con las exigencias de ellas en algún momento. Son deberes naturales, porque se aplican a los seres humanos simplemente por el hecho de serlos. Rawls menciona que el fundamento de estos deberes está en la igualdad de las personas si las pensamos como persona morales: “A further feature of natural duties is that they hold between persons irrespective of their institutional relationship; they obtain between all as equal moral persons” (Rawls, 1999: 98-99). Rawls da pocos ejemplos de deberes naturales: el deber de ayudar a otro siempre y cuando esto no implique ponernos en gran peligro, el deber de no perjudicar a los demás y el deber no causar sufrimiento innecesario. Los tres deberes pueden ser suscritos por la tradición liberal sin mayor problema, y también podrían ser expresados a través de imperativos categóricos⁶⁵. No obstante, se extraña que Rawls no articule un argumento de tipo kantiano para fundamentar estos deberes, ya que él admite que los deberes naturales pueden ser expresados como resultados de un hipotético acuerdo natural (no se derivan del acuerdo realizado en la justicia como imparcialidad, sino que podrían ser entendidos como derivados de otro argumento contractual). Si lo tuviéremos que expresar a través de una de las formulaciones del imperativo categórico, lo podríamos hacer de la siguiente manera: tenemos deberes mínimos hacia las demás los cuales pueden ser pensada como si fueran naturales (tales como ayudarlos, no lastimar a los otros, ni causarles daño), porque las personas deben ser respetadas como fines en sí mismos y no sólo como medios.

Finalmente, los dos principios de justicia se ajustan al principio de publicidad kantiano. Si bien el supuesto de la aceptación común de los dos principios de la justicia es consecuencia del argumento contractual, los dos principios de justicia también se ajustan al principio de publicidad de Kant, ya que los dos principios de justicia han formulados como imperativos categóricos y podríamos pensarlos como leyes que deberían regir en el

⁶⁵ Quizá el primero sería el más problemático de expresar como imperativo, ya que podría discutirse acerca de si el cumplimiento de nuestros deberes nos podría obligar a realizar actos que nos obliguen a arriesgar la vida.

reino de los fines. En un resumen acerca de las condiciones que han de ser necesarias para la aceptación de los principios, Rawls dice: “a conception of right is a set of principles, general in form and universal in application that is to be publicly recognized as a final court of appeal for ordering the conflicting claims of moral persons” (1999: 117). En otras palabras, los principios responden a una caracterización como personas morales.

Cap. 3 ¿En realidad es kantiana la justicia como imparcialidad?

Ahora que he revisado en qué consiste el constructivismo kantiano y algunos argumentos que considero de inspiración kantiana, creo que no hay nada de escandaloso en afirmar que la justicia como imparcialidad no es, en sentido estricto, una teoría kantiana, y, ciertamente, nunca fue el objetivo de Rawls que lo fuera:

Justice as fairness is not, plainly, Kant's view, strictly speaking; it departs from his text at many points. But the adjective 'Kantian' express analogy and not identity; it means roughly that a doctrine sufficiently resembles Kant's in enough fundamental respects so that is far closer to his view than to the other traditional moral conceptions that are appropriate for use as benchmarks for comparison (Rawls, 1980: 517)

Como hemos visto, para Rawls la concepción modélica de la persona moral puede ser universalmente aceptable en tanto que afirma un mínimo moral con el que cualquier ciudadano de una democracia liberal se podría identificar. Sin embargo, hay buenas razones para dudar que el constructivismo logre ser análogo a los conceptos kantianos y, por ende, cumplir la función que Rawls espera que cumplan dentro de su teoría. Es extraño que en ocasiones Rawls exprese con cierto desdén la clara separación de su teoría con las categorías kantianas, siendo que por una razón las eligió, es decir, Rawls no hace un constructivismo platónico, aristotélico, humeano o hegeliano, sino que considera que la idea de autonomía, junto con el resto de conceptos kantianos, tienen un valor mayor o afirman algo sobre los individuos que es más importante resaltar en las sociedades democráticas liberales frente a otras tradiciones de filosofía moral.

Considero que el mayor problema de la interpretación kantiana de la justicia como imparcialidad es la poca fidelidad en el uso de los conceptos kantianos y la combinación de estos con elementos de teoría económica o de elección racional. Para Rawls, por supuesto, esto no representa un problema, ya que los problemas de moralidad en la justicia como imparcialidad se pueden resolver por medio de una elección racional⁶⁶. Considero que la interpretación kantiana de Rawls de la justicia como imparcialidad tiene como supuesto principal el explicar la elección de los principios de la justicia como

⁶⁶ "First of all, it may be surprising that the meaning of probability should arise as a problem in moral philosophy, especially in the theory of justice. It is, however, the inevitable consequence of the contract doctrine which conceives of moral philosophy as part of the theory of rational choice" (Rawls, 1999: 149).

moralmente aceptables a través de una elección racional, pero las elecciones racionales y razonables de los individuos no son equiparables con los imperativos categóricos, ni con lo que piensa Kant que debe ser un agente moral.

3.1 Críticas de Höffe

A continuación, examinaré las críticas de Otried Höffe al respecto del kantismo en la justicia como imparcialidad. Höffe en “Is Rawls’s Theory of Justice Kantian?” considera que una teoría de la justicia puede ser kantiana de tres maneras: uno, en un sentido débil, esto es, en la manera en que se plantean las preguntas; dos, en un sentido fuerte, es decir, que considera como verdaderas las respuestas que Kant dio a problemas fundamentales; tres, en un sentido comprensivo, esto es, que se está de acuerdo con Kant en muchos detalles (Höffe, 2002: 216). Para Höffe, a pesar de que la justicia como imparcialidad intenta ser una teoría kantiana en un sentido fuerte, termina siéndolo sólo —en el mejor de los casos— en un sentido comprensivo.

La razón principal por la que la justicia como imparcialidad no puede ser una teoría en sentido fuerte es por el desprecio que Rawls tiene por la metafísica kantiana. Mientras que la teoría moral de Kant tiene sus bases en principios metafísicos, la justicia como imparcialidad intenta en todo momento desecharlos y reemplazarlos por una versión constructivista o un modelo de elección racional.

La primera objeción a examinar es la de la elección de los principios de justicia como principios heterónomos. En la posición original los bienes primarios son presentados a las personas como elementos que cualquier persona racional elegiría en la situación de incertidumbre descrita por la posición original. Sin embargo, cuando Rawls presenta así la elección de los principios de justicia, las personas, entonces, aparecen como personas que han elegido siempre pensando en sí mismas y en sus propios intereses, es decir, la condición provocada por el velo de la ignorancia fuerza la elección, ya que los participantes tienen que evaluar qué medios son los más convenientes en la vida para poder realizar su idea de bien. El razonamiento que están realizando en la posición original se puede expresar de la siguiente manera: debo elegir X medio, para estar en las condiciones de realizar Y idea de bien en sociedad.

Esta objeción ya la había aparecido en el capítulo anterior. Rawls había dicho que la elección de los bienes primarios era la condición de posibilidad (las condiciones sociales, materiales y políticas) para poder ejercer una autonomía completa, no obstante, vale la pena volver a revisar la objeción a luz de lo que considera Rawls como *autonomía racional*. Los individuos en la posición original son *racionalmente autónomos*, la cual quería decir que nadie les había impuesto la elección de los principios, ni ninguna doctrina externa había intervenido para que ellos se decantaran por la elección de los principios de la justicia, para Rawls: eligieron de manera autónoma. Sin embargo, Höffe considera que en realidad la elección no fue autónoma, sino heterónoma, porque si bien no hay una influencia exterior, la condición de incertidumbre es la que los obliga a acordar los principios de justicia: a partir de la escasísima información que poseo de mí, la cual incluye un poder moral que me permite buscar una idea de bien en mi vida, elijo los medios más convenientes para realizarla: “According to decision theory’s subjective concept of rationality, decisions is rational when the agent making it strives exclusively to purpose his own interest through a dispassionate process of information acquisition and calculation” (Höffe, 200: 218).

A esta objeción respondo que al no tratarse de un problema moral lo que se elige (bienes primarios), no habría problema en que fuera una elección heterónoma, esto es, se están eligiendo derechos, libertades y oportunidades que nos ayudarán en la vida a buscar una idea de bien (ejercer un poder moral); dichos bienes no condicionan nuestro comportamiento, porque no estamos frente un problema moral, no elegimos comportarnos bien porque alguien nos dé esos bienes primarios, sino que los consideramos necesarios para fines mayores: “El imperativo *hipotético* dice solamente que la acción es buena para algún propósito *posible o real*” (Kant, FMC, Ak.: 414). El problema, ciertamente, es que Rawls considere eso como una forma de autonomía ya que a todas luces no lo es, incluso él identifica a la *racionalidad* que guía a la elección de los bienes primarios con los imperativos hipotéticos⁶⁷. Höffe tiene razón al considerar que los principios egoístas no son excluidos. Los bienes primarios ayudarán a los individuos a desarrollar una autonomía completa que es la pretende que sí se identifique con lo que

⁶⁷ “Thus rational autonomy is that of the parties as agents of construction: it is a relatively narrow notion, and roughly parallels Kant's notion of hypothetical imperatives (or the notion of rationality found in neo-classical economics)” (Rawls, 1980: 521).

Kant entiende por autonomía. Sobre esta objeción podemos concluir que la *autonomía racional* no es en realidad autonomía, sino que es una heteronomía racional que no afecta, hasta ahora, los fines de la justicia como imparcialidad.

La segunda objeción que deseo destacar de Höffe es la de no considerar realmente a las personas como agentes morales, sino sólo como individuos de elección racional. La crítica que le hace el filósofo alemán es parecida a la que hace Rawls al utilitarismo, a saber, la elección de los principios de la justicia es realizada por un solo individuo: el velo de la ignorancia ha desaparecido toda subjetividad y los individuos no tienen información alguna sobre su personalidad, por tanto, no hay un acuerdo entre individuos que ejerzan una decisión autónoma sobre principios de justicia a elegir, sino que la decisión sobre los principios puede ser tomada por una sola persona y el resultado será idéntico, ya que son individuos despersonalizados⁶⁸. En otras palabras, para que una decisión sea autónoma el individuo debe reconocerla como proveniente de su voluntad. Esto, como se mencionó en la sección dedicada a las ventajas del uso del método contractual, es para Rawls uno de los puntos más útiles de su teoría, es decir, cualquiera que considere estar en una posición como la descrita en la posición original, podrá ser persuadido de llegar a los mismos resultados, sin embargo, los participantes del contrato al no poseer ningún rasgo personal y al estar llenos de cierta información funcional⁶⁹ no tienen nada qué elegir de manera autónoma, es decir, no es posible identificar que lo que eligen como si fuera suyo.

En defensa de Rawls, considero, en primer lugar, que la crítica no tiene los mismos alcances que la que él realiza al utilitarismo, por una sencilla razón, a saber, el utilitarismo afirma un *hecho* sobre los individuos: “Pero estas explicaciones suplementarias no afectan a la teoría de la vida sobre la cual se funda esta teoría de la moralidad [el utilitarismo] —a saber, que el placer y la exención del sufrimiento son las únicas cosas deseables como fines [...]” (Mill, 2007: 50). La teoría utilitaria habla sobre lo que considera que es el fin de cualquier ser humano —la felicidad—, pero comete una falacia de composición al considerar que se puede identificar una felicidad común a todo individuo y se funda sobre una idea endeble en tanto que no podemos —como se percató Kant— ni siquiera saber con seguridad qué es lo que nos podría hacer felices. Considero que en la justicia como

⁶⁸ Cfr. Höffe, 2002: 220-221.

⁶⁹ Me refiero al mínimo de información que sí poseen: saben que viven en una sociedad democrática, que habrá ricos y pobres, que tienen dos poderes morales que desean ejercer, etc.

imparcialidad la falacia no es cometida, porque no se hace un *juicio de hecho* sobre los seres humanos, sino que son concepciones modélicas articuladas dentro de un argumento contrafáctico, por tanto, en *stricto sensu*, Rawls no afirma algo sobre personas reales como lo hace el utilitarismo. El utilitarismo al igual que la justicia como imparcialidad son teorías normativas, empero, el utilitarismo parte de algo que considera como una descripción empírica de las personas, a saber, que el principio de la mayor felicidad es por el cual todas las cosas son deseables para las personas⁷⁰; en cambio, la justicia como imparcialidad cancela enseguida, a través del velo de la ignorancia, cualquier rasgo empírico con el fin de lograr un argumento de un alcance universal por el que cualquier persona pueda ser persuadido. No hay una falacia de composición, porque efectivamente no hay *agentes* morales eligiendo (eso sería suponer que sí sucedió la elección en la posición original en la vida real), sino sólo hay sujetos de elección. Sin embargo, el que no sean agentes morales, no quiere decir que la elección de los principios no sea moral: “On a contract doctrine the moral facts are determined by the principles which would be chosen in the original position” (Rawls, 1999: 40). Por otra parte, tampoco hay que caer en el error de reducir el argumento al absurdo y descartar la justicia como imparcialidad, porque no dice nada sobre la realidad; por supuesto que lo dice y las descripciones que usa Rawls deben ser las más completas posibles para poder persuadirnos sobre la elección de los principios. Bajo el mismo argumento, podemos descartar la acusación del filósofo alemán de que Rawls use a las personas sólo como medios al considerar que él al hacer pasar la elección de los principios como la elección de un macrosujeto y que los individuos terminan sirviendo solamente como medios para justificar su teoría⁷¹, es decir, no se puede usar como medios a personas que no existen empíricamente. Höffe tiene razón en que en la posición original no podemos afirmar —otra vez— que la elección de los principios sea autónoma, porque a pesar de que Rawls trata de exponer su argumento como si se les ofreciera a los participantes principios utilitarios o intuicionistas, en realidad la decisión racional es la que guía el resultado. Considero que la posibilidad de aceptar los principios de la justicia como imperativos categóricos no está en la posición

⁷⁰ Cfr. Mill, 2007: 58.

⁷¹ “In bargaining of this sort, people are, from a Kantian perspective, degraded to the status of means; they are treated as means to the end of collective well-being, something that is prohibited by the categorical principles of law, at least for the case of human rights” (Höffe, 2002: 222).

original, sino en sociedad, ya que es ahí donde las personas —una vez recuperada su identidad e información sobre el lugar que ocupan— son libres e iguales. La moralidad de la teoría, como se mencionó arriba, se decide en la relación que exista entre los contenidos de los principios de justicia y las personas.

La tercera objeción de Höffe es a la ausencia de metafísica en la teoría. Con lo dicho hasta ahora, queda claro que si bien Rawls gusta de construcciones sumamente abstractas, no tiene interés alguno en construir una teoría moral metafísica; fuera de la identificación de lo *racional* con los imperativos hipotéticos y lo *razonable* con los categóricos no hay muchas referencias a la metafísica que sostiene la ética kantiana. Para Höffe, Rawls en la posición original intenta plantear una condición ideal en la que los participantes, fuera de determinaciones físicas (tras el velo de la ignorancia), puedan elegir principios como si fueran seres nouménicos, esto es, individuos completamente libres en tanto que no están sujetos a las leyes causales de la naturaleza. Esta característica puede ser considerada como uno de los elementos más importante para poder considerar la teoría de la justicia como una teoría de alcances universales o, para ser exactos, para cualquier sociedad democrática liberal. Sin embargo, la universalidad no es del todo cierta, ya que —piensa Höffe— las libertades por la que aboga el primer principio pudieran no ser reconocidas por todas las sociedades; los bienes primarios en la elección no son bienes que todo ser humano pueda desear, porque no son bienes que todas las culturas puedan entender, es decir, es necesaria una cultura política y social real que haya encontrado valiosos en algún momentos de su historia a los bienes primarios. En otras palabras, se parte de aspectos que en una teoría kantiana son antropológicos (empíricos) en una elección que supuestamente no los tiene. Sobre lo que se está decidiendo es sobre bienes que sociedades occidentales, liberales y democráticas desearían, entonces, el carácter universal de la teoría queda más acotado que lo que Rawls pretende.

Considero que esta objeción se vincula con lo que Höffe considera que puede ser una teoría kantiana en un sentido débil, esto es, en la manera en que se plantean las preguntas un teoría. La objeción de Höffe es acerca de por qué elegir esos principios y no unos de carácter auténticamente universal, es decir, ¿por qué no elegir principios de justicia que puedan ajustarse a todas las sociedades y no sólo a sociedades democrático liberales? Si los principios de justicia pueden ser elevados a imperativos categóricos, entonces tendrían que poder ser aplicables en cualquier sociedad. En primer lugar, esto

es exigir a la justicia como imparcialidad tal como la expuso en *Una teoría de la justicia* más de lo que Rawls mismo pretendió, ya que él siempre —como lo indica Höffe— piensa que su teoría sólo puede ser adoptada por sociedades democrático liberales⁷². La principal razón de ello es que los principios de justicia son principios distributivos y los bienes que distribuyen sólo existen en esa clase de sociedades. En segundo lugar, Rawls no niega que haya componentes empíricos en la posición original; incluso es muy importante que los haya (es importante que los participantes sepan que regresaran a una sociedad plural, que necesitarán libertades para, etc.). Sin embargo, aquí introducir elementos empíricos o antropológicos no afecta a la justificación de los principios, dado que lo que eligen no son principios morales universalizables que guíen el actuar particular de los individuos, es decir, no se está evaluando en la posición original si nuestras máxima de acción poseen elementos empíricos que impidan su universalización, sino que se están eligiendo principios de justicia distributiva que puedan ser compatibles con todos los ciudadanos y que sean moralmente aceptables a partir de una concepción modélica de lo que es una persona. En todo caso, el blanco de Höffe tendría que ser el asunto sobre si son aceptados o no la concepción modélica de la persona moral. Finalmente respecto a esta objeción, comento que una teoría de un alcance mayor no hay que buscarla en *Una teoría de la justicia*, sino *The Law of Peoples*⁷³, aunque allí no se trate de una teoría distributiva.

La cuarta objeción de Höffe consiste en el dominio del derecho sobre la ética en la justicia como imparcialidad. El carácter universal de la autonomía en Kant es válido, siguiendo lo desarrollado en la *Metafísica de las costumbres*, tanto en el dominio de las personas (doctrina de la ética) y en el derecho (doctrina del derecho). No obstante, el derecho —para Kant—, aunque es algo diferente de la virtud, parte de presupuestos morales. Para el filósofo alemán, la teoría de Rawls se aleja e incluso intenta evitar la doctrina ética y se concentra en el ámbito del derecho. Sin embargo, la filosofía del derecho de Kant tiene sus raíces en su filosofía moral y Rawls no es capaz de articular de

⁷² “My hope is that justice as fairness will seem reasonable and useful, even if not fully convincing, to a wide range of thoughtful political opinions and thereby express an essential part of the common core of the democratic tradition” (Rawls, 1999: XI).

⁷³ “By the ‘Law of Peoples’ I mean a particular political conception of right and justice that applies to the principles and norms of international law and practice. I shall use the term “Society of Peoples” to mean all those peoples who follow the ideals and principles of the Law of Peoples in their mutual relations. These peoples have their own internal governments, which may be constitutional liberal democratic or nonliberal but decent governments” (Rawls, 2000: 3).

manera adecuada los principios morales (los de aplicación a los individuos) con el derecho, sino que sólo da por un hecho que las personas son fuente de derecho. Höffe considera que el primer principio de la justicia tiene la misma tarea que el concepto moral de ley, esto es, el asegurar la libertad de acción de todas las personas en sociedad; mientras responde, en primera instancia, a un problema económico y no jurídico⁷⁴. A pesar de ello, el filósofo alemán le concede a Rawls el acierto que ha tenido en el segundo principio, ya que ningún orden jurídico puede asegurar la libertad si no hay bienes materiales que ayuden a hacer efectivas dichas libertades; por otra parte, considera un error el orden lexicográfico de los principios, esto es, el principio de diferencia no debe depender del principio de libertad.

Como se mencionó anteriormente, el objetivo de Rawls no es hacer una teoría ética y si partiera de una, sería difícil que lograra llegar a los principios de justicia que afirma. Sobre la objeción al orden lexicográfico, en defensa de Rawls, hay que recalcar que el orden lexicográfico no es un orden temporal de aplicación de los principios, esto es, no porque no se haya aplicado el primer principio, no se puede aplicar el segundo. El orden lexicográfico sólo expresa una jerarquía formal y muestra que es necesario que todas las libertades sean reconocidas formalmente (jurídicamente) antes de poder atender problemas de distribución, porque, así como son necesarios bienes materiales para poder hacer efectivas las libertades, es necesario que nuestras libertades sean reconocidas por la ley para poder hacerlas efectivas en la realidad.

La quinta objeción es la poca fidelidad de los conceptos kantianos usados por Rawls. Los poderes morales que conforman a una persona moral no corresponden a categorías kantianas claras. Además, como en el caso anterior, la autonomía completa, de realizarse, parece que sólo cumple una función para el orden jurídico y no para la moral de los individuos. Además, Höffe considera que los individuos no necesitan satisfacer ninguna demanda de autonomía en sociedad, debido a que existe un poder moral que les permite buscar una idea de bien sus vidas, por tanto, pueden guiar sus vidas de manera heterónoma⁷⁵.

⁷⁴ Cfr. Höffe, 2002: 229.

⁷⁵ Cfr. Höffe, 2002: 231.

En la primera crítica que revisé de Höffe dije que la elección de los bienes primarios tienen que servir como condiciones de posibilidad para poder desarrollar a plenitud en sociedad dos poderes morales que conforman *una autonomía completa*: ejercer un sentido de justicia y buscar una idea de bien en la vida. Ya sabemos que la *autonomía racional*, ni siquiera es autonomía (se ejerce como capacidad electiva en tanto que somos seres racionales), entonces queda averiguar si la *autonomía completa* lo es (en la cual ejercemos nuestra capacidad *razonable*). Para averiguarlo hay que examinar los dos elementos que componen la definición de *autonomía completa*; comienzo con el segundo poder moral: buscar una idea de bien en la vida. Por una idea de bien en la vida Rawls se refiere a la autodeterminación de los individuos: hacer lo que nos plazca con nuestro tiempo y con nuestro cuerpo. En este sentido, Rawls es todo un liberal y afirma la libertad negativa propia de dicha tradición, la cual consiste en la autodeterminación de los individuos. Los individuos son libres de expresar sus opiniones, de hacer lo que deseen con sus cuerpos y hacer todo lo que no les está prohibido por la ley, siendo el límite de su libertad el daño a la propiedad o al ejercicio de la libertad de los demás⁷⁶. Los diversos proyectos que realizarán las personas como su idea de bien en sus vidas, podemos suponer, podrán ser planeados de manera racional (la racionalidad de la economía sigue activa). Como se ha dicho, la idea de bien de las personas, entonces, no es necesariamente una idea moral, es decir, podemos fijarnos el objetivo que deseemos en la vida y es irrelevante qué principios morales elijamos siempre y cuando nuestras acciones no afecten a los demás. En este sentido, no necesariamente nuestro carácter *razonable* se identifica con una autonomía kantiana, dado que —como lo vio Höffe— nada nos obliga en sociedad a seguir una vida guiada por máximas propias y puestas a prueba por un imperativo categórico como ideal de vida. Una de las virtudes de la libertad liberal es que no se trata de una libertad edificante, por tanto, como ciudadanos somos libres al ser

⁷⁶ “Tan pronto como una parte de la conducta de una persona afecta perjudicialmente a los intereses de otras, la sociedad tiene jurisdicción sobre ella y puede discutirse si su intervención es o no favorable al bienestar general. Pero no hay lugar para plantear esta cuestión cuando la conducta de una persona o no afecta, en absoluto, a los intereses de ninguna otra, o no los afecta necesariamente y si sólo por su propio gusto (tratándose de personas mayores de edad y con el discernimiento ordinario). En tales casos, existe perfecta libertad, legal y social, para ejecutar la acción y afrontar las consecuencias” (Mill, 2009: 153).

autónomos en el sentido kantiano, pero también somos libres al dedicar nuestro tiempo a actividades que podrían ser consideradas por otros frívolas⁷⁷.

Me parece que este es uno de los puntos que más complica entender a Rawls como un kantiano —y con esto apunto algo más a la quinta objeción de Höffe—: la justicia como imparcialidad es sobre todo una teoría liberal, por tanto, debe satisfacer una característica fundamental: mantener la distinción entre moral y derecho. El derecho no puede tener fundamento en una moral, ya que se corre el riesgo de acotar o discriminar a las minorías (aunque sea a una persona). Höffe tiene razón en considerar que en términos morales los individuos no tienen ninguna obligación como agentes morales en sociedad, sino sólo tienen obligaciones en el orden jurídico. No obstante, la libertad liberal, considero, es perfectamente compatible, si bien no con un deber moral individual, sí con lo que pensaba Kant en el que debía consistir ser un ilustrado: *“Ilustrado significa el abandono por parte del hombre de una minoría de edad cuyo responsable es él mismo. Esta minoría de edad significa la incapacidad para servirse de su entendimiento sin verse guiado por algún otro”* (Kant, QI, Ak. VIII: 35). El liberalismo también es una tradición heredera de la Ilustración; por ello tampoco trata de fijar un ideal de vida buena, sino que las personas deben aprender a hacerse responsables de sus actos: las personas deben ser responsable de un autogobierno racional. Aunque la libertad liberal tiene su riqueza en las expresiones de la vida privada, eso no quiere decir que se recluya en ella: *“El ideal de autonomía, en términos de psicología social, alude no al hombre internamente movido que desatiende su entorno social, sino más bien al hombre crítico, y autocrítico, cuya lealtad a las normas de la sociedad está modelada por el mejor ejercicio de sus facultades racionales”* (Gray, 1986: 96).

Queda por examinar el primer poder moral: el deseo de los individuos de ejercer un sentido de justicia. Considero que el primer moral de los individuos es el que mejor se puede empatar con la idea de autonomía kantiana. El primer poder moral expresa el deseo de congruencia entre nuestras decisiones y acciones, es decir, entre los principios de justicia elegidos en la posición original y lo que exigiremos y haremos en sociedad. Dado

⁷⁷ “No hay razón para que toda la existencia humana sea construida sobre uno o un corto número de patrones. Con tal de que una persona posea una razonable cantidad de sentido común y de experiencia, su propio modo de arreglar su existencia es el mejor, no porque sea el mejor en sí, sino por el suyo” (Mill, 2009:142).

que los individuos no eligen de manera autónoma en la posición original, queda considerar si los principios de justicia responden a la concepción modélica de la persona moral. Mientras que el segundo poder moral que le asigna Rawls a las personas del contrato responde a la pluralidad de ideas del bien en una sociedad democrático liberal, el primer poder moral es el que identifica la necesidad de actuar conforme a los principios de justicia que harán posible o que ayudarán que las personas puedan desarrollar sus ideas de bien en la vida.

3.2 Ambigüedad en la búsqueda de principios objetivos

A continuación, examinaré dos puntos que resultan ambiguos respecto a los objetivos de hacer compatible la justicia como imparcialidad con el kantismo, los cuales están centrados en la búsqueda de principios objetivos. El primero se refiere a la aceptación de ciertos contenidos intuicionistas en la justicia como imparcialidad; el segundo, el intento de Rawls se hacer coincidir su teoría con una teoría de los sentimientos morales.

El primero lo encontramos en la defensa de ciertos componentes intuicionistas en la justicia como imparcialidad. Rawls toma distancia tanto del utilitarismo como del intuicionismo, sin embargo, considera que la justicia como imparcialidad también debería tener componentes intuicionistas. Esto resulta algo desconcertante, ya que primero reconoce que el grave problema del intuicionismo es no poseer un criterio para poder decidir sobre la prioridad de los principios de justicia en juego e incluso, me parece, ofrece un argumento de tipo kantiano para estructurar su crítica, pero, después, Rawls dice que en la justicia como imparcialidad apela a la intuición de dos maneras: primero, al elegir una posición en el sistema y, en segundo lugar, al hacer una elección racional que elegirá principios de justicia tomando en cuenta la información disponible⁷⁸. El problema es que no debería expresar que la elección se hace sólo por una de forma racional de elección⁷⁹, sino que debería decir, en el mejor de los casos, que la elección es racional, porque es la mejor opción que podríamos elegir y —lo más importante— la elección es racional, porque

⁷⁸ Cfr. Rawls, 1999: 39.

⁷⁹ “First we single out a certain position in the social system from which the system is to be judged, and then we ask whether, from the standpoint of a representative man in this position, it would be rational to prefer this arrangement of the basic structure rather than that” (Rawls, 1999: 39).

es autónoma (aunque ahora sepamos que en realidad no lo es). No debería haber ambigüedades en esto, ya que lo que desea hacer Rawls en esa parte era distanciarse del juicio prudencial del intuicionismo y hacer un planteamiento ético en su teoría: “Nevertheless, we have asked a much more limited question and have substituted for an ethical judgment a judgment of rational prudence. Often it is quite clear how we should decide” (Rawls, 1999: 39). No, justo es necesario el criterio objetivo para saber cómo decidir. Otra vez el problema es que Rawls está preocupado porque los principios puedan ser intuitivamente atractivos para los participantes en la posición original, pero, otra vez, eso es irrelevante para apoyar su argumento moral —no para el argumento de la elección racional—, ya que dadas las características de la posición original en las que hay una gran restricción de información, es irrelevante e incluso un tanto contradictorio suponer que lo que elegimos coincide con nuestras intuiciones, las cuales, por cierto, no reconoceríamos de manera plena dado que estamos cubiertos por el velo de la ignorancia.

En segundo lugar, la preocupación de Rawls con que los principios de justicia se ajusten o sean acordes a la experiencia de las personas, me parece, delata lo problemático que le es usar un argumento contractual, pero no porque no sepa hacerlo, claro está, sino por lo que representa. La figura del contrato le ayuda a argumentar a favor de cómo los participantes lograrán juicios madurados (juicios que sean capaces de abstraerse de las condiciones empíricas y ajustarse a un modelo ideal de deliberación), pero el objetivo de Rawls es regresar a la posición anterior, esto es, presentar los principios de la justicia como principios que se ajusten a principios que aceptaríamos de manera cotidiana: “A conception of justice characterizes our moral sensibility when the everyday judgments we do make are in accordance with its principles” (Rawls, 1999: 41). Esto es un rodeo innecesario, dado que los juicios madurados se hacen en el contrato (en una situación hipotética) y se pretende que después se presenten como juicios que concordarán con juicios que haríamos en la vida cotidiana. Al ser aceptados durante el contrato resultarán juicios “evidentes” o fácilmente reconocibles una vez terminado el ejercicio contrafáctico del contrato. Sin embargo, Rawls no debería empeñarse en esto, ya que esta correspondencia sólo puede ser explicable como un argumento moral que dará un resultado normativo, a saber: esperar que las personas se convengan de que estos principios de justicia son los que elegirían personas morales y racionales. En todo caso, no se “regresa” a la realidad esperando que lo decidido en el argumento contrafáctico

corresponda con nuestros juicios cotidianos, sino que se espera que la mayoría de las personas hayan abandonado principios que defenderían si se guiarán sólo por juicios intuitivos o cotidianos al considerarlos ahora como no morales, ni racionales⁸⁰.

El objetivo de lograr un equilibrio reflexivo es lo que provoca dicho rodeo, ya que, según Rawls, la mejor explicación del sentido de justicia, desde un punto de vista moral, se logra si se eligen los principios de justicia después de que una persona ha elegido varios principios propuestos y ha revisado cada uno de sus resultados en vez de sólo guiarse por los principios que reconoce, en primera instancia, en su vida cotidiana. Una vez más el problema es que Rawls se preocupa demasiado por explicar algo que él sabe que no podrá explicar completamente, es decir, sabe que no podrán ser examinadas todas las posibles concepciones de justicia y después demostrar que los dos principios son los que se elegirían. Esto se debe, porque el argumento contractual, como se ha dicho, es un argumento *ad hoc*, por tanto, no es necesario refutar todos los posibles principios de justicia; para sus propósitos es más que suficiente con que presente los dos principios de la justicia como imparcialidad como más atractivos a principios utilitarios o perfeccionistas: no necesita buscar empecinadamente el equilibrio reflexivo. Me parece que la búsqueda de un equilibrio reflexivo como justificación de la elección de los principios de la justicia se debe a la deuda intelectual que Rawls tiene ante la filosofía analítica, ya que en un momento afirma, en *Una teoría de la justicia*, que no desea que lo correcto (*right*) sea sólo el resultado del análisis de la palabra ‘correcto’ y tampoco —como hemos de imaginar— se puede definir a través de la idea de verdad como correspondencia; sin embargo, la estrategia de Rawls de hacer coincidir nuestros juicios con juicios madurados, retirando las palabras que sean abstrusas, hasta llegar a un equilibrio reflexivo de ellos, tiene como objetivo —en coincidencia con la filosofía analítica— de proveer un concepto claro de lo que es la justicia⁸¹. No obstante, valdría la pena tener presente la sana distancia que Rawls guarda de las soluciones a los problemas filosóficos

⁸⁰ El retorno que supone los juicios madurados de la posición ideal a la realidad se podría plantear si se expresara como parte de la narrativa del argumento contractual, pero parece que Rawls espera que esto suceda en realidad. Otra vez, Rawls salta del argumento contrafáctico a la realidad.

⁸¹ “Thus if the theory of justice as fairness, or more generally of rightness as fairness, fits our considered judgments in reflective equilibrium, and if it enables us to say all that on due examination we want to say, then it provides a way of eliminating customary phrases in favor of other expressions. So understood one may think of justice as fairness as providing a definition or explication of the concepts of justice and right” (Rawls, 1999: 96).

como sólo la aclaración sobre el significado de las palabras, ya que —como él lo admite— el mérito de cualquier definición depende de que la teoría sea correcta, porque las definiciones por sí mismas no resuelven nada fundamental⁸².

Quizá la respuesta a este afán de Rawls de hacer que su teoría de la justicia se ajuste lo más posible a nuestros juicios del sentido común, esté relacionada con la tradición anglosajona a la que él pertenece. Por ejemplo, en algún momento Rawls declara que su teoría pretende ser —evocando a Adam Smith— una teoría de los sentimientos morales⁸³. Y lo que es aún más chocante, frente a una posición kantiana, es que Rawls diga que la filosofía moral debe tener libertad de usar supuestos contingentes y hechos generales (1999: 44). No obstante, también es difícil pensar que no los pueda tener, ya que de no tenerlos, no podría funcionar de la misma manera su teoría de la justicia, ¿acaso la elección racional podría funcionar sin ellos? Asimismo, creo que esto se agudizará en la segunda etapa de su pensamiento, cuando su teoría opte por cumplir propósitos más pragmáticos e intente despojarse de todos los elementos (incluido el constructivismo kantiano) que podrían no ser compartidos por la pluralidad, ya no se ideas del bien, sino de teorías comprensivas en una sociedad.

⁸² Cfr. Rawls, 1999: 112-113.

⁸³ “It is a theory of the moral sentiments (to recall an eighteenth century title) setting out the principles governing our moral powers, or, more specifically, our sense of justice)” (Rawls, 1999: 44).

A manera de conclusión, propondré una reformulación que intentará presentar el argumento de Rawls reajustando o corrigiendo los errores expuestos en los capítulos anteriores, principalmente evitando la elección de los principios como el resultado de una elección racional, con el fin de mostrar la compatibilidad de la justicia como imparcialidad con el kantismo en un sentido más fuerte. Esta reformulación, cabe señalar, no intentará ser exhaustiva (no intentará mostrar sus ventajas frente al utilitarismo o intuicionismo), sino que pretende esbozar otra forma de presentar el argumento principal de la justicia como imparcialidad.

Considero que podemos pensar a la justicia como imparcialidad como kantiana en un sentido fuerte⁸⁴ si cumple con las condiciones formales bajo las cuales se pueda demostrar que los principios de la justicia podrían ser elegidos como imperativos categóricos. No obstante, es importante no forzar el argumento de Rawls al punto de que prime la moral a tal punto de querer hacer pasar la justicia como imparcialidad como una teoría ética, sino que nunca se debe perder el objetivo de la teoría: una justificación de dos principios de justicia distributiva.

Partamos de los mismos supuestos que nos propone Rawls para reconstruir el argumento contractual: supongamos que somos parte de una sociedad democrática liberal; la sociedad es un sistema de cooperación; los azares naturales y contingencias sociales determinaran en buena medida los logros y la posibilidad de alcanzar esa idea de bien en nuestras vidas. Este último elemento —como expliqué en el primer capítulo—, el determinismo, es el gran problema a resolver en la estructura del argumento contractual, dado que será el que acotará o aventajará desde nuestro nacimiento las expectativas que podamos lograr en nuestras vidas.

Ahora bien, asumamos las consideraciones de Kant sobre la libertad como parte del argumento contractual. Para el filósofo alemán la libertad sólo puede ser demostrada en la práctica, ya que de manera teórica necesitaríamos acudir a la experiencia y dado que los objetos en la experiencia siempre actúan conforme a las leyes naturales (leyes causales) no podemos demostrar que algo ha ocurrido de manera libre⁸⁵. Sólo podemos considerar

⁸⁴ Con “sentido fuerte” recupero la clasificación que propuso Höffe para identificar a una teoría de la justicia como kantiana, esto es, que considera como verdaderas las respuestas que Kant dio a problemas fundamentales.

⁸⁵ “El concepto de *libertad* es un concepto puro de la razón que, precisamente por ello, es trascendente para la filosofía teórica, es decir, es un concepto tal que no puede ofrecerse para él ningún ejemplo adecuado en cualquier experiencia posible [...] (Kant, MC, Ak.: 221)”

nuestros actos como libres cuando nuestro arbitrio no contenga determinaciones sensibles o cuando la razón pura puede ser práctica, esto es, cuando una máxima de acción es posible transforma a una ley de acción universal⁸⁶. Ahora sabemos que la libertad sólo se encuentra en aquellas leyes que provengan de nuestra razón práctica, por tanto, sólo nuestro razonamiento moral puede ser el que nos ayude a poder elegir libremente.

Para contrarrestar los efectos de la contingencia social y los azares naturales, debemos pensar en qué principios de justicia son los que elegiríamos para las principales instituciones políticas y económicas de nuestra sociedad y para ello recurrimos a la idea del contrato. Supondremos que los principios de justicia son el resultado de un hipotético acuerdo entre todos los miembros de la sociedad y para ello estableceremos una posición original en la que se lleva a cabo el acuerdo. En la posición original todos los integrantes de la sociedad se encontrarán bajo el velo de la ignorancia el cual funcionará no sólo para asegurar la imparcialidad de los principios elegidos en tanto que borraré momentáneamente nuestra información personal, sino que también podemos considerar que nos proporcionará las condiciones ideales que fomentará que los participantes puedan elegir los principios de justicia como si nada afectara su arbitrio de manera sensible, esto es, estando seguros que no tomaremos en cuenta ninguna motivación empírica para elegir los principios de justicia, ya que desconocemos qué nos podría beneficiar de manera particular. Es importante mencionar que para la ética kantiana una condición como la del velo de la ignorancia no es necesaria para que ella funcione, ya que lo importante es que la libertad se manifieste de manera positiva al poder someter nuestra voluntad a leyes universales provenientes de una voluntad autónoma; el velo de la ignorancia, en el argumento contractual, contribuye a que podamos elegir *casi* como si fuéramos sujetos nouméricos⁸⁷.

Ahora hay que eliminar el supuesto de la elección racional al eliminar el carácter racional de los individuos en la posición original. Como se dijo, estas dos estrategias de argumentación son contrapuestas y no pueden convivir dentro de la misma teoría; si aceptamos la elección racional, la autonomía de los individuos no puede ser aceptada y las

⁸⁶ Cfr. Kant, MC, Ak.: 213-214.

⁸⁷ Recordemos que el velo de la ignorancia no borra toda, sabemos en general a qué clase de sociedad regresaremos una vez que el experimento termine y también estamos interesados que lo que podamos elegir nos beneficie de alguna manera.

consecuencias morales quedan acotadas. Considero que en la posición original hay que pensar a las personas con una personalidad moral auténticamente kantiana: “La personalidad moral, por tanto, no es sino la libertad de un ser racional sometido a leyes morales [...] de donde se desprende que una persona no está sometida a otras leyes más las que se da a sí misma (bien sola o, al menos, junto con otras) (Kant, MC, Ak.: 223). En otras palabras, debemos suponer que los participantes del contrato son primordialmente, aunque no exclusivamente, autónomas, y que la autonomía es un valor pilar de la sociedad democrático liberales.

También asumiremos que el carácter *racional* de las personas funcionará y que puede ser equiparable a los imperativos hipotéticos, pero no será usado para elegir los principios de justicia, sino que les servirá para lograr sus propósitos en sociedad. Asimismo, asumiremos que los dos poderes morales de las personas existen y cumplen las mismas funciones que Rawls les asignó a sus teorías. El primer poder moral, además, considero que expresa lo que Kant llama “legalidad”, a saber: “La coincidencia de acción con la ley del deber es la *legalidad (legalitas)*” [...] (MC, Ak.: 225). En este sentido asumiremos que el poder moral que guía a las personas a ejercer una idea de justicia puede ser como legalidad. El segundo poder moral, el que reconoce en las personas la búsqueda de una idea de bien en sus vidas ya no se puede articular con la elección racional, así que hay que identificarlo con el fin natural de todo ser racional de ser feliz⁸⁸ y con la idea ilustrada del deber de toda personas de guiarse por su propia razón; así, considero, la libertad negativa y el antiperfeccionismo de una teoría liberal se preserva, ya que las personas en sociedad son libres de seguir cualquier idea que les autosatisfaga en la vida. Finalmente, respecto a la caracterización de los individuos, yo agregaría una característica más que debe estar explícitamente presente entre las consideraciones al momento de elegir los principios: las personas siempre deben ser pensadas como fines en sí mismos y no sólo como medios.

Los principios de justicia en ésta interpretación vincularán a las personas morales con las reglas de las instituciones por medio del reconocimiento de que los principios de

⁸⁸ “Hay, no obstante, *un fin* que se puede presuponer como real en todos los seres racionales (en tanto que les convienen los imperativos, a saber, como seres dependientes), así pues un propósito que no es que meramente *puedan* tener; sino del que se puede presuponer con seguridad que los seres racionales en su totalidad lo *tienen* según una necesidad natural, éste es el motivo de la propia felicidad” (Kant, FMC, Ak.: 415)

justicia serán principios que personas autónomas pueden elegir para sí mismos y para todos los demás, y que además los respeta en tanto que reconocen sus fines subjetivos en la vida (sus ideas bien) porque son fines en sí mismas. La *autonomía completa* de la que habla Rawls sigue siendo respetada al subsumirla en la idea de autonomía kantiana, ya que los dos poderes morales que conforman dicho concepto seguirán activos una vez que termina el experimento termine (no en el momento de la deliberación de los principios de justicia).

Al igual que Rawls, podemos suponer que varios principios fueron considerados por los participantes hasta llegar a principios que correspondan a nuestra personalidad moral. Además, los principios de justicia que debemos elegir deben buscar ser principios que sean ética y jurídicamente aceptables. Esto quiere decir que los principios que elijamos nos sólo deben ser leyes que sirvan como fundamento subjetivo de acción, sino también como leyes que permitan la libertad de todas las personas. Kant considera que toda legislación contiene dos elementos: uno, una ley que representa objetivamente una acción a suceder, y, dos, un móvil que liga subjetivamente con la representación el fundamento de la determinación del arbitrio para la realización de la acción (Kant, MC, Ak.: 218). Cuando el mismo cumplimiento de la ley hace de un deber el móvil, la legislación es ética, pero cuando el móvil es distinto al deber, la legislación es jurídica. Los principios de justicia deben servir para que las personas puedan estar jurídicamente protegidas para la realización de su idea de bien. Teniendo en mente esto, los participantes eligen dos principios de justicia⁸⁹:

- a) Todas las personas son iguales en punto a exigir un esquema adecuado de derechos y libertades básicos iguales, esquema que es compatible con el mismo esquema para todos; y en ese esquema se garantiza su valor equitativo a las libertades políticas iguales, y sólo a esas libertades.
- b) Las desigualdades sociales y económicas tienen que satisfacer dos condiciones: primero, deben andar vinculadas a posiciones y cargos abiertos a todos en condiciones de igualdad equitativa de oportunidades; y segundo, deben promover el mayor beneficio para los miembros menos aventajados de la sociedad. (Rawls, 2004: 35)

⁸⁹ Utilizo la formulación de los principios de la justicia que aparece en *El liberalismo político*, ya que ella recoge las modificaciones realizadas en textos intermedios entre la primera y segunda obra principal. Aunque en *El liberalismo político* los principios se tienen que articular con otro tipo de ideas y con un constructivismo político, como es de apreciar, siguen expresando primordialmente lo mismo que en *Una teoría de la justicia*.

Los principios de justicia elegidos, en este sentido, no sólo son racionalmente atractivos dadas las restricciones de información, sino que los principios son elegidos como máximas que pueden ser universales y que provienen de voluntades libres y autónomas, o, en otras palabras, los principios de justicia son compatibles con el imperativo categórico en tanto que resultan acordes con nuestra personalidad moral: “Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad siempre pueda valer al mismo tiempo como principio de una legislación universal” (Kant, CRP, Ak. V: 30). Elegimos esos principios porque nos respetan como fines en sí mismos y porque nos dan la posibilidad de buscar distintas ideas de bien en sociedad.

Al caer el velo de la ignorancia, es probable que muchas personas sientan rechazo hacia algún principio o incluso a los dos principios, dado que al “recobrar” sus identidades otra vez encuentren sus voluntades patológicamente⁹⁰ afectadas por la posición privilegiada en la que se encuentran. No obstante, uno, deben pensar que los principios de justicia fueron justificados como si ellos hubieran sido el resultado de una condición ideal de elección en la que pudieron elegir de manera absolutamente libre; dos, que los principios elegidos fueron el resultado de intentar mitigar todos aquellos atributos arbitrarios (todas aquellas cosas que ahora afectan de manera patológica a sus voluntades) que provocarían situaciones de insalvable injusticia en la sociedad si se les fomentaba; tres, que los principios reconocen su autonomía y los reconocen como fines en sí mismos.

Ciertamente, la justicia como imparcialidad no puede derivar más obligaciones morales de tipo kantiano a los individuos en sociedad, sino eso quedará libre a cada una de las personas. Creo que intentar extraer más obligaciones sería forzar el argumento de Rawls y atentar contra la pluralidad de ideas del bien de las personas. Recordemos que la justicia como imparcialidad tiene como objetivo central resolver un problema político más que uno moral, a saber, un problema distributivo de bienes. Como lo vio Höffe, no es posible rescatar toda la metafísica kantiana en la justicia como imparcialidad y la razón de ello es que no la necesita para poder crear un argumento contractual.

⁹⁰ Aquí, ‘patológicamente’ no debe ser entendido como una enfermedad, sino como Kant lo entendía, a saber: como una voluntad sensiblemente afectada en sus motivaciones del actuar.

Bibliografía:

- Da Silveira, P. (2003) *John Rawls y la justicia distributiva*. Madrid, Editorial Campo de Ideas.
- Di Castro, E (2009) *La razón desencantada. Un acercamiento a la teoría de la acción racional*. Primera reimpresión, México, UNAM
- Gray, J., N. (1986) *Liberalismo*. Madrid, Alianza Editorial.
- Guisan, E. (2002) “El utilitarismo” en Camps, V. (ed.) *Historia de la ética*. Segunda edición, Editorial Crítica, pp. 457-499.
- Hobbes, T. (2008) *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Höffe, O. (2002) *Categorical Principles of Law. A Counterpoint to Modernity*. Pennsylvania, Pennsylvania State University Press
- Kant, I. (2001) *¿Qué es Ilustración? Y otros textos de ética, política y filosofía de la historia*. Edición de Roberto Aramayo, Tercera reimpresión, Madrid, Alianza Editorial.
- Kant, I. (2005) *Crítica de la razón práctica*. Cuarta reimpresión, Madrid, Alianza Editorial.
- Kant, I. (1999) *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Barcelona, Editorial Ariel.
- Kant, I. (2008) *Metafísica de las costumbres*. Cuarta edición, Madrid, Editorial Tecnos.
- Kersting, W. (2001) *Filosofía política del contractualismo moderno*. México, Plaza y Valdés.

- Locke, J. (2006) *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Madrid, Editorial Tecnos.
- Mill, J., S. (2007) *El utilitarismo*. Segunda reimpresión, Madrid, Alianza Editorial
- Mill, J., S. (2009) *Sobre la libertad*. Novena reimpresión, Madrid, Alianza Editorial.
- Rawls, J. (1999) *A theory of justice*. Revised Edition, Massachusetts, Harvard University Press.
- Rawls, J. (1980) "Kantian Constructivism in Moral Theory" en *The Journal of Philosophy*, Vol. 77, No. 9., pp. 515-572.
- Rawls, J. (1993) *Political Liberalism*. New York, Columbia University Press
- Rawls, J. (2000) *The Law of Peoples with The Idea of Public Reason Revisited*. Second printing, United States of America, Harvard University Press
- Rawls, J. (2004) *El liberalismo político*. Primera edición, Barcelona, Editorial Crítica.
- Rawls, J. (2010) *Teoría de la justicia*. Séptima reimpresión, México, FCE.
- Rodríguez, Z., J. (2010) *El igualitarismo liberal de John Rawls. Estudio de la Teoría de la justicia*. México, D.F., UAM-I, Miguel Ángel Porrúa.
- Schopenhauer, A. (1973) *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Segunda edición, Buenos Aires, Editorial Aguilar.
- Smith, A. (2012) *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*. Décimo octava reimpresión, México, FCE.