

Kant ante el espejo de la teoría de John Rawls

EDUARDO BELLO*

Resumen: En este trabajo se valora positivamente la contribución de Rawls a la reconstrucción de la razón práctica desde el punto de vista kantiano. Se muestra este punto de vista mediante el análisis de ideas como las de contrato social y persona, de principios como el de reciprocidad y el de autonomía y, finalmente, de problemas como el de legitimidad de la ley y del poder. La interpretación kantiana de Rawls, en fin, no es la del disidente ni la del discípulo fiel, sino la del lector original y creativo sobre problemas que nos conciernen.

Palabras clave: justicia, contrato social, persona, principios, reciprocidad, autonomía, legitimidad.

Abstract: In this study, I assess positively Rawls' contribution to the reconstruction of practical reason from a Kantian point of view. Such a point of view is exposed by analyzing: the ideas of social contract and person; the principles of reciprocity and autonomy; and finally, the problem of the legitimacy of law and power. Rawls' Kantian interpretation is neither that of the dissident nor that of the loyal disciple, but the interpretation of an original and creative reader on the sort of problems that concerns us.

Key Words: Justice, social Contract, Person, Principles, Reciprocity, Autonomy, Legitimacy.

No cabe duda alguna de que John Rawls ha sido un lector creativo y atento de la obra de Kant. Quizá uno más de sus méritos, que me apresuro a señalar, haya sido el habernos dado a conocer su lectura kantiana cuando el filósofo de Königsberg estaba en una cierta penumbra, porque otros personajes ocupaban la escena en los años sesenta. Hegel, que había 'superado' a Kant, dominaba gran parte de la filosofía académica, no infrecuentemente de la mano de Marx, quien a su vez había logrado hacerse oír de manera abrumadora como forma de protesta social. La relación Hegel-Marx, de un lado, por lo tanto. De otro, Wittgenstein-Quine, el positivismo lógico y la filosofía analítica, un modelo de racionalidad mediante el cual sólo es posible conocer hechos, pero no valores. Pues bien, la novedad de Rawls en esa época consiste no sólo en dar la espalda a unos y otros, a analíticos y dialécticos, sino en construir su teoría sobre la base de la inspiración buscada en el pensamiento ilustrado, esto es, en «la teoría tradicional del contrato social representada por Locke, Rousseau y Kant»¹. Pero añade Rawls: la teoría resultante, «de naturaleza altamente kantiana» (*highly kantian in*

Fecha de recepción: 6 junio 2004. Fecha de aceptación: 2 julio 2004.

* Departamento de Filosofía. Campus de Espinardo. — 30071 Murcia. España. — E-mail: edubello@um.es

1 J. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge: Mass., Harvard University Press, 1971, 1999 (Revised Edition), p. xviii [*Teoría de la justicia*, México, F. C.E., 1979, p. 10]. En adelante citaré esta obra mediante las siglas TJ, seguidas de la página de la segunda edición y, entre corchetes, de la traducción española. Al referirme sólo a la segunda edición tengo presente lo que escribe Rawls al comienzo del «Preface for Revised Edition»: «Si tuviera que escribir de nuevo *A Theory of Justice*, no escribiría, como algunos autores dicen, un libro completamente distinto» (p. xi). Asumo, pues, que Rawls mantiene las tesis básicas, limitando la «revisión» a cuestiones de énfasis en un aspecto o en otro.

nature), se propone como alternativa al «utilitarismo dominante tradicional», y se configura como una teoría de la justicia que «constituye la base moral más apropiada para una sociedad democrática»². Construye, pues, su teoría de la justicia en el espacio de la razón práctica, pero señalando en ella una frontera crítica entre el contractualismo y el utilitarismo. Reelaborar la idea de contrato social exigía, por una parte, la tarea de reconstruir el espacio de la razón práctica, declarado «irracional» por el positivismo y relegado al campo de la «ideología» o falsa representación de la realidad social por el marxismo. En consecuencia, John Rawls no acude a Kant para renovar la *Erkenntnistheorie*, sino para recuperar los principios y categorías fundamentales de la razón práctica. El problema que es preciso retomar, para Rawls, como para Habermas³, no es el de la verdad de los enunciados (sobre hechos), sino el de la validez o legitimidad de las normas (con implicación de valores). De ahí la inutilidad de la filosofía analítica para tal fin, en opinión de Rawls: una vez conocido el punto de vista de Quine —confiesa—, me persuadí de que «las nociones de significado y análisis no desempeñan un papel esencial en la teoría moral, tal como la concibo»⁴. De ahí la dificultad de tomar como referencia el modelo marxista que, al reducir el problema de la praxis a mera estrategia y el del conocimiento a ciencia de la historia, había contribuido de este modo a la crisis de la razón práctica⁵. De ahí, por lo tanto, la necesidad de volver a Locke, Rousseau y Kant, con el fin de reconstruir no sólo el espacio de la razón práctica, sino de alzar en él, sobre la noción de contrato social, el edificio de la teoría de una sociedad más justa, tal como la presenta en *A Theory of Justice* (1971).

Ahora bien, ¿se reconocería Kant en el espejo de la teoría de John Rawls? ¿O más bien se vería como deformado o superado, al asomarse a dicho espejo? De otro modo, si partimos del hecho de la presencia de Kant en Rawls⁶, ¿en qué sentido cabe interpretar la lectura de éste: como la del fiel dis-

2 *Ibid.*

3 «Con ello volvemos a la cuestión fundamental de la filosofía práctica —escribe Habermas en 1975—, una cuestión que en los tiempos modernos ha vuelto a ser acogida reflexivamente, en cuanto pregunta por los procedimientos y las premisas desde los que las justificaciones pueden tener un poder generador de consenso. Ya he mencionado la teoría de la justicia de J. Rawls» (J. Habermas, «Problemas de legitimación en el Estado moderno» (1975), en *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, Taurus, 1981, p. 271). Aun estando de acuerdo en la necesidad de reconstruir la razón práctica y el argumento del consenso, Rawls y Habermas también han contrastado sus respectivas diferencias (cf. J. Habermas / J. Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*. Introducción de Fernando Vallespín. Barcelona, Paidós, 1998).

4 TJ, p. xx [p. 13].

5 J. Rawls reconoce más tarde que en el pensamiento de Marx cabe observar una teoría de la justicia; véase: *Political Liberalism*, New York, Columbia UP, 1993, p. 7n. [*Liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996, p. 37n.]. En la nota 7 de esta obra, PL, se muestra receptivo de la tesis R. Peffer en *Marxism, Morality, and social Justice*, Princeton, Princeton University Press, 1989. Véase también: *Justice as Fairness. A Reformulation*, Edition by Erin Kelly, Cambridge: Mass., Harvard UP, 2001 [*Justicia como equidad. Una reformulación*, edición de Erin Kelly, Barcelona, Paidós, 2002, p. 57]. Al año siguiente de la célebre obra de Rawls, TJ, se publica un artículo (A. Wood, «The marxian Critique of Justice», *Philosophy and Public Affairs*, 1:3 (1972) 244-282), que dará comienzo a otros trabajos sobre el problema de la justicia desde el marxismo analítico.

6 Cf. J. Rawls, *Lectures on the History of moral Philosophy*, Cambridge: Mass., Harvard U. P., 2000 [trad. esp. en Paidós, 2001]. Es muy significativo que más de la mitad de estas lecciones esté dedicadas a Kant. Por otra parte, disponemos de numerosos trabajos sobre la influencia de Kant en Rawls, entre otros: C. Thiebaut, «Las racionalidades del contrato social: Kant en Rawls», *Zona Abierta*, 32 (1984) (117-159). O. Höffe, «Dans quelle mesure la théorie de John Rawls est-elle kantienne?», en C. Audard, et al., *Individu et justice sociale. Autour de John Rawls*, Paris, Seuil, 1988, pp. 54-72. K. Baynes, *The Normative Grounds social Criticism: Kant, Rawls, Habermas*, Albany, State University of New York Press, 1992. D. Gauthier, *Moral Dealing: Contract, Ethics, and Reason*, Ithaca Cornell University Press, 1990. E. Papa, «Kant's Dubious Disciples: Hare and Rawls», *Amer. Cath. Phil. Quart.*, 65:2 (1991) 159-175. G. Doppelt, «Rawls' kantian Ideal and the Viability of modern Liberalism», *Inquiry*, 31 (1988) 413-449. A. I. Davidson, «Is Rawls a Kantian?», *Pac. Phil.*

cípulo que no se aparta un ápice de la doctrina heredada o, por el contrario, como la de un pensador creativo que, inspirándose en el maestro, le supera con su originalidad, y lleva a una buena expresión la consigna kantiana: *atrévete por ti mismo a pensar?* Al proponerme responder a estas preguntas, creo que no debo ocultar mi convicción: no me cabe la menor duda de que la lectura kantiana de Rawls ha de ser interpretada de acuerdo a la última alternativa, pese a que el autor de *Teoría de la justicia* declara en el primer *Prefacio* a esta obra que, siendo la teoría resultante «altamente kantiana», «no reclamo ninguna originalidad respecto a los puntos de vista que expongo»⁷. Pero, ¿cuáles son estos puntos de vista? Es lo que nos proponemos analizar recorriendo los fundamentos (principios y categorías básicas) de la teoría de la justicia de John Rawls, tales como la idea de contrato social, el papel central de la persona, el problema de la legitimidad de la ley y del poder en tanto que fundamento legítimo de la sociedad democrática.

1. La idea de contrato social y el principio de reciprocidad

La idea de contrato social se ha consolidado entre juristas y filósofos de los siglos XVII y XVIII como el fundamento legítimo del poder y, por extensión, como el principio de legitimidad de las normas. En particular, Locke, Rousseau y Kant han contribuido de una manera decisiva a dinamitar cualquier otro supuesto de fundamentación del poder, como el origen divino de éste (R. Filmer, Bossuet), el derecho del más fuerte (Maquiavelo) o, en terminología de Weber, el carisma, la tradición o la mera legalidad. Ello ha dado lugar, por una parte, a la continua resistencia y la consiguiente querrela⁸ en torno a la idea de contrato social, como ha señalado Goyard-Fabre, por parte de las fuerzas que se han visto desplazadas de los lugares privilegiados del poder; y, por otra, a un vacío teórico lamentable cuando a la argumentación conservadora y reaccionaria contra aquella idea se han sumado, paralelamente, modelos de racionalidad (positivismo, marxismo, utilitarismo) en los que por unos motivos o por otros no tenía cabida la argumentación contractualista. A este desierto teórico en filosofía política se refiere, por ejemplo, I. Berlin cuando se pregunta: *Does political Theory still exist?* (1962). La respuesta afirmativa a tal pregunta descansaba, según B. Parekh, en una concepción particular de dicha disciplina, a saber: «Se creía que la filosofía política debía ser escrita en grandes libros, argumentativos y analíticos en la forma, y normativos en su orientación. La mayoría de las obras de los cincuenta y los sesenta no se ajustaron a estas expectativas. [...] Esto puede explicar también por qué la *Teoría de la justicia* de Rawls tuvo tanta repercusión»⁹.

En efecto, tanto en Rousseau y Kant, como en Rawls, la noción de contrato social es una idea *regulativa*, esto es, normativa. Se trata de pensar o diseñar, por acuerdo, una sociedad más justa, más libre, más igual, más segura, como alternativa a la sociedad históricamente injusta. Tal idea o ideal es *normativo* en el sentido de que expresa lo que *debe ser* en contraste con la que *es*, es decir, con lo realmente existente. La idea de contrato no refiere, pues, a un hecho histórico del pasado o del pre-

Quart., 66 (1985) 48-77. O. Höffe, «Is Rawls' Theory of Justice really Kantian?», *Ratio*, 26 (1984) 103-124. J. M. Grcic, «Kant and Rawl: Contrasting Conceptions of moral Theory», *Jour. Value Inq.*, 17 (1983) 235-240. M. X. Agra Romero, otros, *En torno a la justicia*, La Coruña, Eris, 1999, pp. 295 ss.

7 TJ, p. xviii [p. 10].

8 S. Goyard-Fabre, *L'interminable querelle du contrat social*, Ottawa, Editions de l'Université d'Ottawa, 1983. Un excelente y completo estudio de la idea de contrato social en la época moderna puede verse en G. Duso (ed.), *El contrato social en la filosofía política moderna*, Valencia, Res Publica-Leserwelt, 1998.

9 B. Parekh, «Alguna reflexiones sobre la filosofía política occidental contemporánea», *La Política*, 1 (1996), pp. 12-13. Cf. M. X. Agra Romero, «Antes y después de Rawls: la filosofía política en la brecha», *Revista Internacional de Filosofía Política*, 23 (julio 2004) 71-92: este número está dedicado a «la filosofía política después de Rawls».

sente empíricamente existente. Si observamos en Locke alguna referencia empírica es cuando ejemplifica el «estado de naturaleza» mediante una determinada situación histórica, pero no cuando fundamenta en la idea de pacto social una nueva concepción del poder legítimo. Rousseau es muy explícito en la primera página de *El contrato social*: «Quiero averiguar si en el orden civil puede haber alguna norma de administración legítima y segura, tomando a los hombres tal y como son y a las leyes tal y como *deben ser*»¹⁰. Adhiriéndose a la tesis de Locke de la primacía del legislativo, entiende Rousseau que la norma legítima para una sociedad más justa no puede ser otra que la que hagan los hombres asociados mediante un contrato o pacto. De otro modo, la ley legítima sólo puede ser la expresión de la voluntad general¹¹. A la misma tesis se suma Kant, aunque con alguna reserva: «Más he ahí un *contrato originario* —escribe—, el único sobre el que se puede fundar entre los hombres una constitución civil, legítima para todos sin excepción». Ahora bien, para evitar una lectura empirista de la idea de contrato (*contractus originarius* o *pactum sociale*), puntualiza Kant que no se trata de un *hecho*, sino de «una *mera idea* de la razón, que tiene sin embargo su indudable realidad (práctica), a saber, la de obligar a todo legislador a que dicte leyes como si éstas *puvieran* haber emanado de la voluntad unida de todo un pueblo»¹². Al tratarse no de un hecho de experiencia, sino de un principio *a priori*, la idea de contrato originario tiene en Kant, como en Rousseau, una función regulativa, un significado sin lugar a dudas normativo. Con todo, la reserva kantiana al argumento de Rousseau se observa en la expresión «como si»: el legislador, según Kant, ha de elaborar la ley *como si* emanara de la voluntad del pueblo. La reserva aquí expresada no es sino el eco de la resistencia que le suscita el principio de la soberanía popular. El fundamento teórico de toda legitimidad es bueno. Pero, ¿quién es, en definitiva, el autor de la ley, esto es, el legislador? Pese a esta reserva, no cabe duda de que Kant ha dado un gran paso al establecer el fundamento del poder legítimo de la sociedad moderna, no en el derecho divino ni en el derecho del más fuerte, sino en la idea de contrato social, «pues ahí —añade Kant— se halla la piedra de toque de la legitimidad de toda ley pública»¹³.

Pues bien, en su empeño por construir una teoría de la sociedad idealmente justa sobre el fundamento del contrato social, John Rawls se distancia, siguiendo a Kant, del sentido empírico de la idea de contrato, para precisar su significado *a priori*, es decir, su acepción como idea regulativa o normativa. «No debemos pensar —observa Rawls— en el contrato original como aquel que es necesario para ingresar en sociedad particular o para establecer una forma particular de gobierno. Más bien, la idea directriz es que los principios de la justicia para la estructura básica de la sociedad, son el objeto del acuerdo original. [...] Estos principios han de regular todos los acuerdos posteriores»¹⁴. Insiste Rawls, en *Liberalismo político*, sobre la distinción entre el «acuerdo original» y los «acuerdos posteriores» regulados por los principios consensuados en aquél. Tal insistencia tiene como objetivo responder a la crítica idealista del contractualismo. En una sección titulada «Réplica

10 J. J. Rousseau, *Du contrat social*, Paris, Gallimard (Pléiade), 1959, vol. III, p. [trad. esp. en Biblioteca Nueva]; el subrayado es mío.

11 *Ibidem*, Lib. II, cap. 6.

12 Kant, Ak. VIII, p. 297 [*Teoría y práctica*, II, en *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos*, edición de Roberto R. Aramayo, Madrid, Alianza, 2004, p. 216].

13 *Ibidem*. Cf. J. L. Villacañas Berlanga, «Contrato en Kant: del Liberalismo al Republicanismo», en G. Duso (ed.), *El contrato social en la filosofía política moderna*, cit., pp. 241-269; también: *Res publica. Los fundamentos normativos de la política*, Madrid, Akal, 1999. E. Bello, «Lectura kantiana del *contrato social*», en J. Muguerza y R. R. Aramayo (eds.): *Kant después de Kant*, Madrid, Tecnos, 1989, pp. 153-173.

14 TJ, p. 10 [p. 28]. Cf. M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982 [trad. esp. en Gedisa, 2000], cap. III, «Teoría contractualista y justificación».

a la crítica de Hegel», considera Rawls que en la objeción hegeliana según la cual la doctrina del contrato social significaba una extensión ilegítima y acrítica de ideas acerca de la «sociedad civil», pero no limitadas a ésta, se olvida precisamente aquella distinción. La fuerza normativa de la idea de contrato social se expresa ante todo en el pacto originario; pero la eficacia práctica de tal idea permite hacerla efectiva al diseñar y construir en cada una de las fases siguientes «la estructura básica de la sociedad»¹⁵, esto es, las «instituciones sociales» que constituyen, para Rawls, el objeto primero de la justicia social¹⁶, que han de configurar el Estado constitucionalmente democrático. Por lo tanto, más allá de la crítica empirista y de las objeciones idealistas, la nueva interpretación de la idea de contrato se formula en los términos siguientes: «La idea directriz es que los principios de la justicia para la estructura básica de la sociedad, son el objeto del acuerdo original. Son los principios que las personas libres y racionales interesadas en promover sus propios intereses aceptarían en una posición inicial de igualdad como definitorios de los términos fundamentales de su asociación»¹⁷.

Lo más importante no es, ciertamente, el nombre con el que Rawls designa la situación inicial reelaborada: «posición original» (*original position*). Lo más importante es, sin duda, la argumentación que subyace en la interpretación de una posición o situación que no es empírica sino hipotética como en Rousseau y Kant. Si el estado anterior a la posición original es insatisfactorio, bien por la carencia de un poder que dirima los incesantes conflictos, bien por la evidente injusticia estructural de la sociedad política, el sueño de una sociedad más justa en la que estén garantizadas las condiciones del libre desarrollo de la persona humana, debe comenzar por reconocer en ésta, en la persona libre y racional, la piedra angular. Es cierto que lo que se trata de legitimar es un nuevo orden político, una nueva concepción del poder; pero no es menos cierto que el individuo libre es el origen de toda legitimidad civil y el criterio último de todo orden político justo. Ahora bien, dado que este nuevo orden político legítimo implica la restricción de las libertades individuales en la misma medida en que las afirma, el problema que se plantea es el de cómo llevar a cabo tal restricción. De otro modo: ¿cómo lograr convencer a individuos libres que el orden político legítimo exige precisamente una limitación fundamental de su libertad? No hay otra solución que la de apelar al principio de reciprocidad y al ejercicio mismo de la libertad. Por una parte, son los seres humanos quienes deben admitir que su propia libertad no está garantizada sino mediante el reconocimiento de la libertad del otro, lo que exige a su vez autolimitar su propia libertad. Por otra, y sobre la base de tal reconocimiento, la restricción de la libertad individual o de las libertades sólo puede ser llevada a cabo mediante el consentimiento libre de los propios interesados, no desde una autoridad exterior a ellos mismos. Pues bien, la limitación libre y recíproca de la libertad, en condiciones de igualdad, se llama contrato social¹⁸. Puesto que el ser humano es esencialmente *libre*, Rousseau se propuso mediante esta fórmula liberar al hombre encadenado. Kant, derivó de la idea de libertad el concepto mismo de *derecho* — «la limitación de la libertad de cada uno a la condición de su concordancia con la libertad de todos»¹⁹—, entendido como una de las claves de los derechos fundamentales. Y Rawls,

15 PL, pp. 285s [pp. 322s].

16 TJ, &1.

17 TJ, p. 10 [p. 28]. Cf. J. Rodríguez Cepeda, *La política del consenso. Una lectura crítica de «El liberalismo político» de John Rawls*, Barcelona, Anthropos, 2003.

18 O. Höffe, *Introduction à la philosophie pratique de Kant*, Albeuve: Suiza, Castella, 1985, pp. 214-215 [trad. esp. en Herder].

19 Ak. VIII, pp. 289-290 [*Teoría y práctica*, cit., p. 205]. Cf. R. Brandt, «La justicia en Kant», *Daimon*, 7 (1993) 19-33. J. L. Villacañas, «Kant, en V. Camps (ed.); *Historia de la ética*, Barcelona, Crítica, 1992, vol. 2, p. 379.

inspirándose en ambos, formula del siguiente modo el *principio de la libertad* (libertad recíproca o compatible), objeto del acuerdo original: «Toda persona tiene igual derecho a un régimen plenamente suficiente de libertades básicas iguales, que sea compatible con un régimen similar de libertades para todos»²⁰.

Podemos preguntarnos cómo hacer efectiva la compatibilidad entre la prioridad de la libertad, reafirmada por Rawls una y otra vez, y el principio de reciprocidad, esto es, el de la igualdad de libertades y derechos. Podemos preguntarnos, con R. Dworkin²¹, si en el fondo no es el principio de igualdad el que tiene mayor peso significativo en esa formulación, y, en consecuencia, si no es Rousseau en lugar de Kant el que tiene mayor influencia sobre la concepción de la justicia de Rawls. Podemos preguntarnos si, más allá de Rousseau y de Kant, no deja de lado Rawls en un determinado momento de su trayectoria la idea de contrato social a favor del «constructivismo». Ahora bien, aun teniendo en cuenta el interés que suscitan estas cuestiones, dada la dificultad de dar una respuesta satisfactoria a todas ellas en los límites de este trabajo, prefiero detenerme en otra que considero de particular importancia, a saber: el papel central que ocupa el concepto de persona humana en la teoría de John Rawls. Sin embargo, con relación a la tercera pregunta, sí deseo anticipar dos observaciones. En primer lugar, la segunda edición de *A Theory of Justice* (1999) no rectifica la función de piedra de toque de toda legitimidad asignada a la idea de contrato social, sino que mantiene en ella todos los elementos arquitectónicos de la primera. Más aún: en *Political Liberalism* (1993), el desarrollo del procedimiento denominado «constructivismo político» (cap. III), va inmediatamente seguido de la necesidad de una nueva forma de contrato o acuerdo, denominado «consenso entrecruzado» (*overlapping consensus*), es decir, un consenso buscado, que refuerza y presupone la idea de contrato original²². En segundo lugar, y en cualquier caso, uno de los rasgos característicos del constructivismo político es la idea de *persona* que, tanto en Rawls como en Rousseau y Kant, es ininteligible sin la idea de autonomía que subyace a la de contrato social. Veamos, pues, el lugar que el concepto de persona ocupa en la teoría de Rawls.

2. El papel central de la persona humana y el principio de autonomía

¿Qué significa *persona* en la teoría de la justicia como equidad? ¿Cuál es su lugar teórico en ella? La relevancia de estas preguntas, a las que me propongo responder, radica no sólo en el hecho de que la noción de persona es uno de los elementos básicos de la teoría de Rawls, sino que, además, en ella resuena significativamente el tono o acepción kantiana de la misma.

El ser humano, encadenado por leyes que bajo manto divino derivan de la ley natural, atrapado por el engranaje de la sociedad estamental jerárquicamente desigual, reducido a simple objeto o a esclavo en un mundo de interés y capital, es declarado por Rousseau y por Kant un ser libre, moralmente igual. Lo específico del ser humano es la libertad (Rousseau). Por consiguiente, la libertad en

20 TJ, && 11 y 46. La formulación del texto se encuentra en el ensayo de 1982, *Sobre las libertades*, trad. de J. Vigil, Barcelona, Paidós, 1990, p. 33. Véase también: PL, & 1.1. *Justice as Fairness. A Reformulation*, edited by Erin Kelly, Cambridge: Mass., Harvard UP, 2001, & 13 [trad. esp. en Paidós]. La formulación de los dos principios no varía básicamente desde TJ, & 46.

21 R. Dworkin, *Los derechos en serio*, Barcelona, Ariel, 1984. Del mismo autor: *Virtud soberana. La teoría y la práctica de la igualdad*. Traducción de M. J. Bertomeu y F. Aguiar. Barcelona, Paidós, 2003.

22 Cf. F. Vallespín, «El neocontractualismo: John Rawls», en V. Camps (ed.), *Historia de la ética*, Barcelona, Crítica, 1989, vol. 2, pp. 577-600. M. J. Agra Romero, «Ética neo-contractualista», en V. Camps O. Guariglia, F. Salmerón (eds.), *Concepciones de la ética*, Madrid, Trotta, 1992, pp. 247-267.

cuanto hombre constituye, según Kant, el fundamento de la sociedad política o jurídica. Ahora bien, para construir ésta sobre dicha base, el ser humano no debe obedecer a ninguna otra ley que a aquélla que él mismo se haya dado. No otro es el sentido de la libertad o autonomía moral, afirmado por Rousseau como base del nuevo contrato social. Asumido por Kant, no sólo es para éste el principio supremo de la moralidad, sino también el fundamento del orden político y jurídico. En definitiva, el ser humano ya no es sólo el resultado de poderosas condiciones externas: Providencia, Naturaleza, Destino. El ser humano, libre, racional y perfectible, es llamado ahora a ser el responsable de su propio destino y, en consecuencia, a participar directa o indirectamente en la construcción de la sociedad, con el fin de establecer las condiciones del desarrollo de su propia individualidad o personalidad.

John Rawls se inspira en esta concepción. Es evidente que no hay acuerdo posible, si no hay individuos o, mejor, personas que deliberen acerca de diferentes alternativas. Es evidente que el acuerdo sobre principios no tiene sentido, sino para configurar un modelo de sociedad de la que las personas son miembros, y de la que esperan aquellas condiciones o estructuras básicas que les permitan desarrollar sus propios planes de vida. Es evidente que, a tal efecto, las personas no sólo poseen intereses particulares, sino también cualidades y capacidades específicas. Pero, ¿qué quiere decir *persona* en la teoría de Rawls?

Cuando se trata de precisar su significado en el capítulo I, «Ideas fundamentales», de *Liberalismo político*, llama la atención del lector a considerar «la idea fundamental de persona», advirtiendo que el ser humano puede ser estudiado desde diferentes perspectivas. De ahí las correspondientes expresiones: *homo politicus* y *homo oeconomicus*, *homo ludens* y *homo faber*. Sin embargo, Rawls no se atiene a uno de estos aspectos concretos. En cualquier caso se aproxima más al *homo politicus*, pero sin limitarse a él. La persona, para Rawls, es ante todo un concepto *moral*. Pero a él vincula estrechamente su acepción *política*. «En el caso presente —escribe—, la concepción de la persona es una concepción moral, una concepción que arranca de nuestra concepción cotidiana de las personas como las unidades básicas de pensamiento, deliberación y responsabilidad, y que se adapta a una concepción política de la justicia, no a una doctrina comprehensiva. Es, en efecto, una concepción política de la persona, y, dados los propósitos de la justicia como equidad, una concepción adecuada como fundamento de la ciudadanía democrática»²³. Conviene poner énfasis en el significado moral y político de la persona humana, con el fin de comprender mejor tanto lo que su significado incluye como lo que excluye.

Excluye Rawls de la idea de persona su acepción metafísica, pero también su concepción científico-natural o científico-social. Ahora bien, la primera exclusión lleva implícito un problema de no fácil solución. ¿Cómo se puede aceptar la concepción kantiana del ser humano sin connotación metafísica alguna? ¿Cómo se puede justificar que el hombre deje de pertenecer a la vez al mundo inteligible (en cuanto dotado de razón y libertad) y al sensible (es decir, constituido por necesidades biológicas, por emociones y deseos)? Sin embargo, al revisar su teoría a comienzos de los años ochenta, Rawls precisa los cambios efectuados en un trabajo que lleva este expresivo título: «Justicia como equidad: política, no metafísica» (1985). En él indica que el signo más evidente de dicho cambio no es otro que el concepto de *persona*. En realidad sólo se trata de llamar la atención sobre el sentido básico de su teoría; nunca de un desmentido del significado y función de sus premisas fundamentales. De ahí que se limite a poner «un énfasis más explícito sobre el papel de una concepción

23 L, p. 18 n. 20 [p. 48 n. 20].

de la persona, así como la idea de que la justificación de una concepción de la justicia es una *tarea social práctica*, más que un problema epistemológico o metafísico»²⁴. Si el problema fuera epistemológico o metafísico, la pregunta clave sería aquélla que se interroga por la verdad de la teoría o por las condiciones de posibilidad del conocimiento del objeto en cuestión. Rawls ha dejado claro una y otra vez que no se trata tanto de la verdad del conocimiento cuanto del problema de validez de las normas. El paralelismo entre la razón especulativa y la razón práctica no es nuevo en el autor de *A Theory of Justice*. Por eso se limita a llamar la atención, a poner énfasis acerca de una cuestión sobre la que había afirmado ya en el parágrafo primero de dicha obra: «La justicia es la primera virtud de las instituciones sociales, como la verdad lo es de los sistemas del pensamiento. Una teoría por muy atractiva y esclarecedora que sea, tiene que ser rechazada o revisada si no es verdadera; de igual modo, no importa que las leyes e instituciones estén ordenadas y sean eficientes: si son injustas han de ser reformadas o abolidas. Cada persona posee una inviolabilidad fundada en la justicia»²⁵. Por lo tanto, la justicia como equidad no es básicamente una teoría que plantee ante todo el conocimiento científico de la sociedad, sino una teoría que se propone como ideal la reforma o abolición de las leyes e instituciones injustas, así como la creación de otras más justas, siempre —ésta es una premisa fundamental— *sobre la base del concepto de persona*, «inviolable», dado su valor absoluto, que limita todo capricho de usarla como medio.

En consecuencia, cuando Rawls habla de cambio de énfasis sólo significa que hay que poner más atención sobre el papel central de determinadas nociones, como la de *persona*, así como sobre el sentido fundamental de la teoría misma. Éste —insiste Rawls— no es el de resolver un determinado problema epistemológico o metafísico, sino el de llevar a cabo «una tarea social práctica» (*a practical social task*)²⁶. Es una tarea social teórico-práctica cuya premisa fundamental no es otra que el concepto de persona.

¿Interpreta Rawls correctamente Kant? La respuesta a la pregunta que constituye el hilo conductor del presente ensayo ha de ser examinada a la luz de las Conferencias impartidas por Rawls en la Universidad de Columbia, en abril de 1980, publicadas dos años más tarde bajo el título «El constructivismo kantiano en la teoría moral»²⁷. Considera aquí que el adjetivo *kantiano* «indica analogía, no identidad, esto es, semejanza en ciertos aspectos fundamentales como para ser apropiado el adjetivo. Estos aspectos fundamentales —puntualiza Rawls— son ciertos rasgos estructurales de la justicia como equidad y ciertos elementos de su contenido, tales como la distinción entre lo que puede llamarse lo Razonable y lo Racional, la prioridad del derecho, el papel de la concepción de las per-

24 J. Rawls, «Justice as Fairness: Political not Metaphysical», *Philosophy and Public Affairs*, 14 (1985) p. 224 n. 2; reed. en *Collected Papers*, edited by Samuel Freeman, Cambridge: Mass., Harvard U. P., 1999, pp. 388-414 [trad. esp. de Emilio G. Martínez Navarro en *Diálogo Filosófico*, 16 (1990) 4-32], el subrayado es mío. Cf. C. Audard et al., *John Rawls: politique et métaphysique*, Paris, 2004 (2e éd.). En cualquier caso, la concepción de Rawls no tiene nada que ver con planteamientos metafísicos, tales como los de Max Scheler, J. Maritain o E. Mounier, quienes introducen en la idea de persona humana la huella de la trascendencia divina.

25 TJ, p. 3 [pp. 19-20]. Rawls había hecho esta misma aclaración en las conferencias impartidas en la Universidad de Columbia, en 1980.

26 *Collected Papers*, edited by Samuel Freeman, Cambridge: Mass., Harvard UP, 1999, p. 389 n. [p. 5].

27 J. Rawls, «Kantian Constructivism in moral Theory», *The Journal of Philosophy*, 77 (1980); reed. en *Collected Papers*, edited by Samuel Freeman, Cambridge: Mass., Harvard U. P., 1999, pp. 303-358. El texto de estas tres conferencias se corresponde, revisado y reformulado, con los tres primeros capítulos de *Political Liberalism* (1993). La traducción española del texto original puede verse en J. Rawls, *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*. Edición y Epílogo de Miguel Angel Rodilla. Madrid, Tecnos, 1999, pp. 209-262.

sonas como libres e iguales, y capaces de autonomía, y cosas por el estilo»²⁸. En síntesis, podemos hacer las siguientes observaciones.

En primer lugar, Rawls se apropia del adjetivo «kantiano» para su concepción, pero sin identificarse absolutamente con el planteamiento de Kant; por ejemplo, no se detiene en ningún momento a preguntarse si podemos conocer el yo como una idea de la razón especulativa. Pero sí le interesa, en cambio, el concepto kantiano de *persona*, esto es, la representación que el hombre tiene de su yo, no sólo como unidad de sí mismo, sino también como el ser que posee una dignidad que le diferencia de animales y *cosas*, con las cuales «se puede hacer y deshacer a capricho»²⁹. Ahora bien, tal distinción se fundamenta en una clave antropológica y se complementa desde un punto de vista moral. Según Kant podemos estudiar al hombre desde una doble perspectiva: como una cosa más entre las cosas, o bien como un ser que se distingue de todas ellas. Bajo el primer aspecto, el hombre puede ser estudiado como un ser vivo más o como un mecanismo (una máquina, ha dicho La Mettrie), esto es, «lo que la *naturaleza* hace del hombre» por formar parte de ella, observa Kant, que denomina a tal investigación antropológica el punto de vista «fisiológico». Bajo el segundo, el hombre puede ser estudiado como aquello que le especifica y le distingue de animales y cosas; Kant, que asigna al hombre las notas distintivas de libertad y razón, denomina a este otro punto de vista de la investigación antropológica el «sentido pragmático»; lo define como «lo que *él mismo*, como ser que obra libremente, hace, o puede hacer, de sí mismo»³⁰. Esta capacidad de autodeterminación, que contrasta con la situación determinada de todo animal o cosa, es en Kant como en Rawls la base antropológica del punto de vista moral.

En segundo lugar, el adjetivo «kantiano» de la concepción de la justicia de Rawls tiene pleno significado cuando se trata de la idea de *persona moral*. En efecto, la gran aportación kantiana al estudio del problema moral consiste, como sabemos, en su propuesta de una moral no heterónoma o impuesta, sino dictada por el hombre mismo, esto es una moral *autónoma*, autoimpuesta. La libertad es la clave antropológica. La autonomía (otro nombre de la libertad), en virtud de la cual el ser humano no debe obedecer a otra ley que aquélla que él mismo se haya dado, es el nuevo fundamento moral. El anterior criterio antropológico de la distinción entre personas y cosas es perfeccionado, en Kant, mediante un criterio moral, a saber: el de valor y/o fin. Hay seres que tienen «un valor meramente relativo, como simples medios, por eso se llaman ‘cosas’. En cambio, los seres racionales se llaman *personas*, porque su naturaleza los distingue como fines en sí mismos, o sea, como algo que no puede ser usado meramente como medio y, por tanto, limita todo capricho en este sentido»³¹. Tal es la explicación o justificación del imperativo categórico en su segunda versión: aquélla en la que Kant propone un contenido material a la ley moral. Si la persona humana, sin excepción, posee un valor absoluto o, lo que es lo mismo, es un fin en sí, ninguna norma puede dar lugar a tratarle como simple medio, sino siempre conforme a la dignidad que expresa tal valor o fin. Pues bien, John Rawls, no sólo acepta plenamente esta concepción kantiana de la persona moral, sino que sobre ella construye el argumento central de su teoría de la justicia, al mismo tiempo que lo arguye como uno de los límites más notorios del utilitarismo. Al justificar la opción a favor de los principios de la jus-

28 J. Rawls, «Justice as Fairness: Political not Metaphysical», *Philosophy and Public Affairs*, reed. en *Collected Papers*, cit., p. 389 n. 2 [p. 5].

29 Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798); *Antropología, en sentido pragmático*. Traducción de José Gaos. Madrid, Alianza, 1991 [1ª ed. 1935], p. 15.

30 *Ibid.*, p. 7. Cf. R. R. Aramayo y F. Oncina (eds.), *Ética y antropología, un dilema kantiano*, Granada, Comares, 1999.

31 Kant, *Grudlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785) [trad. esp. en Espasa Calpe, 190, p. 103]. Cf. J. L. Villacañas, «Kant, en V. Camps (ed.): *Historia de la ética*, Barcelona, Crítica, 1992, vol. 2, pp. 362 ss.

ticia, aduce Rawls el argumento contractualista del mutuo respeto o igualdad de trato: «Otra manera de expresar esto —escribe en el capítulo sobre «Los principios» de *A Theory of Justice*— es decir que los principios de la justicia reflejan en la estructura básica de la sociedad el deseo que tienen los hombres de no tratarse como medios sino únicamente como fines en sí mismos (*men's desire to treat one another not as means only but as ends in themselves*)»³². Ahora bien, el argumento contractualista, en su interpretación kantiana, exige algo más. «Tratar a los hombres como fines en sí mismos implica, por lo menos, tratarlos conforme a principios que ellos convendrían en una posición original de igualdad»³³. Es evidente que, si lo que se construye es una teoría política de la justicia, Rawls da por supuesto que se puede extender el principio de autonomía de la perspectiva moral al campo de lo político, como hiciera el mismo Kant. Al abundar en el argumento contractualista, Rawls no duda en señalar críticamente el límite del utilitarismo: «Considerar a las personas como fines en sí mismas dentro de la conformación básica de la sociedad, es convenir en renunciar a aquellas ventajas que no contribuyan a mejorar las expectativas de todos. [...] La ventaja del principio de utilidad en este punto ya no es tan clara», concluye³⁴.

En tercer lugar, el papel central del concepto de persona en la teoría de la justicia lo hace explícito Rawls del modo siguiente: «Lo distintivo de la forma kantiana del constructivismo es esencialmente esto: que especifica una determinada concepción de la persona como elemento de un procedimiento de construcción razonable cuyo resultado determina el contenido de los primeros principios de la justicia. [...] La idea principal es establecer una conexión adecuada entre una concepción particular de la persona y primeros principios de justicia, por medio de un procedimiento de construcción»³⁵, cuyo acuerdo sobre de principios sea el fundamento de los futuros acuerdos sobre las instituciones o la estructura básica de la sociedad. Ahora bien, ¿cómo puede tener lugar todo ello? Depende una vez más no sólo del concepto que la *persona* tenga de sí misma, sino también del que decidan tener —por acuerdo— de la *sociedad*. Persona y sociedad son, para Rawls, dos concepciones modelo o dos ideales a cuya realización cabe aproximarse mediante el procedimiento de construcción puesto en marcha en la «posición original».

En cuarto lugar, hay que señalar que la concepción de la *persona* en Rawls es una concepción normativa³⁶, no descriptiva, como se ha señalado al comienzo de este epígrafe. Por lo tanto, en lugar de indicar una investigación científico-natural o científico-social de lo que es la 'naturaleza humana', propone Rawls, siguiendo a Kant, un ideal que marca la dirección de lo que el ser humano puede, y debe, hacer de sí mismo, tanto como persona moral, como ciudadano o miembro de pleno derecho de una sociedad más justa y democrática. Tal sentido normativo de la persona ha de entenderse proyectada en todas las esferas de acción en las que se expresa o mueve la persona humana, a saber: en las esferas moral y política, en la jurídica, incluso en la filosófica y religiosa. Pero entendiendo que, para Rawls, la persona no es sino «la unidad básica de pensamiento, deliberación y responsabilidad», clave fundamental de su concepción política de la justicia.

Finalmente, el énfasis en lo político ha llevado a Rawls a subrayar la dimensión política de la persona, entendida como *ciudadano libre*. El argumento es el siguiente. En la cultura pública de un

32 TJ, p. 156 [p. 209].

33 TJ, pp. 156-157 [p. 209].

34 JT, p. 157 [pp. 209-210].

35 J. Rawls, «El constructivismo kantiano en la teoría moral» (1980), en *Justicia como equidad*, edición de M. A. Rodilla, cit., pp. 210-211.

36 PL, p. 18 n. 20 [p. 48, n. 20]. Cf. K. Baynes, «Rawls' Model-Conception of the Person», en *The Normative Grounds social Criticism: Kant, Rawls, Habermas*, Albany, State University of New York Press, 1992, pp. 125 ss.

régimen constitucional democrático, las personas se consideran a sí mismas como ciudadanos libres de tres modos. En primer lugar, se reconocen mutuamente con una capacidad moral no sólo para tener una idea de bien o de vida buena, sino también para buscar y revisar racional y libremente el modo de realizar dicha idea. En segundo lugar, con el fin de promover sus respectivas concepciones del bien, los ciudadanos se conciben como personas libres, para defender sus derechos y presentar sus exigencias a las instituciones de la sociedad democrática de la que forman parte. Y, en tercer lugar, los ciudadanos libres en una sociedad democrática, entendida como sistema de cooperación que garantiza los bienes primarios mediante instituciones justas, son capaces de ajustar *responsablemente* «sus objetivos y aspiraciones a la luz de lo que razonablemente puedan esperar»³⁷. Pues bien, el vínculo entre la dimensión —y la esfera— moral y política de la persona se muestra a través de las dos capacidades morales de ésta, a saber: dispone de una capacidad moral para tener, formar y proyectar una idea de bien; y dispone, también, de otra capacidad moral para tener y perfeccionar un sentido de la justicia. Ahora bien, si ninguna de esas capacidades se puede desarrollar racionalmente al margen de la sociedad, el problema fundamental que se plantea, por lo tanto, no es sino el de decidir y diseñar el tipo de sociedad en la que dichas capacidades pueden desarrollarse. Es bien sabido que tanto la idea de contrato social como el principio de autonomía³⁸ juegan un papel decisivo en la manera cómo propone Rawls una solución a este problema que él mismo califica de «fundamental» (*this question is indeed fundamental*)³⁹.

En consecuencia, el problema ahora es el de justificar las bases legítimas de la *sociedad democrática*, en una cultura política pública de régimen constitucional.

3. La cuestión fundamental

Hemos observado que el constructivismo «kantiano» de Rawls consiste en vincular un ideal de *persona* con un modelo de *sociedad*, mediante un procedimiento de construcción que haga posible y efectiva tal nexo o vinculación. El diseño teórico del ideal de persona humana es prioritario, dado que sin esta piedra angular todo el edificio social se viene abajo. Pero el problema fundacional de la sociedad (política) ha tenido en la historia —y la tiene en Rawls— una importancia teórica singular. «Que esta cuestión es fundamental —observa Rawls— lo muestra el hecho de que ha sido el foco de la crítica liberal a la aristocracia en los siglos XVII y XVIII, de la crítica socialista a la democracia constitucional liberal en los siglos XIX y XX, así como, actualmente, del conflicto entre el liberalismo y el conservadurismo cerca de las exigencias de la propiedad privada y de la legitimidad (contrapuesta a la eficacia) de las políticas sociales ligadas a lo que ha venido en llamarse «estado de bienestar». Es la cuestión que fija los límites iniciales de nuestra discusión»⁴⁰. Enmarcados en esta evocación histórica y a la vez arraigados en ella, John Rawls hace explícitos varios problemas que

37 PL, pp. 30-34 [pp. 60-64].

38 Cf. P. Ricoeur, «John Rawls: de l'autonomie à la fiction du contrat social», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 3 (1990) 367-384. Ch. Kukathas, Ph. Pettit (1990), *La teoría de la justicia de John Rawls y sus críticos*. Traducción y epílogo de Miguel Ángel Rodilla. Madrid, Tecnos, 2004, p. 133. Un debate sobre el principio de autonomía en Kant y Rawls puede verse en: S. L. Darwall, «A Defense of kantian Interpretation», *Ethics*, 86 (1976), 164-170. B. H. Baumrin, «Autonomy in Rawls and Kant», *Midwest Study Philosophy*, 1 (1976) 55-57. O. A. Johnson, «Autonomy in Kant and Rawls: A Reply to Darwall...», *Ethics*, 87 (1977) 251-254. O. A. Johnson, «Heteronomy and Autonomy in Rawls and Kant», *Midwest Study Philosophy*, 2 (1977) 277-279. B. H. Baumrin, «Autonomy, Interest, and kantian Interpretation», *Ibid.*, 280-282.

39 PL, p. 22 [p. 52].

40 *Ibid.*

circunscriben la cuestión fundamental, a saber: el problema de la legitimidad del poder y de la ley, el problema de la publicidad como justificación sociológica de la representación y de la participación, el problema en fin de poder optar por una política liberal o por otra más igualitaria, en todo caso, meramente liberal o por el contrario republicana.

El problema de la legitimidad de la ley, esto es, el problema de «una *constitución civil* perfectamente *justa*» ya fue calificado por Kant como «la tarea más alta», «el mayor problema para la especie humana»⁴¹. Es el mayor problema, en efecto, porque no sólo se trata de articular el máximo de libertad posible de los ciudadanos con la necesidad que tienen de un poder «irresistible» (Kant) para dirimir sus conflictos, sino también de hacer compatible la libertad de cada uno con la de los demás mediante el derecho. ¿Cómo no va a ser el mayor problema para la especie humana, dado el fuste torcido de la humanidad, esto es, si lo que se desea no es sino gobernar sin contrapesos (el monarca absoluto), disfrutar sin compartir de derechos y privilegios (la nobleza), disponer de una libertad sin ataduras (en general)? Frente a la naturaleza insociable del hombre, entiende Kant que la legitimidad de dicha norma fundamental, mediante la cual se instaura la sociedad política y jurídicamente, sólo puede derivar de la idea de «un contrato originario, el único sobre el que se puede fundar entre los hombres una constitución civil, legítima para todos sin excepción»⁴². Sobre ella «deben fundarse —añade en el Primer artículo definitivo para *La paz perpetua*— todas las normas jurídicas de un pueblo».

Pues bien, la teoría de J. Rawls reescribe una vez más el argumento del principio kantiano de legitimidad. Si, por una parte, los ciudadanos se conciben como personas libres e iguales, ¿qué diferencias o desigualdades se pueden justificar o legitimar de modo consistente con tal concepción? Por otra, dado el hecho del pluralismo razonable (el hecho de las diferentes ideas filosóficas, creencias religiosas, concepciones morales), ¿en virtud de qué razones pueden los ciudadanos ejercer legítimamente el poder unos sobre otros? «*El poder político es legítimo sólo cuando es ejercido de acuerdo con una constitución* (escrita o no escrita), cuyas esencias pueden aceptar todos los ciudadanos [...]. Este es el principio liberal de legitimidad»⁴³. Es decir, los principios, valores y elementos «esenciales» de una constitución, si ésta no sólo ha de ser legítima sino, además, fundar la legitimidad del poder, tienen que ser el objeto de un acuerdo previo entre los ciudadanos. No otra es la función del contrato social que, en Rawls se denomina *posición original*. Resuelve la cuestión fundamental, en lo que se refiere al problema de la legitimidad, siguiendo el principio de autonomía tal como lo han formulado Rousseau y Kant. ¿A quién corresponde establecer las bases de la sociedad bien ordenada? ¿Habría que recurrir a una autoridad externa, distinta de las personas implicadas, como la ley de Dios o la ley natural o algún reino axiológico independiente? Para Rawls, ninguna de estas hipótesis es la correcta, porque dichas bases sólo han de ser establecidas mediante deliberación y acuerdo entre todos las personas implicadas⁴⁴, siguiendo las diferentes fases previstas. En la *posición original*, los agentes o representantes de las personas morales, racionales, libres e iguales, deliberan hasta llegar a un acuerdo sobre los principios de la justicia como equidad. En la *convención*, los diputados o representantes de los ciudadanos elaboran la constitución según dichos principios. En la *cámara legislativa*, los repre-

41 Kant, Ak. VIII, 22 [*Idea de una historia universal en clave cosmopolita*, en *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos*. Edición de Roberto R. Aramayo. Madrid, Alianza, 2004, pp. 104-105].

42 Kant, VIII, 297 [*Teoría y práctica*, en *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos*, cit., p. 216].

43 J. Rawls, *La justicia como equidad. Una reformulación*. Edición de Erin Kelly. Barcelona, Paidós, 2002, p. 71; el subrayado es mío.

44 PL, p. 22 [p. 53]. También: J. Rawls, *Collected Papers*, cit., p. 305.

sentantes elegidos los aplican en las diferentes leyes, con particular énfasis en las que tengan consecuencias directas en políticas sociales.

Un segundo aspecto de la cuestión fundamental es precisamente éste, el del sentido de las políticas sociales, que debe estar marcado por los principios consensuados. Al considerar que los principios que deben definir la sociedad justa son los de libertad e igualdad, Rawls se propone salir del *impasse* o conflicto interno de la cultura democrática occidental que ha consistido en apostar de modo unilateral sólo por uno de esos dos valores o principios. Históricamente, observa, la tradición vinculada a Locke ha concedido mayor peso a lo que Constant llamó la «libertad de los modernos» (libertad de pensamiento y de conciencia, ciertos derechos básicos de la persona y de la propiedad, y el imperio de la ley), mientras que la tradición vinculada a Rousseau da más importancia a lo que Constant llamó la «libertad de los antiguos» (la igualdad de las libertades políticas y los valores de la vida pública)⁴⁵. Ahora bien, al pretender articular en las instituciones sociales los principios de libertad e igualdad, por una parte, y, por otra, conceder prioridad al primero sobre el segundo, ¿no se aproxima Rawls algo más al liberalismo kantiano —y de Locke— que al republicanismo de Rousseau? Que Kant propone los principios de libertad e igualdad como base de la constitución civil, se puede observar en el Primer artículo definitivo para *La paz perpetua*. Pero aunque califica tal constitución de «republicana», hace una distinción que no deja de ser clarificadora del sentido liberal de su propuesta: la libertad en cuanto *hombre*; la igualdad en tanto *ciudadano*. No cabe duda de que la *libertad*, en cuanto específica del hombre, posee un alcance universal; al afirmar, en cambio, que la *igualdad* sólo se considera desde la perspectiva del ciudadano, y que éste es un concepto restringido en función de la independencia económica⁴⁶, el sentido republicano de la constitución civil no deja de suscitar reservas en el planteamiento kantiano, en comparación al menos con el de Rousseau. Para el autor de *El contrato social*, que llama «República a todo Estado regido por leyes»⁴⁷, los objetivos de todo sistema de legislación se concretan en dos: la libertad y la igualdad. «La igualdad —argumenta—, porque la libertad no puede subsistir sin ella»⁴⁸. De otro modo, el republicanismo de Rousseau se fundamenta en una concepción igualitaria de la sociedad democrática.

De ello parece derivarse que la tesis de la prioridad de la libertad, que sostiene Rawls en su teoría de la justicia como equidad y que él mismo califica de *Political Liberalism* (1993), le aproxima más a Kant. Con todo, podemos anticipar que, pese al calificativo «liberalismo», Rawls está en el fondo muy próximo al republicanismo de Rousseau, debido al papel que juega el principio de igualdad en su teoría. Veamos. En primer lugar, la formulación del principio de libertad se hace en tales términos que contiene la exigencia ética de que cada persona tenga un derecho *igual* a las libertades, que las libertades básicas sean *iguales* para todos, como ya observara R. Dworkin⁴⁹. Dice así: «Cada persona tiene igual derecho irrevocable a un esquema plenamente adecuado de libertades básicas

45 PL, pp. 4-5 (p. 34). Cf. B. Constant, «La libertad de los antiguos comparada con la de los modernos» (1819), en *Del espíritu de conquista*. Traducción de M.M. Truyol y M.A. López. Madrid, Tecnos, 1988, pp. 63-93.

46 Cf. Kant, Ak. VIII, 291 [Teoría y práctica, en *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos*. Edición de Roberto R. Aramayo, cit., pp. 206-208]; *Metaphysic der sitten: Rechtslehre*, & 46. Véase: A. D. Rossen, *Kant's Theory of Justice*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1993. E. Serrano Gómez, *La insociable sociabilidad. El lugar y la función del derecho y la filosofía práctica de Kant*, Barcelona, Anthropos, 2005.

47 *Du contrat social*, Lib. II, cap. 6, en *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard (Pléiade), 1964, t. III.

48 *Ibid.*, Lib. II, cap. 11.

49 R. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, London, Duckworth, 1977, cap. X [trad. esp. en Ariel, 1984 y 1989]. El énfasis en la igualdad ha sido observado por estudiosos como E. Martínez Navarro, *Solidaridad liberal. La propuesta de John Rawls*, Granada, Comares, 1999. V. Muñoz-Dardé, *La justice sociale: le libéralisme égalitaire de John Rawls*, Paris, 2000. B. Guillaume, *Rawls et l'égalité démocratique*, Paris, 1999.

iguales que sea compatible con un esquema similar de libertades para todos»⁵⁰. Ciertamente, la exigencia de la compatibilidad de la libertad de cada uno con la de los demás, mediante el derecho, es una tesis kantiana. Ahora bien, en Rawls no sólo no encontramos ninguna restricción política aplicada al concepto de ciudadano, sino que su teoría de la justicia extiende el valor de la igualdad a la esfera económica y social. En efecto, la formulación del principio de igualdad es como sigue: «Las desigualdades sociales y económicas tienen que satisfacer dos condiciones: en primer lugar, tienen que estar vinculadas a cargos y posiciones abiertas a todos en condiciones de igualdad equitativa de oportunidades; y, en segundo lugar, las desigualdades deben redundar en un mayor beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad (el principio de diferencia)»⁵¹. He citado las formulaciones de *Liberalismo político*, y posteriores, porque cuando se acusa a Rawls de ser insuficientemente igualitarista, éste responde: «Algunos han llegado a creer que mi elaboración de las ideas del liberalismo político significa el abandono de la concepción igualitaria de *Teoría*. Yo no soy consciente de que esas revisiones impliquen ese cambio, y pienso que la conjetura carece de base»⁵². Podemos inferir de todo ello, pues, que la indudable resonancia kantiana en este aspecto de la teoría de Rawls, por una parte, así como la evidente aproximación al igualitarismo de Rousseau, por otra, hacen difícil calificar la teoría política de la justicia ya como liberalismo, ya como republicanismo. No es difícil de asentir, por lo tanto, a la opinión de Andrés de Francisco: «Siendo [Rawls] un pensador de la libertad, no resulta fácil decidir si su teoría se interpreta mejor desde la tradición republicana o desde la tradición liberal, pues es mucho lo que de republicano hay en su doctrina y también de liberal»⁵³.

Con todo, al margen de los elementos teóricos de la legitimidad en sentido estricto, cabe mencionar otro elemento de la misma que forma parte de la cuestión fundamental. Me refiero a la base sociológica de la legitimidad. Aunque una norma fundamental o constitución exprese todos los elementos teóricos exigidos por el principio de legitimidad democrática, ¿acaso no tiene que ser, además, refrendada por el pueblo?⁵⁴ De lo que se trata no es sino de refrendar la validez de la ley, elaborada por los legisladores o representantes, mediante el principio de la soberanía popular en su perspectiva sociológica. La condición indispensable a tal fin es la *publicidad*, esto es, el uso público de la razón, la discusión pública, que propuso Kant no sólo como expresión de la actitud ilustrada o señal de autonomía y madurez personal, sino como vía de reforma de las condiciones institucionales que mejor favorezcan la libertad de pensamiento y de acción⁵⁵. Como nos recuerda en este sentido E. Serrano, «el principio de publicidad cumple dos funciones: en primer lugar, la publicidad

50 J. Rawls, *La justicia como equidad. Una reformulación*. Edición de Erin Kelly. Barcelona, Paidós, 2002, p. 73; cf. PL, p. 5 [p. 35].

51 *Ibid.*

52 PL, p. 7 n. 6 [p. 37]. Cf. E. Bello, «La piedra de toque del liberalismo, la igualdad», *Daimon*, 27 (2002) 129-140.

53 A. de Francisco, «El último Rawls: ¿republicano o liberal?», *Res Publica*, n° 9-10 (2002) p. 53; este número es un monográfico sobre republicanismo. El sistema representativo y la división de poderes son dos de los elementos básicos, que Kant exige, como se sabe, a toda constitución republicana. El problema central es el siguiente: «Se trata de establecer las condiciones que debe cumplir una forma de Estado para que pueda implantar y mantener una forma de gobierno republicana» (E. Serrano Gómez, *La insociable sociabilidad. El lugar y la función del derecho y la política en la filosofía práctica de Kant*, cit., p. 121). Cf. J. L. Villacañas Berlanga, «Republicanismo y dominación. Una crítica a Philip Pettit», *Daimon*, 27 (2002), 73-88.

54 Un ejemplo muy significativo es el resultado negativo de los referéndums convocados en Francia (29-5-2005) y Holanda (1-6-2005), con el fin de aprobar la llamada «Constitución europea».

55 Kant, Ak, VIII, p. 36 ss. [*¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos*, cit., pp. 85 ss.]. Cf. J. Couture, «L'institutionnalisation de la raison publique: le moral et le politique», *Philosophie* (Montréal), vol. XXIV: 1 (1997) 43-57.

representa un criterio para verificar la validez de las leyes. [...] En segundo lugar, hace posible un proceso de formación de los miembros del orden civil como ciudadanos, capaces de dar un sustento racional a sus opiniones sobre las leyes o las políticas públicas en general»⁵⁶.

Pues bien, John Rawls incorpora a su teoría, de modo original, el principio kantiano de publicidad. Por una parte, no sólo considera que la publicidad debe ser una de las condiciones formales (rationales) de los principios de la justicia elegidos por acuerdo, sino que además propone un procedimiento de justificación de los mismos, el *equilibrio reflexivo*⁵⁷, que exige y potencia la discusión pública, en cuyo espacio se pueden contrastar los principios objeto del acuerdo con las convicciones personales acerca de la justicia, hasta que la comparación reflexiva llegue finalmente a un equilibrio, siempre inestable pero razonable. Por otra, sobre la base del principio liberal de legitimidad, vincula Rawls el principio kantiano de publicidad con el ideal de ciudadanía democrática. Si el ejercicio del poder político sólo es justificable «si se realiza de acuerdo con una constitución», es una condición de legitimidad que elementos esenciales de ésta han de poder ser aceptados por «todos los ciudadanos a la luz de principios e ideales asumibles por ellos como razonables y racionales»⁵⁸. De otro modo, dado el hecho del pluralismo —diferencias de ideas filosóficas, de creencias religiosas, de valores morales, por ejemplo—, el ideal de ciudadanía democrática⁵⁹ exige promover la discusión pública de aquellos elementos esenciales de la constitución, que conciernen a la cultura pública de todos. Promover el uso público y libre de la razón significa que todos los ciudadanos deberían poder explicarse unos a otros el fundamento de sus acciones, sobre todo aquéllos que tienen consecuencias públicas en la vida democrática. El ideal de ciudadanía democrática exige, ante todo, la discusión y deliberación pública hasta llegar a un acuerdo — en el sentido del «consenso entrecruzado», esto es, el que distingue entre las ideas y creencias de uso privado y los valores compartidos del ideal de ciudadanía democrática— sobre problemas esenciales, tales como la estructura general del Estado y el equilibrio de poderes, por una parte, y, por otra, la igualdad de derechos y las libertades básicas de los ciudadanos⁶⁰. Éstos, indispensables bienes primarios⁶¹ para el desarrollo de la persona humana como tal y como ciudadano, constituyen el objeto de la necesaria protección por parte de la democracia constitucional y, al mismo tiempo, el fundamento moral de la sociedad democrática.

En síntesis, podemos decir que John Rawls lee a Kant, no con la actitud del disidente como Schopenhauer, Hegel o Nietzsche, sino más bien con originalidad fiel y creativa. Él mismo califica su interpretación «kantiana» no como identidad sino como aproximación. En su trabajo, «El constructivismo kantiano en la teoría moral» (1980), justifica dicha lectura porque se siente mucho más cerca

56 *La insociable sociabilidad*, cit., p. 128.

57 TJ, pp. 18-19 [pp. 38-39]; PL, pp. 8, 28 [pp. 38, 59]; *La justicia como equidad. Una reformulación*, cit., pp. 100-106. Cf. K. Baynes, «Reflective Equilibrium and the Problem of Justification», *The Normative Grounds social Criticism: Kant, Rawls, Habermas*, Albany, State University of New York Press, 1992, pp. 68 ss. E. Bello, «Cuestiones de método en la teoría de John Rawls», *Daimon*, 15 (1997), pp. 185 ss.: este número es un monográfico sobre John Rawls.

58 PL, p. 217 [p. 252].

59 Cf. W. Kymlicka y W. Norman, «El retorno del ciudadano. Una revisión de la producción reciente en teoría de la ciudadanía», *La Política*, 3 (1997) 5-40; este número es un monográfico sobre «Ciudadanía. El debate contemporáneo». C. Thiebaut, *Vindicación del ciudadano. Un sujeto reflexivo en una sociedad compleja*, Barcelona, Paidós, 1998. Véase también el monográfico de *Res Publica*, 4 (1999) sobre «Ciudadanía», con trabajos de G. Zarone, A. Rivera y J. L. Villacañas.

60 PL, pp. 227-228 [pp. 262-263].

61 Cf. J. Rodríguez Cepeda, «Tras John Rawls: el debate de los bienes primarios, el bienestar y la igualdad», *Revista Internacional de Filosofía Política*, 23 (julio 2004) 49-70.

de Kant que de otras concepciones morales tradicionales. Así, el concepto de persona moral es profundamente kantiano. ¿Acaso disponemos de algún concepto alternativo de la persona humana que fundamente mejor su dignidad en nuestra sociedad secularizada? La misma inspiración observamos cuando se trata de la sociedad ideal, más justa, diseñada desde el principio de autonomía, a través de las diferentes formas de representación. El sello kantiano es más patente en este aspecto que la evocación de Locke (quien todavía se ampara en la heteronomía de la ley natural) o la de Rousseau (quien sólo propone como ideal la participación política directa, si bien anticipa el principio de autonomía moral). Igual estimación cabe hacer, por lo tanto, de la original reconstrucción de la idea de contrato social, así como del principio de legitimidad (¿republicano?, ¿liberal?) fundado en ella. Acerca de su forma de lectura de los clásicos, concretamente de Kant —en los problemas analizados, como en otros problemas que no hemos podido desarrollar—, el autor de *A Theory of Justice* y de *Political Liberalism* declara a su amigo Dreben en 1997: «Al disertar, digamos, sobre Locke, Rousseau, Kant, o J. S. Mill, siempre traté de hacer en especial dos cosas: Una era plantear sus problemas como ellos mismos los veían, dada la comprensión que de dichos problemas había en su propio tiempo. [...] La segunda cosa que intentaba hacer era presentar el pensamiento de cada autor en lo que yo consideraba su forma más robusta. [...] A Kant apenas le hice ninguna crítica»; pues si todas las grandes figuras están hasta cierto punto fuera de nuestro alcance, «con Kant, esta distancia a menudo se me hace mucho mayor»⁶². Pese a todo, creo que es difícil disentir del siguiente enunciado: la lectura kantiana de Rawls nos ha aproximado a una perspectiva de los problemas de la razón práctica, que sigue siendo una perspectiva acreditada sobre nuestros propios problemas.

62 J. Rawls, «Burton Dreben: A Reminiscence», en J. Floyd y S. Shieh (comps.), *Future Pasts: Perspectives on the Place of the analytic Tradition in Twentieth-Century Philosophy*, New York, Oxford UP, 2000; cit. en J. Rawls, *Lecciones sobre Historia de la Filosofía Moral*. Compilado por Barbara Herman, traducción de Andrés de Francisco. Barcelona, Paidós, 2001, pp. 15-17.