

Consenso, objetividad y obligación política

MARIANO C. MELERO DE LA TORRE*

Resumen: El artículo comienza con una descripción de cómo se justifica la obligación política a través del consenso de los ciudadanos en las teorías contractuales de Rousseau y Rawls. A continuación, se da por buena la crítica que el propio Rawls hace de su teoría, para luego mostrar que la solución del *Liberalismo político* no supone ningún avance importante con respecto a *Una Teoría de la Justicia*. La última sección desarrolla una versión alternativa de la obligación política que subyace al pensamiento contractual de ambos autores, y en la que se asume una relación objetiva entre las voluntades individuales y la voluntad general (o entre las concepciones del bien de cada ciudadano y los principios de la justicia).

Palabras clave: Obligación política, voluntad general, sentido de la justicia, estabilidad, derechos civiles, libertad moral.

Abstract: This paper begins with a description of how political obligation is justified through citizen's consensus in Rousseau and Rawls' contractual theories. In the second part, it takes for granted the critique that Rawls makes of his own theory, to later demonstrate that *Political Liberalism's* solution does not represent any significant improvement with respect to *A Theory of Justice*. Finally, an alternative version of political obligation is developed, which underlies the contractual thinking of both authors highlighting an objective relationship between particular wills and the general will (or between citizens' conceptions of their good and the principles of justice).

Key words: Political obligation, general will, sense of justice, stability, civil rights, moral liberty.

El problema de la obligación política es, según Jean-Jaques Rousseau, la cuestión fundamental que resuelve el contrato social. ¿Por qué los ciudadanos deben cumplir las decisiones coactivas de las instituciones políticas y sociales? La dificultad consiste en que, mientras la cooperación social exige que todos ajusten sus acciones de acuerdo con intereses que están más allá de su propio bien particular, la libertad de cada individuo requiere que su voluntad no esté sujeta a otra voluntad distinta de la suya. El contrato social ofrece, según Rousseau, la clave para resolver este dilema: divisar una forma de asociación política que reconcilie los beneficios de la cooperación social con la naturaleza esencial de los individuos como seres libres. Para ello, la voluntad general que surge del pacto originario debe regular la cooperación social de acuerdo con el bien común y, al mismo tiempo, coincidir con la voluntad de los individuos cuyo comportamiento gobierna. Los individuos pueden alcanzar la libertad a través de la voluntad general sólo si ésta es también su propia voluntad. Pero, ¿en qué consiste esa condición? ¿En qué medida y bajo qué circunstancias la voluntad general puede ser congruente con la voluntad de cada individuo?

Fecha de recepción: 31 octubre 2006. Fecha de aceptación: 16 mayo 2007.

* Dirección postal: C/Alcalde López Casero, 16, 6º B, 28027 Madrid.
E-mail: marianocmelero@yahoo.es. Tfno. 615 68 38 64

Encontramos un problema similar en la teoría de la justicia de John Rawls, el exponente más conocido del denominado «contractualismo kantiano». De acuerdo con esta concepción, la justificación de la obligación política se presenta como un problema relativo a la fuerza categórica de la justicia. Aquí la dificultad radica en que, a pesar de que la justicia representa un punto de vista colectivamente racional «en el sentido de que todos pueden esperar promover su situación si cada uno cumple con los principios de la justicia», desde una perspectiva individual puede resultar más ventajoso aprovecharse de los esfuerzos cooperativos de los demás asociados, y actuar como un *free-rider*. Según Rawls, la solución a este problema consiste en mostrar que «el deseo regulativo de adoptar el punto de vista de la justicia pertenece al bien propio de la persona»¹. Los individuos tendrán un deseo efectivo de actuar según los dictados de la justicia sólo si el sentido de la justicia es consistente con su propio bien. Pero esta solución sugiere una pregunta equivalente a la que plantea el contrato social de Rousseau: ¿en qué medida y bajo qué circunstancias el sentido de la justicia puede considerarse congruente con el bien de cada individuo?

Veamos, en primer lugar, la versión consensualista de esta condición y sus dificultades, para luego descubrir una versión alternativa que subyace en el pensamiento contractual de Rousseau y Rawls, y en la que la justicia y el bien se presentan unidos mediante una relación objetiva, independiente de la voluntad de los individuos.

I. Consenso y estabilidad

La forma más intuitiva de entender la voluntad general como la voluntad de cada uno de los ciudadanos —o, dicho en clave rawlsiana, de concebir el sentido de la justicia como un bien individual— es a través de la idea de un consenso normativo en el que todos se identifican con la voluntad general —o en el que todos aceptan los mismos principios de la justicia—, y por el que reconocen y abrazan el bien común —o el sentido de la justicia— como su interés más profundo. Esta explicación no sólo requiere que los individuos sean capaces de llegar a un acuerdo teórico sobre lo que constituye el bien común; requiere también que los ciudadanos deseen el bien común, y estén dispuestos a darle prioridad cuando entre en conflicto con sus intereses particulares. En términos rawlsianos, la explicación del consenso normativo supone no sólo un acuerdo sobre lo que exige la justicia, sino también el deseo generalizado de actuar según el sentido compartido de la justicia, así como la disposición de todos a revisar sus concepciones del bien cuando sean fuente de pretensiones contrarias a la justicia.

En *Du Contrat Social* [1762], el deseo del bien común por parte de los individuos depende de una noción de libertad entendida como un valor moral comprensivo. Para Rousseau, el paso del estado de naturaleza al estado civil implica un modo de relacionarse con el mundo social que constituye en sí mismo una instancia de libertad —más concretamente, es la expresión de una forma de libertad que consiste en «la obediencia a la ley que uno se ha prescrito»²—. Este concepto de libertad —que Kant desarrollará luego con su noción de autonomía—, define una característica esencial de los seres humanos que sólo llega a actualizarse a través del contrato social, cuando los individuos se sitúan bajo la suprema dirección de la voluntad general. El deseo de subordinar los intereses particulares al interés general surge, por tanto, porque el fin del hombre, su destino, es ser un agente moral autónomo. Renunciar a la libertad significa abdicar de

1 J. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1971, p. 567.

2 J.J. Rousseau, *El contrato social*, Madrid, Tecnos, 1992, p. 20.

la condición de hombre³. Los individuos realizan su naturaleza moral formándose internamente como ciudadanos, lo cual requiere no sólo que estén motivados por el bien común, sino que, en caso de conflicto, su voluntad general predomine sobre su voluntad particular. Mediante la identificación con la voluntad general, la voz del deber reemplaza al impulso físico, «y el hombre, que hasta ese momento no se había preocupado más que de sí mismo, se ve obligado a actuar conforme a otros principios, y a consultar la razón en vez de seguir sus inclinaciones»⁴.

En *A Theory of Justice*, el sentido compartido de la justicia es el que garantiza la estabilidad de la estructura institucional básica de la sociedad con respecto a la justicia. «Todo el mundo tiene un sentido similar de la justicia y en este aspecto una sociedad bien ordenada es homogénea. La argumentación política apela a este consenso moral»⁵. La existencia de un consenso sobre una concepción de la justicia incrementa la posibilidad de que el orden social se ajuste establemente a esa concepción. Más aún, un consenso en torno al sentido de la justicia hace posible el ideal de una comunidad política autodeterminada —un esquema equitativo de cooperación entre libres e iguales—⁶. Cuando las decisiones colectivas se apoyan en un consenso sobre normas y valores, los ciudadanos que viven bajo el gobierno de tales decisiones pueden considerarse independientes y autogobernados. Cada uno acepta las consideraciones que producen las decisiones como razones genuinamente morales, y afirma su implementación.

En la sociedad bien ordenada de Rawls, el deseo de actuar a partir del sentido compartido de la justicia depende de la misma noción de libertad moral que emplea Rousseau. «El deseo de actuar justamente y el deseo de expresar nuestra naturaleza como personas morales libres vienen a especificar lo que es, prácticamente hablando, el mismo deseo»⁷. El consenso en torno a los principios de la justicia se asegura mediante la descripción de la naturaleza de las personas «como seres morales libres» y el deseo consiguiente de expresar dicha naturaleza. Según dicha descripción, deseamos obedecer los principios de la justicia porque deseamos, por encima de cualquier otra cosa, «expresar nuestra libertad de la contingencia y de la casualidad»⁸, lo cual sólo es posible si otorgamos a nuestro sentido de la justicia el gobierno de nuestros restantes objetivos. La estabilidad de la justicia queda asegurada, por tanto, porque todos los ciudadanos de una sociedad justa abrazan dicha descripción de su naturaleza, y mantienen un mismo compromiso con la autonomía en todos los aspectos de su vida.

II. La Solución del *Liberalismo Político*

El proyecto del «liberalismo político» de Rawls arranca precisamente con el rechazo de esta explicación de la unidad social, por considerar que se trata de una solución poco realista. La falta de

3 «Tal renuncia [a la libertad] es incompatible con la naturaleza del hombre, porque eliminar la libertad de su voluntad es arrebatar toda moralidad de sus acciones». *Ibid.*, p. 9.

4 *Ibid.*, p. 19.

5 *A Theory of Justice*, *op. cit.*, p. 263.

6 En palabras de Joshua Cohen, un consenso normativo «permite reconciliar el ideal de una asociación de individuos políticamente independientes y autogobernados con un reconocimiento del papel central de las instituciones sociales y políticas en la formación de las autoconcepciones de los individuos, en la restricción de sus acciones, en la canalización de sus elecciones, y en la determinación de los resultados de esas elecciones» «Moral Pluralism and Political Consensus», en: D. Copp, J. Hampton, y J. Roemer (eds.): *The Idea of Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 275.

7 *A Theory of Justice*, *op. cit.*, p. 572.

8 *Ibid.*, p. 574.

realismo de *A Theory* radica, según su propio autor, en que parte del supuesto de que el ideal de la autonomía es compartido por todos los ciudadanos, lo cual resulta «inconsistente» con la realización de sus propios principios bajo las mejores condiciones previsibles. Los principios de la «justicia como equidad» requieren un régimen constitucional democrático, y dado que las libertades básicas de dicho régimen generan un pluralismo de doctrinas comprensivas (muchas de las cuales no son «liberales»), el argumento de la estabilidad de *A Theory* descansa en una premisa incompatible con la realización de sus principios. El problema al que nos enfrentamos, dice Rawls, es que una sociedad democrática moderna no sólo se caracteriza por una pluralidad de doctrinas morales, filosóficas y religiosas incompatibles entre sí, sino por una pluralidad razonable. El desacuerdo moral no es simplemente el resultado de intereses distintos, o de la tendencia de la gente a ver el mundo desde una determinada perspectiva; ni puede atribuirse sólo a fallos de la racionalidad o a errores lógicos. El desacuerdo es razonable porque, aunque apliquemos de forma correcta y consciente las capacidades generales de razonar y de juzgar, existen una serie de obstáculos que impiden arribar a un entendimiento común sobre el significado de la vida y los rasgos más profundos de la moralidad. Rawls llama a estos obstáculos «las cargas del juicio».

La noción del desacuerdo razonable transforma en cierto sentido el problema de la estabilidad, tal como lo venimos planteando. Si hasta ahora la cuestión era qué razón podían tener los individuos para dar prioridad a su sentido de la justicia frente a sus intereses particulares, con el pluralismo razonable la cuestión es qué razón puede tener la gente para priorizar los valores de la justicia frente a los valores no políticos de sus doctrinas. ¿Puede el valor del consenso sobre la justicia sobrevivir a este pluralismo? Es decir, ¿puede haber consenso político y unidad social a pesar del inevitable pluralismo moral de una democracia liberal? ¿Cómo es posible alcanzar un consenso sobre una concepción de la justicia para una sociedad de ciudadanos iguales, y obtener así los beneficios de ese consenso, en medio de la diversidad de doctrinas filosóficas, morales y religiosas que inevitablemente caracteriza a tal sociedad?

La solución del liberalismo político consiste en hacer creíble la posibilidad de un acuerdo entre las distintas doctrinas comprensivas razonables en torno a los principios de la justicia liberal —es decir, mostrar la posibilidad de un «consenso por superposición» de tales doctrinas—. Con tal fin, Rawls presenta sus principios como independientes o neutrales, es decir, desde una perspectiva «política» que no se identifica con ninguna doctrina comprensiva particular. En otras palabras, el liberalismo político «aplica el principio de tolerancia a la filosofía misma»⁹, o, en expresión de Ronald Dworkin, invoca la neutralidad «desde el comienzo»¹⁰. Bajo este nuevo enfoque, los miembros de la sociedad bien ordenada no necesitan ver los principios de justicia como la conclusión práctica de sus creencias comprensivas para poder aceptarlas libre y voluntariamente. La «inicial adhesión o el inicial aprecio» por la concepción política requiere únicamente que los ciudadanos sean razonables¹¹. Ser razonable, en este contexto, significa estar dispuesto a adoptar una perspectiva imparcial, no necesariamente congruente con el propio punto de vista particular, con el único propósito de obtener un acuerdo. Significa que acepto la necesidad de buscar términos equitativos de cooperación con los demás miembros de mi comunidad, y que, dado el pluralismo de doctrinas comprensivas, reconozco las consecuencias de las «cargas del juicio» en la justificación pública de dichos términos —razón por la cual renuncio a invocar mi propia doctrina comprensiva en la

9 J. Rawls, *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press, p. 10.

10 R. Dworkin, *Ética privada e igualitarismo político*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 66.

11 *Political Liberalism*, op. cit., p. 160, n. 25.

justificación pública de los principios de la justicia—. El filósofo, al presentar los principios de la justicia como una concepción «política», pretende que el consenso normativo no dependa de la congruencia sustantiva de tales principios con las concepciones comprensivas de los ciudadanos, sino que pueda basarse únicamente en el deseo que éstos tienen de ser gobernados por principios que los demás miembros, movidos por una motivación semejante, puedan aceptar¹². Rawls presupone que el bien político que representa una asociación de ciudadanos autogobernados es suficiente, entre personas razonables, para aceptar unos principios que no se derivan directamente de la concepción comprensiva que cada uno considera correcta.

Lo anterior no impide que los principios puedan funcionar, una vez que se realizan en unas instituciones comunes, como un proceso social o político —o como un «mecanismo institucional»¹³— capaz de lograr un «consenso por superposición» entre las distintas doctrinas comprensivas. El liberalismo político supone que los ciudadanos, a través de su participación en las instituciones de la «justicia como equidad», adquieren los valores políticos incorporados en ellas, de modo que «la inicial adhesión o el inicial aprecio» —sin otra base que los bienes políticos que realiza— va seguida de un ulterior ajuste y revisión de las doctrinas comprensivas en aquellos puntos donde resultan inconsistentes con los reclamos de la justicia. Para Rawls, el resultado final de este proceso es la «justificación plena» de la concepción política de la justicia, lo cual implica dar satisfacción a la condición de congruencia entre las concepciones del bien y la justicia. A pesar de ello, en el liberalismo político los principios de justicia que forman el foco del consenso representan un «módulo» o subconjunto de valores morales, de tal modo que la acomodación de estos valores en cada una de las doctrinas comprensivas no produce un acuerdo más sustantivo entre ellas¹⁴. La congruencia sustantiva de los principios y las concepciones del bien «se deja a los ciudadanos, tomados individualmente, y como parte de su libertad de conciencia»¹⁵.

Sin embargo, esta solución parece dar por sentado lo que ella misma trata de explicar. En efecto, al suponer la razonabilidad de los asociados, Rawls introduce por la puerta de atrás la unanimidad normativa que busca. Recordemos que el consenso normativo es una forma de entender en qué medida, y bajo qué circunstancias, los ciudadanos pueden entender la justicia como un deber consistente con su bien particular —o con su forma particular de entender el bien—. Desde la perspectiva del consenso, esta congruencia depende de que los ciudadanos se identifiquen consciente y voluntariamente con los principios de la justicia. Al presentar la concepción liberal de la justicia como si estuviera construida sólo para la política, Rawls presupone que los ciudadanos ya tienen razones, derivadas de sus propias doctrinas comprensivas, para abrazar un punto de vista político artificial que no se corresponde con sus concepciones del bien. En palabras de Dworkin, «la perspectiva política es discontinua en la sustancia, pero no en la motivación»¹⁶. Pero esto es justamente lo que se necesita explicar. ¿Por qué debemos obedecer a unos principios de justicia que no tienen en cuenta nuestras preferencias, fines y concepciones del bien? ¿Por qué debemos

12 Rawls incorpora así en su concepción de lo razonable el principio de T. M. Scanlon sobre la motivación moral. Este principio responde a la cuestión de por qué debemos preocuparnos por la justicia. Sostiene que tenemos un deseo básico de ser capaces de justificar nuestras acciones ante los demás con razones que ellos no puedan rechazar razonablemente. Como advierte el propio Rawls, la inclusión de este principio en la concepción de las personas razonables «no explica la motivación, ni dice cómo surge» (*Ibid.*, p. 49).

13 J. Cohen, «A More Democratic Liberalism», *Michigan Law Review*, 92/6, 1994, p. 1533.

14 *Political Liberalism*, *op. cit.*, p. 12.

15 *Ibid.*, p. 140.

16 R. Dworkin, *Ética privada e igualitarismo político*, *op. cit.*, p. 60.

rechazar, como irrazonable, una comunidad política que exprese plenamente nuestros ideales particulares de vida buena?

En cierto modo, esta dificultad es la misma que planteaba la solución de *A Theory*. En ambos casos, la comunidad política autolegislada representa un bien político tan sumamente importante para los ciudadanos que éstos no dudarán en aceptar voluntariamente los principios que lo hacen posible, ni tendrán ningún reparo en dar prioridad a las reclamaciones de la justicia cuando entren en conflicto con sus concepciones particulares del bien. En *A Theory* ese bien político consistía en la realización de la naturaleza sustancial del hombre (su libertad moral). En *Political* consiste en la realización de su fin colectivo por excelencia: el ideal de una comunidad autolegislada mediante el uso público de la razón —esto es, una comunidad política donde cada ciudadano justifica el ejercicio del poder colectivo apelando a razones que puedan ser aceptadas por todos los que están sujetos al mismo poder—. Si antes el bien político realizaba la naturaleza esencial de las personas, ahora realiza «la naturaleza esencial de los ciudadanos»¹⁷. Aunque es cierto que los miembros de una sociedad bien ordenada no afirman la misma doctrina comprehensiva, sí sostienen la misma concepción política de la justicia; y esto quiere decir que «comparten un mismo fin político básico, un objetivo que tiene primacía suprema: esto es, el fin de sostener instituciones justas y de ser consiguientemente justos los unos con los otros»¹⁸. El fin de la justicia política puede contarse, según Rawls, entre los propósitos más básicos de los ciudadanos, un fin en relación al cual expresan los ciudadanos el tipo de personas que anhelan ser.

Este paralelismo permite que planteemos al liberalismo político la misma objeción que el propio Rawls dirigió contra la solución de *A Theory*. En definitiva, tanto la respuesta «política» como la respuesta «comprehensive» al problema de la estabilidad se basan en la misma estrategia: la aceptación voluntaria de los principios de la justicia, lo cual requiere la adhesión previa de los ciudadanos al fin último (político o comprehensive) que realizan dichos principios, es decir, la identificación consciente de todos ellos con la justicia como un bien intrínseco «de primacía suprema». Lo que queda sin explicar es por qué las exigencias de la justicia deberían resultar obligatorias para aquellos ciudadanos cuyas doctrinas comprehensivas no incluyen esa descripción de nuestro fin último. O, dicho de otra forma, no queda claro sobre qué base deberíamos poder forzar coactivamente a aquellos que se resisten a obedecer los reclamos de la justicia. Si algunos ciudadanos adoptan interpretaciones de la personalidad moral que son incompatibles con el ideal de la autonomía (en la solución de *A Theory*), o si prefieren una comunidad éticamente homogénea al ideal de la razón pública (en la solución de *Political*), no podríamos justificar a sus ojos el uso del poder coercitivo del Estado para respaldar los principios de la justicia, puesto que su interés, al menos en la forma en

17 En ambos casos, el deseo de actuar a partir de los principios de la justicia se define como un «deseo dependiente de concepción» (*Political Liberalism*, *op. cit.*, p. 83). Se trata de una descripción kantiana de la motivación. Como explica Rawls, el proyecto de la filosofía kantiana es mostrar que la ley moral está enraizada en nuestra razón práctica, bajo el supuesto de que una plena conciencia de este hecho es capaz de provocar un fuerte deseo de actuar según dicha ley. El deseo de ser justos es, pues, el deseo de actuar según un ideal expresable en términos de una concepción de nosotros mismos como autónomos en virtud de nuestra razón práctica (*Lectures on the History of Moral Philosophy*, B. Herman (ed.), Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2000, p. 148). En el «liberalismo político», el ideal es el de la ciudadanía, por lo que el deseo de ser justos se ciñe al de compartir una vida política en términos aceptables para los demás, entendidos como ciudadanos libres e iguales, bajo el supuesto de que esta idea no apela a la idea kantiana de autonomía. Más bien, invoca «el ideal de ciudadanos democráticos que establecen sus diferencias fundamentales de acuerdo con una idea de la razón pública» (*Political Liberalism*, *op. cit.*, p. 98).

18 *Political Liberalism*, *op. cit.*, p. 202.

que ellos lo conciben, no concuerda con tales principios. Por lo tanto, la perspectiva de la congruencia basada en la aceptación voluntaria no nos sirve para explicar adecuadamente la obligatoriedad de la justicia. De ahí que sea necesario buscar una solución al problema de la estabilidad que no presuponga un planteamiento subjetivo.

III. La identidad objetiva de la justicia y el bien

En *Du Contrat Social*, y en *A Theory of Justice*, podemos encontrar un modo de concebir la congruencia entre la justicia y el bien que no pasa por la existencia de un acuerdo voluntario en torno a la voluntad general o a los principios de la justicia. En el caso de Rousseau, esta concepción se sugiere en dos polémicos pasajes de su libro. El primero es donde dice que «quien se niegue a obedecer a la voluntad general será obligado por todo el cuerpo [político], lo que no significa sino que se le obligará a ser libre»¹⁹. El segundo pasaje se encuentra en la discusión sobre los procedimientos de votación en las asambleas del pueblo. Allí Rousseau afirma que los ciudadanos de un Estado bien constituido son libres, incluso cuando se les exige que se sometan a leyes particulares que no se ajustan a sus propias opiniones de lo que prescribe el bien común²⁰. En ambos casos, la idea parece ser que los ciudadanos alcanzan la libertad cuando están sujetos a la voluntad general, con independencia de que reconozcan o no conscientemente la voluntad general como la suya propia. En este sentido, el hecho de que la voluntad general sea la voluntad (profunda o verdadera) de cada individuo no depende de que los individuos reconozcan ese hecho como tal.

¿Cómo debemos entender esta forma de identidad «objetiva» entre las voluntades particulares y la voluntad general? La clave para responder a esta pregunta nos la da el propio Rousseau al añadir a la frase «se le obligará a ser libre» la explicación siguiente: «porque esto [la estipulación de que los individuos sean constreñidos a seguir la voluntad general] es la condición que, al entregarse cada ciudadano a la patria, le protege contra toda dependencia personal»²¹. Para Rousseau, la dependencia respecto de los otros (tanto económica como psicológica) es el mayor obstáculo para la realización de la libertad. Pero puesto que esta dependencia personal (o interpersonal) resulta inevitable, su estrategia consiste en tratar de reestructurarla de modo que deje de implicar el sometimiento a la voluntad de los demás, y pueda así reconciliarse con la libertad. La voluntad general implica el conjunto de instituciones políticas y sociales que recomponen la dependencia personal, con la eliminación, o al menos la reducción significativa, de sus consecuencias dañinas para la libertad. No es mi objetivo hacer aquí una descripción del Estado de derecho de Rousseau. Para nuestros propósitos es suficiente con apuntar que en la concepción rousseauiana de la voluntad general los individuos se protegen «contra toda dependencia personal» mediante la obediencia (forzada o voluntaria) a las instituciones de la voluntad general²².

19 *El contrato social, op. cit.*, p. 19.

20 *Ibid.*, p. 107.

21 *Ibid.*, p. 19.

22 Frederik Neuhouser resume esta idea en los siguientes términos: «Al reestructurar la dependencia humana de manera que la subyugación a la voluntad de los otros deje de ser la consecuencia virtualmente inevitable de la dependencia, la voluntad general trae consigo las condiciones sociales objetivas que deben estar presentes si los individuos han de ser capaces de evitar la subyugación a una voluntad extraña. La voluntad general, por tanto, puede considerarse la verdadera voluntad del individuo, incluso cuando éste no la reconoce conscientemente como tal, porque la voluntad general desea las condiciones necesarias para que su libertad (junto con la libertad de todos los demás) se realice» («Freedom, Dependence, and the General Will», *The Philosophical Review*, 102/3, 1993, p. 391).

Bajo este enfoque, la voluntad general no significa la realización de la libertad moral (o de la autonomía política), sino una precondition de la «libertad civil»²³. Las instituciones de la voluntad general permiten a cada ciudadano hacer su voluntad sin el constreñimiento de la voluntad de los demás. En este sentido, que la voluntad general constituya además la voluntad de cada individuo no depende de una cualidad subjetiva de las voluntades individuales, sino de un rasgo objetivo de la voluntad general misma —a saber, que el objeto de su deseo es el conjunto de condiciones cuya realización libera a los individuos de su sujeción a las voluntades arbitrarias de los demás—. El sometimiento a la voluntad general tiene entonces una explicación más económica, puesto que un individuo que elige actuar de un modo contrario a lo que exige la realización de su propia libertad no puede considerarse como «haciendo su propia voluntad», y por tanto no es verdaderamente libre.

En *A Theory* encontramos una idea similar en aquellos pasajes donde Rawls contrapone la estructura de su teoría a la del utilitarismo. En la teoría utilitaria, la sociedad maximiza la satisfacción agregada de los intereses que los individuos han elegido previamente y sin restricción alguna. En la «justicia como equidad», por el contrario, los ciudadanos «acuerdan anticipadamente los principios por los cuales tienen que fijarse sus pretensiones mutuas». Los principios de la justicia reciben, pues, «primacía absoluta», de tal modo que los ciudadanos diseñan y persiguen sus concepciones del bien a partir de ellos. En una sociedad bien ordenada, las concepciones y proyectos de vida particulares deben revisarse cuando no se ajustan al parámetro normativo, previamente definido, de la justicia²⁴.

Este «acuerdo previo» sobre los principios de la justicia implica un tipo de congruencia entre la justicia y el bien que no depende de la aceptación voluntaria de los ciudadanos. El sentido de la justicia puede considerarse bueno para los individuos, incluso aunque ellos no lo reconozcan conscientemente como tal, puesto que al actuar bajo sus dictados sostienen las condiciones necesarias para la libre elección de sus proyectos de vida. «Los principios de justicia y su realización en formas sociales definen los límites dentro de los cuales tienen lugar nuestras deliberaciones»²⁵. Esta identificación de la justicia con el bien se basa en una idea aparentemente análoga a la que servía de base para el acuerdo voluntario —a saber, que los individuos tienen «un interés fundamental en la libertad y en los medios para hacer un uso equitativo de ella», y que ese deseo es «la expresión de verse a sí mismos, primeramente, como personas morales con un derecho igual a elegir su modo de vida»²⁶—. Pero hay que advertir que, en esta ocasión, la libertad no es un valor en sí mismo, no representa ningún ideal o fin que deba anteponerse a los demás objetivos de los individuos y que sólo pueda alcanzarse en una comunidad política justa. En este caso, la justicia es la precondition del ejercicio de una capacidad que únicamente puede realizarse en la vida no pública de los individuos (tanto en su vida privada como en la vida interna de sus asociaciones voluntarias): la libertad de vivir según sus propias convicciones morales y religiosas, y la libertad de examinarlas y sustituirlas por otras cuando dejen de tener valor a sus ojos.

La libertad «civil» de Rousseau, o la que podríamos denominar «autonomía procedimental» de Rawls en *A Theory* —es decir, la autonomía personal que la justicia hace posible—, no se reduce a la participación en una comunidad política libre. Significa primeramente tener «no sólo el dere-

23 *El contrato social*, op. cit., p. 19.

24 *A Theory of Justice*, op. cit., p. 565.

25 *Ibid.* p. 563.

26 *Ibid.* p. 563.

cho abstracto, sino la posibilidad real de actuar sin estar restringido por la voluntad de los demás dentro de la esfera de actividad externa a los intereses vitales de la comunidad»²⁷. Si nos fijamos en la teoría de Rawls, los principios de la «justicia como equidad» limitan las formas en que una persona puede ser usada para el beneficio de otras, o para el beneficio de la sociedad en general. Su realización paulatina en las instituciones sociales supone para cada individuo ver afianzados no sólo los derechos legales, sino también los recursos materiales que le permiten formar y perseguir sus fines y proyectos más importantes, libres de las pretensiones de los demás. En la elección hipotética de los principios, «el fin de las partes de la posición original es establecer las condiciones justas y favorables para que cada uno moldee su propia unidad»²⁸. En *A Theory*, Rawls se atreve incluso a decir que, en una sociedad justa, «la unidad esencial del yo está ya dada por la concepción de lo correcto»²⁹.

Lo relevante aquí es que la noción de un «acuerdo previo» es muy distinta de la de un acuerdo voluntario. La diferencia no radica tanto en la noción de libertad, como en el tipo de relación que debemos suponer entre el bien y la justicia para satisfacer la condición de su congruencia mutua. En el consenso normativo, esta condición se cumple sólo cuando los individuos aceptan (o pueden aceptar, a su debido tiempo) los principios bajo los cuales tienen que restringir sus fines y concepciones del bien. En el «acuerdo previo», por el contrario, los principios constriñen o delimitan «desde el principio» las concepciones del bien de los ciudadanos —«restringen el contenido de esos proyectos, los fines que persiguen y los medios que usan»³⁰, «ponen límites sobre qué satisfacciones tienen valor; imponen restricciones sobre cuáles son las concepciones razonables del bien»³¹—. En este sentido, aquellos individuos que no ajustan el contenido y la persecución de sus concepciones del bien a los reclamos de la justicia actúan de manera inconsistente con lo que hace posible su propia elección libre (junto con la de sus asociados), y, por tanto, no pueden ser considerados como electores de «sus» concepciones del bien. Fuera del ámbito que crea un orden social justo, el bien de los individuos depende únicamente de las circunstancias arbitrarias, sociales o naturales, en que les ha tocado nacer y vivir. Sin justicia, no hay lugar para la autoridad de la reflexión individual sobre la formación de la personalidad moral —o dicho de otro modo, ninguna concepción del bien puede considerarse como el producto genuino de la revisión crítica de los individuos—.

El «acuerdo previo» de *A Theory* presupone, por tanto, una relación objetiva entre el bien individual y los reclamos de la justicia. Obedecer los principios de la justicia no supone su previa

27 F. Neuhauser, «Freedom, Dependence, and the General Will», *op. cit.*, p. 392.

28 *A Theory of Justice*, *op. cit.*, p. 563.

29 *Ibid.* Afirmar esta capacidad de autorealización no supone, como creen algunos comunitaristas, que debamos admitir la existencia de un yo «desvinculado», un yo trascendente a cualquier vínculo particular. Dicho con otras palabras, la «prioridad del yo sobre sus fines» no significa concebir la personalidad moral como un producto exclusivo de la decisión individual. Implica únicamente que suponemos al individuo con la autoridad suficiente para discriminar entre los diversos compromisos y fines que conforman su personalidad, con la capacidad de reflexionar críticamente sobre ellos. La autoridad del sujeto sobre sus fines es el objeto de protección de los derechos de la «justicia como equidad», y es perfectamente compatible con la forma en que nos concebimos a nosotros mismos bajo introspección. Sin embargo, la deriva de Rawls hacia la búsqueda de un consenso normativo voluntario provoca que el liberalismo político se centre únicamente en defender la deseabilidad del ideal de ciudadano democrático, con lo que deja sin contestar la objeción comunitarista que niega la plausibilidad misma de la concepción liberal de las personas como «no necesariamente atadas a ningún fin particular» —es decir, la forma de concebir la relación del yo con sus fines que es específica de la «justicia como equidad»—.

30 *Ibid.*, p. 449.

31 *Ibid.*, p. 31.

aceptación (expresa o tácita) por parte de los ciudadanos. Por el contrario, es una obligación que surge de un deber moral anterior a cualquier tipo de acuerdo voluntario: el deber «natural» de tratar a las personas como iguales³². La base de la igualdad —es decir, «los rasgos de los seres humanos en virtud de los cuales han de ser tratados de acuerdo con los principios de la justicia»— no radica en ciertos «atributos naturales», sino en «la capacidad de personalidad moral»³³, la cual, como mera potencialidad, es idéntica en todos los seres humanos. El ejercicio de esta capacidad nos permite identificar y perseguir lo que, tras la debida reflexión, nos parece una vida valiosa. Tratar a los demás asociados como iguales significa tratarlos como seres que eligen (racional y razonablemente) sus fines últimos —o, en la famosa expresión de Kant, como «fines en sí mismos», con la misma capacidad para gobernar sus aspiraciones a la luz de su sentido de la justicia—. En *A Theory*, Rawls utiliza el contrato social como un procedimiento para definir el contenido de nuestro sentido de la justicia, precisamente porque sirve para representar por igual a los asociados como personas morales. Los principios que son producto de ese contrato son obligatorios porque constituyen la expresión sustantiva de nuestro deber, formal y abstracto, de tratar a las personas como iguales. Más concretamente, la fuerza normativa de los principios de justicia procede de un deber «natural» de fomentar instituciones sociales y políticas que expresen nuestra igualdad moral³⁴. Así, los principios del «acuerdo inicial» son obligatorios con independencia de los actos voluntarios de los asociados³⁵. Su fuerza normativa no procede de la aceptación voluntaria, sino del deber «natural» de justicia, razón por la cual no deberían ser considerados como el producto de un acuerdo entre personas con fines distintos y potencialmente en conflicto.

El «contractualismo kantiano» pretende dar una expresión definida a ciertas «verdades» o compromisos morales previos que compartimos en las culturas democráticas —es decir, la posición moral inherente de las personas y el deber de tratarlos por igual en el diseño de los primeros principios del orden social—. La posición original no es, por tanto, el punto de partida de la filosofía política de Rawls. La aceptación de los principios que «surgen» de la posición original dependerá, en última instancia, de nuestro compromiso con los ideales de igualdad moral y deber natural subyacentes —o, más exactamente, de si creemos que tales principios son la mejor expresión de dichos ideales—. En esto radica la oposición fundamental entre el «contractualismo kantiano» y el «contractualismo hobbesiano». Para este último, el contrato social es el resultado de una negociación acerca de convenios mutuamente beneficiosos, en donde las partes esperan obtener la ventaja correspondiente a su poder de negociación (su fuerza y talento naturales). No hay, pues, en este tipo de contractualismo, ningún deber natural con carácter previo al acuerdo; no existen «verdades morales» que expresar mediante el contrato. El acuerdo depende únicamente de que las partes tengan un poder de negociación semejante, y de que todas puedan esperar de él un beneficio mayor que del desacuerdo.

La concepción objetiva de la obligación política entra en conflicto con la versión subjetiva en aquellos casos en que los ciudadanos de una sociedad bien ordenada no afirman conscientemente

32 *Ibid.*, pp. 115-116.

33 *Ibid.*, pp. 504-505.

34 El deber «natural» de justicia «nos pide que apoyemos y cumplamos con las instituciones justas que existen y se nos aplican. También nos exige que promovamos arreglos justos todavía no establecidos, al menos cuando esto puede hacerse sin demasiado coste para nosotros» (*Ibid.*, p. 115).

35 En este sentido, dice Rawls: «incluso aunque los principios del deber natural son derivados desde un punto de vista contractual, no presuponen un acto de consentimiento, expreso o tácito, ni ningún otro acto voluntario, para ser aplicados» (*Ibid.*, p. 115).

los principios por los que están gobernados. De acuerdo con la concepción objetiva, aquellos que no obedecen a la voluntad general o a los principios de la justicia pueden ser legítimamente forzados a hacerlo, a pesar de que esto suponga un recorte de su libertad desde el punto de vista subjetivo del acuerdo voluntario. La razón, como hemos visto, es que las instituciones de la voluntad general o de la justicia como equidad son, objetivamente hablando, necesarias para que los individuos realicen «su» libertad —sin ellas, los ciudadanos no pueden ejercer su capacidad para formar, revisar y perseguir «sus» concepciones del bien—.

Reflexiones finales

Por lo que llevamos dicho, las teorías contractuales de Rousseau y Rawls no pueden resolver el problema de la obligación política sin presuponer un tipo de congruencia entre las voluntades particulares y la voluntad general —o entre las concepciones del bien y los principios de la justicia— en el que ambos elementos guardan una identidad objetiva. Brian Barry ha objetado, sin embargo, que esta forma de entender la congruencia implica una condición «extraordinariamente exigente»³⁶. Según él, «podemos aceptar que la justicia ponga límites sobre la persecución de algo que concebimos como bueno para nosotros, pero no tenemos que abandonar la visión de que [ese algo] es para nuestro bien»³⁷. Si suponemos, por ejemplo, que contribuye a nuestro bien hacer un viaje alrededor del mundo, el hecho de que los principios de la justicia no nos permitan disponer de los recursos necesarios para hacerlo no debería conducirnos a abandonar nuestro deseo. Pero esa es precisamente la conclusión que se extrae de la concepción objetiva: tenemos el deber de abandonar la idea de que alguno de nuestros fines es para nuestro bien cuando dicho fin es fuente de pretensiones que van más allá de los límites de la justicia. Obviamente, al afirmar esto no hablamos de nuestro bien antes de la debida reflexión, sino de lo que Dworkin denomina nuestro «bienestar crítico»³⁸. Hacer un viaje alrededor del mundo puede ser un bien para mí simplemente porque lo deseo, o, por el contrario, puedo desearlo porque, tras la debida reflexión, considero que no puede faltar en una vida valiosa (al menos para mí). Las exigencias de la justicia no definen los bienes que simplemente deseo; pero deben intervenir como un parámetro normativo en la reflexión de mis bienes críticos. Por tanto, si hacer un viaje alrededor del mundo exige unos recursos mayores de los que puedo legítimamente esperar (de acuerdo con lo que me corresponde según unas instituciones económicas justas, o, en su defecto, de acuerdo con mi sentido de la justicia) no puedo considerarlo como uno de mis bienes críticos, aunque definitivamente lo desee. La importancia práctica de esta distinción es que la frustración de un deseo meramente volitivo no aminora el valor de mi vida, puesto que no es posible juzgar nuestros intereses críticos —aquellos que determinan el valor de mi vida— sin tener en cuenta los reclamos de la justicia.

36 B. Barry, «John Rawls and the Search for Stability», *Ethics*, 105, 1995, p. 887.

37 *Ibid.* p. 889.

38 Véase R. Dworkin, *Ética privada e igualitarismo político*, *op. cit.*, pp. 97-102; y *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2000, pp. 216-218.

