

# El problema de la estabilidad normativa en la filosofía política de John Rawls

## *The Problem of the Normative Stability in the Political Philosophy of John Rawls*

Juan Carlos ALÚTIZ

Universidad Pública de Navarra  
jcalutiz@hotmail.com

Recibido: 20.03.07

Aceptado: 10.05.07

### RESUMEN

El problema de la estabilidad en todo modelo teórico normativo se refiere a las cuestiones de, en primer lugar, la legitimidad de los principios rectores de la organización social, y, en segundo lugar, de la “motivación moral” para acatarlos y regir la propia conducta con ellos. Estas dos cuestiones son enfrentadas por Rawls de forma muy diferente en sus dos obras principales de referencia; es decir, desde un planteamiento interno en *Teoría de la Justicia*, y desde otro externo en *Liberalismo Político*. El objeto de este artículo es analizar en profundidad tanto la fundamentación epistemológica como las implicaciones prácticas de dichos planteamientos.

**PALABRAS CLAVE:** Rawls, estabilidad normativa, teoría normativa, Teoría de la Justicia, Liberalismo Político.

### ABSTRACT

The problem of stability in every normative theoretical model refers, in the first place, to questions such as the legitimacy of the social organization principles, and secondly, to the moral motivation to acknowledge them and rule personal behaviour with them. These two questions are confronted by Rawls in a very different manner in his two main works of reference: from an internal standpoint in *Theory of the Justice*, and from more of an external outlook in *Political Liberalism*. The objective of this article is an indepth analysis of the epistemologic foundation inasmuch as the practical implications of these two diverse points of view.

**KEY WORDS:** Rawls, Normative Stability, Normative Theory, Theory of Justice, Political Liberalism.

### SUMARIO:

1. Introducción. 2. El problema de la estabilidad normativa. 3. El problema de la estabilidad normativa en teoría de la justicia. 4. El problema de la estabilidad normativa en liberalismo político. 5. Conclusiones.



## 1. INTRODUCCIÓN

El problema de la estabilidad normativa en la filosofía política puede parecer, a primera vista, una cuestión tangencial a la misma por encontrarse más vinculada con el ordenamiento jurídico, pero en realidad, va mucho más allá, pues entronca directamente con las mismas fuentes de la normatividad, es decir, con la cuestión de la legitimación del poder político y de la autoridad de las normas que emanan de él.

Por ello no es de extrañar que la cuestión de la estabilidad normativa, desde sus primeras formulaciones discursivas, presente una relación de consanguinidad con la fundamentación de la moral, así como también, por supuesto, con la iniciativa de fundar una ciencia política. Si históricamente la legitimación del poder se ha revestido con ropajes mágico-carismáticos y religioso-tradicionales, con la entrada en la modernidad, que habría alumbrado una percepción cognitiva postconvencional de la fundamentación de la moralidad y del orden social, el discurso de legitimación pasará a afincarse, definitivamente, dentro del discurso político como esfera de acción social independiente. J. Rawls, especialmente tras su obra *Teoría de la Justicia*<sup>1</sup> (1971a), es uno de los principales referentes contemporáneos en la empresa de gestar una arquitectura de fundamentación normativa postconvencional del orden político. Dentro de su obra en materia de filosofía política y moral, la cuestión de la estabilidad normativa va a ocupar un lugar preferente como motor de sus reflexiones, siendo, precisamente, la principal causante de las modificaciones y matizaciones de su pensamiento, que, finalmente, le llevará hasta el punto de forzarle a una nueva reformulación de sus planteamientos en *Liberalismo Político*<sup>2</sup> (1993a).

## 2. EL PROBLEMA DE LA ESTABILIDAD NORMATIVA

Como el mismo Rawls detalla (1993a:141), la cuestión de la estabilidad normativa implica dos facetas diferenciadas: a) la **legitimidad**, o asentimiento con los principios de la organización social, especialmente del poder, por parte de los individuos que componen una sociedad,

fruto de recabar un consenso y/o apoyo generalizado por una amplia mayoría de la sociedad; y b) la **motivación**, o creación de una personalidad moral en el interior del individuo que lo comprometa con el seguimiento voluntario de las normas sociales vigentes. Como veremos a lo largo del artículo, estos dos problemas se enfatizan y toman forma de muy diferente modo en las dos propuestas normativas de J Rawls, puesto que si en TJ, partiendo de una definición de la situación propia del utilitarismo, la cuestión de la estabilidad asume la forma de un **conflicto de intereses** (entre los intereses generales de una sociedad bien ordenada/justa y los intereses racional-estratégicos de los individuos), más orientado hacia el problema de la motivación moral, en LP se traslada el foco de atención hacia un **conflicto de lealtades** (entre la identidad convencional de adscripción comunitaria y la ciudadanía pública de un orden democrático), teniendo por eje de su vertebración el problema de la legitimación. Dados los diferentes contornos con los que se construye el problema, las soluciones que Rawls propondrá para resolver la cuestión de la estabilidad normativa presentarán también una naturaleza diferenciada: a) una **naturaleza interna** en TJ, más cercana al problema de la conciencia moral en el individuo; y b) una **naturaleza externa** en LP, más sensible con el problema de la formación moral a través de instituciones bien ordenadas/justas, que precisamente será la responsable del “giro político” en su propuesta de fundamentación normativa.

## 3. EL PROBLEMA DE LA ESTABILIDAD NORMATIVA EN TEORÍA DE LA JUSTICIA

Las ideas contenidas en TJ son el fruto de 20 de años de reflexiones de Rawls, muchas de las cuales ya habían sido publicadas previamente en formato de artículos. La inquietud original de Rawls por el tema de la filosofía moral adquirió entidad en su tesis doctoral, en la que se intentaba reconciliar la teoría de la elección racional del utilitarismo con las tradiciones de la filosofía moral del emotivismo y del intuicionismo, este último especialmente referido a Kant. (1950). La

<sup>1</sup> De aquí en adelante nos referiremos a esta obra con las siglas TJ.

<sup>2</sup> De aquí en adelante nos referiremos a esta obra con las siglas LP.

idea de fondo que ilumina las intenciones teóricas de las primeras reflexiones de Rawls en filosofía moral, que finalmente se plasmarán en TJ, no son otras que encontrar un método de deliberación racional que permita llegar a la racionalidad moral desde la racionalidad estratégica del cálculo de intereses (1951a). Si los primeros modelos de Rawls para este propósito toman como marco de su reflexión la “teoría de juegos” de la economía y el utilitarismo<sup>3</sup>, en la formulación final de TJ el artificio metodológico seleccionado para la reflexión moral evolucionará, inspirado en las ideas políticas del contrato social, al de una “posición original” o posición cero en la que, ficticiamente, los sujetos racionales se juntarían en condiciones de igualdad para determinar los principios “constitucionales” de un “justo acuerdo de cooperación” (1971a:11-21). Estos principios, como resulta conocido, no son otros que los dos principios centrales de Justicia como equidad, enunciados originalmente por Rawls en los siguientes términos:

primero, cada persona que participa en una práctica, o que se ve afectada por ella, tiene un igual derecho a la más amplia libertad compatible con una similar libertad para todos; y segundo, las desigualdades son arbitrarias a no ser que pueda razonablemente esperarse que redundarán en provecho de todos, y siempre que las posiciones y cargos a los que están adscritas, o desde los que puedan conseguirse, sean accesibles a todos<sup>4</sup>.

La innovación esencial de la posición original para la deliberación racional estratégica frente a la teoría de juegos, radica en la introducción del llamado “velo de ignorancia”, definido como la ausencia de información específica de la posición que se ocupa en la estructura social, así como del lugar asignado por nacimiento en la distribución de talentos y capacidades naturales. Gracias al velo de ignorancia, la posición original transforma el juego de regateo entre sujetos racionales en un juego hipotético de reflexión de un solo jugador, en el cual, dada la incertidumbre del futuro lugar que se ocupará

en la estructura básica, los intereses particulares de los individuos racionales coincidirán con el interés general de un justo tratado de cooperación; es decir, que el principal rédito del velo de ignorancia será transformar el cálculo racional de intereses en una racionalidad moral, objetivo teórico central de Rawls en este momento<sup>5</sup>.

No obstante, el procedimiento de deliberación permanece en este formato también bajo el paraguas reflexivo de la teoría de juegos de suma no-cero, dónde en el escenario de incertidumbre de la posición original, los individuos se verán obligados a adoptar el criterio *maximin* que los ubica en el peor escenario posible, esto es, como si su lugar les fuese adjudicado por su peor enemigo. El razonamiento es el mismo que garantizar el reparto equitativo de una tarta haciendo que quien realiza la distribución de las porciones sea el último en elegir su porción. En definitiva, el criterio *maximin* respondería a una “maximización de mínimos” riesgos en una situación de incertidumbre.

El problema se complica aún más cuando se toma en consideración la premisa utilitarista de que la igualdad simple no es la forma más eficiente de cooperación social —los beneficios netos de una división y especialización del trabajo—, y que, consecuentemente, habrá que estipular los criterios que recompensen de manera desigual las diferentes contribuciones funcionales al bien común. En este escenario, la “justicia distributiva” se enmarca en la perspectiva de cómo distribuir equitativamente las cargas y recompensas de la cooperación social, tal y como cualquier sujeto racional —criterio *maximin*— podría admitir en una situación de igualdad con otros sujetos racionales, en la estipulación de las reglas de un juego donde va a haber, dadas las posiciones de desigualdad creadas por la estructura básica, ganadores y perdedores de dicha cooperación<sup>6</sup>. Rawls entiende así el principio de la diferencia —derivado de la eficiencia de una estructura básica— como subordinado a las reglas de juego que deben imperar para una efectiva “igualdad de oportu-

<sup>3</sup> La versión más depurada de un modelo de juego de regateo entre sujetos racionales, como “procedimiento de deliberación racional” sobre cuestiones de justicia, la podremos encontrar en su artículo: “Justice as Fairness”, (1958); Reeditado en *Collected Papers* (1999a). Sobre las condiciones del juego de regateo, ver pp. 52-54.

<sup>4</sup> Rawls, 1958: 48. Se cita la traducción de M. A. Rodilla, “Justicia como equidad”, en J. Rawls, *Justicia como equidad*, Tecnos, Madrid, 1999; p. 79.

<sup>5</sup> Rawls cree que con el velo de ignorancia también se crean las condiciones de reflexión para reconstruir las concepciones kantianas de la autonomía racional y del imperativo categórico desde la posición original. Ver Rawls, 1971a: 251-257.

<sup>6</sup> “Distributive Justice”, 1967. También, “Distributive Justice: Some Addenda”, 1968. Reeditados en *Collected Papers*, 1999a: 130-175. Existe un tercer artículo en el que Rawls viene fundir ambos artículos: “Distributive Justice”, 1973.

tunidades”, que sería el único criterio por el que se admitiría en la posición original dichas desigualdades.

Bajo estas premisas, el problema de la estabilidad normativa se nos manifiesta en TJ en sus dos facetas: la legitimación y la motivación moral; si bien es cierto que Rawls le concederá por el momento una mayor importancia a la segunda de estas cuestiones.

El escollo de la estabilidad por el lado de la **legitimación**, nos pregunta sobre si estamos de acuerdo o no con la propuesta de sociedad que se desprende de los dos principios de justicia como equidad, lo que podría dar lugar a una quiebra de la estabilidad normativa por parte de los más perjudicados, si llegaran a poner en cuestión los “principios de organización social” que los han situado en una posición de desventaja para alcanzar sus expectativas de autorrealización personal y/o social. Hay que decir que este problema no es coyuntural a TJ, sino que más bien es parte constitutiva de la teoría, tal y como se refleja en el concepto acuñado por Rawls de “equilibrio reflexivo” (1971a:20-21; 1999a:320-322). El equilibrio reflexivo es concebido como el punto de encuentro donde vienen a coincidir nuestros “juicios racionales estratégicos” con los principios emanados de la justicia como equidad. Además, el equilibrio reflexivo representa un “test de validación” de la teoría, puesto que ya no se produce en la ficticia situación de la posición original, sino que tiene que seguir siendo válido para los sujetos racionales, una vez descorrido el velo de ignorancia, para dar cuenta de su sentido interno e intuitivo de la justicia; esto es, para cualquier auditor de la teoría de la justicia como equidad en plena conciencia del lugar e intereses que ocupa en la sociedad. Rawls simplemente da por hecho que la “fuerza racional” de sus dos principios de la justicia como equidad van a ser evidentes para todo sujeto racional, no quedándole otra prerrogativa que comulgar plenamente con ellos, y, en consecuencia, dar su bendición o legitimación al orden social que promueven y promulgan. La cuestión de la legitimación queda así prácticamente desarmada y anulada antes de que pueda dar origen al conflicto, descartada como un problema al que Rawls tenga que prestarle más atención<sup>7</sup>.

Por ello, el verdadero problema que Rawls considera dentro de la cuestión de la estabilidad normativa en TJ no es otro que, una vez descorrido el “velo de ignorancia” que creaba el artificio de un desconocimiento del lugar que se ocupa en la estructura social y en la distribución de talentos, por qué los individuos que se encuentran mejor situados van a respetar y comprometerse con el seguimiento de acuerdos que, desde la racionalidad estratégica, lesionan sus intereses. Marcur Olson, en *The Logic of Collective Action*<sup>8</sup>, conceptualiza este problema, en su magistral teoría del *free rider* o “gorrón social”, como aquel individuo que participando en la distribución de los bienes colectivos o públicos creados por una organización o sociedad, trata sin embargo de escatimar su colaboración en la producción de dichos bienes y/o en el respeto de las normas sociales que garantizan el *fair play*. Un ejemplo paradigmático lo podemos hallar en los impuestos: todos nos beneficiamos de los bienes públicos que se financian con ellos, pero muy pocos van a estar dispuestos a “jugar limpio” declarando todos sus ingresos, si se les presenta la oportunidad de eludir el gravamen fiscal para una parte de ellos.

Dados estos contornos del problema, existen dos tipos de soluciones. La más evidente es la externa: imponer al trasgresor de los acuerdos o principios las sanciones administrativas y/o penales vigentes en un Estado de Derecho. Sin embargo, el propósito de Rawls va más allá, pues lo que intenta desarrollar es una teoría de la fundamentación moral que refleje el “sentido de la justicia” que todos los individuos portan en su conciencia de manera intuitiva, y que pueda servir: primero, para “legitimar” una estructura básica de la sociedad u orden social como el más justo que podemos concebir idealmente; y, en segundo lugar, para dar una solución de naturaleza interna o psicológica al problema de la estabilidad; es decir, explicar por qué un individuo llegaría a crear un pleno sentido de la justicia social en su conciencia que le motivara para acatar y asumir los principios de la justicia como reguladores de su propia conducta, aun si con ello perjudica sus intereses racionales/estratégicos.

Toda la tercera parte de TJ tiene el propósito, precisamente, de responder a esta cuestión, pues partiendo de la pregunta inicial de si la justicia

<sup>7</sup> Incluso la “desobediencia civil” pasaría por el reconocimiento de los dos principios de la justicia, pues únicamente apelando a ellos se podría “legitimar” una reivindicación política o legal que contraviniera el orden jurídico vigente (Rawls, 1971a: 365).

<sup>8</sup> Olson, M., *The Logic of Collective Action*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1971.

es un fin racional en sí misma, de lo que en realidad trata de dar cuenta es de cómo hacer prevalecer una racionalidad moral de inspiración kantiana sobre la racionalidad estratégica del cálculo de intereses; desde de la cual, habría que recordar, se había gestado el artificio de reflexión de la posición original. Así, al propósito original de TJ de hacer derivar la racionalidad moral a partir de la racionalidad estratégica, ahora se le da la vuelta, y Rawls busca demostrar cómo el desarrollo de una racionalidad moral en el interior de cada individuo es un bien prioritario para éste, por encima de cualquier otro interés, sobretodo económico, que pueda albergar. Esta necesidad se patentiza en el propio principio lexicográfico por el que se ordenan los bienes primarios según una jerarquía de prioridad, dónde los bienes básicos, como las libertades y los derechos constitucionales emanados del primer principio de la justicia como equidad, tendrían una preeminencia sobre otros tipos de bienes primarios, como los ingresos o la riqueza, más propios de la justicia distributiva.

El conflicto de intereses se traduce, en definitiva, en una lucha de fines o del sentido del bien, dónde la justicia se concibe como un “bien racional” para el individuo, que, además, tiene que tener primacía sobre cualquier otro sentido del bien<sup>9</sup>. Para demostrar tal extremo, Rawls empieza el apartado reconociendo que la “racionalidad instrumental” de la teoría de la elección racional o cálculo estratégico de intereses, no puede responder a la pregunta de si existen fines que sean racionales *per se*, es decir, desarrollar un punto de vista moral que todo sujeto racional encontraría deseable poseer (1971a:407s.). Sin embargo, con este reconocimiento, Rawls parece no darse cuenta de que se produce una ruptura con su original empeño de deducir la “racionalidad moral” desde la racionalidad estratégica; reconoce que la racionalidad moral, llamada

en LP “razonabilidad”, no puede construirse meramente a partir de los procesos deliberativos de una “racionalidad” estratégica o instrumental (este reconocimiento será explícitamente enunciado por Rawls en la nota 7 de LP (1993a:53)).

Para incluir la personalidad moral como un bien racional, esto es, la capacidad de regirse por principios impersonales y comprometer la propia conducta con ellos, Rawls trata de buscar leyes psicológicas que demuestren que dichas virtudes morales son parte constitutiva de todo sujeto racional. Con tal propósito, se sirve de los conceptos de “racionalidad deliberativa” y “principio aristotélico” para afirmar que el mayor bien para un individuo, cercano a su autorrealización personal, es el “respeto por uno mismo” (1971a: 440s.); bien psicológico que elude la materia propia de una justicia distributiva para arrogarse, en sí mismo, una valor moral (la autoestima), que, no estaría de más comentar, encuentra sus verdaderas raíces en la cultura anglosajona heredera del protestantismo ascético<sup>10</sup>.

Gracias a este concepto del “respeto por uno mismo”, y sin aportar ningún aval científico desde la disciplina psicológica que corrobore dicha virtud como el bien primario por antonomasia, y un elemento esencial de la estructura de la personalidad, Rawls cree que se encuentra autorizado para afirmar que todo sujeto racional, para considerarse como tal, tiene que desarrollar ciertas virtudes morales/racionales que lo facultan para comprometerse con el seguimiento de las reglas de juego que posibilitan la convivencia social. Esta personalidad moral cristaliza, a fin de cuentas, en el mismo sentido de la justicia que predica la Justicia como equidad, que pese a ser considerado el mismo un “bien” para el correcto equilibrio psicológico de los sujetos racionales, sin embargo, por el principio lexicográfico, se encuentra por encima de cualquier otro bien que pueda albergar un individuo para su autorrealiza-

<sup>9</sup> Rawls habla de un “sentido de la justicia” frente a un “sentido del bien”, pero al reducir la justicia a un “bien racional”, en realidad convierte a ésta en un “bien” de autorrealización moral para el individuo, por encima de cualquier otro bien. Esta diferenciación parte, a mi entender, de la división kantiana entre razón y sensibilidad, que, como el mismo Rawls detalla (2000:151s), podrían reducirse a sus conceptos posteriores de lo “razonable” y lo “racional” (si bien, en el contexto tras el giro político, “lo razonable” habría perdido sus ambiciones morales, y tan sólo constituiría un principio ordenador para la convivencia política). En TJ la fundamentación moral básica recae en el “sentido de la justicia” como bien racional, apoyado en los descubrimientos de la psicología del desarrollo moral que elevan la moral postconvencional deontológica por encima de la convencional o axiológica, más propia de lo que más adelante se bautizarán como doctrinas comprensivas. Incluso habría que decir que la razonabilidad es el fundamento de la moralidad en cuanto “sociabilidad básica” que permite la convivencia social y el espontáneo deseo de cooperación, frente al egoísmo del cálculo estratégico de intereses de la racionalidad mundana o sensible.

<sup>10</sup> En definitiva, que el mismo concepto del “respeto por uno mismo” es un producto cultural de una doctrina comprensiva histórica, o, si se prefiere, parte de un conjunto de creencias y prácticas axiológicas sobre la “vida buena”, cuyo origen habría que rastrear, al menos en las eruditas opiniones de Weber y Sombart, en la ética protestante.

ción. La incongruencia de tal afirmación reside en que en este primer modelo de TJ, al final Rawls tiene que echar mano de la personalidad moral “innata” de Kant para apelar a un reino de fines racionales o morales por encima de los intereses estratégicos, cuando el objetivo del libro era, precisamente, el contrario: llegar a la racionalidad moral desde la racionalidad estratégica. Esta incongruencia será, precisamente, la mayor preocupación intelectual de Rawls tras publicar TJ, que le llevará, tras el giro político, a decantarse por una solución externa al problema de la estabilidad normativa, frente a la solución interna/kantiana de una personalidad moral innata.

#### 4. EL PROBLEMA DE LA ESTABILIDAD NORMATIVA EN LIBERALISMO POLÍTICO

El punto de arranque de la interpretación política de Teoría de la Justicia adquiere su necesidad epistemológica en las continuas revisiones por parte de Rawls de la cuestión de la estabilidad<sup>11</sup>. Las acérrimas críticas por parte de los comunitaristas al concepto kantiano de la personalidad moral, que viene a definir a los individuos como personas abstractas independientemente de su identidad social o de cualquier otra información sobre sus circunstancias personales, va a poner en crisis el argumento propuesto por Rawls de identificar la Justicia con un bien “racional” que debe incorporarse a todo proyecto de vida. Desde esta perspectiva, la estabilidad de una sociedad bien ordenada se refiere, en último término, a una estabilidad “interna”, es decir, a una correspondencia de los principios de la justicia como equidad –sobre los que se ha diseñado el orden social– con los “fines supremos” que debe perseguir todo individuo para autorrealizarse como

sujeto racional. De esta guisa, la justicia, lejos de aparecer como una instancia neutral para que cada individuo persiga sus intereses, le carga a este último con unos fines propios, que se identifican internamente con los requerimientos de una autorrealización moral-racional; esto es, de la razón como una finalidad moral en sí misma<sup>12</sup>. La crítica que se le plantea a este argumento desde las posiciones comunitaristas, va a hacer visible cómo una teoría de la justicia con este tipo de ambiciones morales queda equiparada en igualdad de condiciones con otras “doctrinas” sobre la vida buena, cuya resolución sobre la prioridad de los fines vitales a perseguir por los individuos nunca estará exenta de una “lucha simbólica” de carácter teleológico –frente a las pretensiones deontológicas con las que la teoría de la justicia trataba de hacer valer su primacía normativa<sup>13</sup>–. Además, la estrategia de hacer derivar la racionalidad kantiana desde una teoría de la elección racional egoísta, al final viene a devaluar a esta última al imponerle un compromiso “teleológico altruista” a su propio raciocinio; contradicción que se hace evidente conforme se va corriendo el velo de ignorancia de la posición original hasta dejar a los individuos en su correspondiente posición estructural como actores sociales. Si la teoría de la elección racional es el método seleccionado para dar cuenta de la racionalidad en cuanto procesamiento cognitivo, habrá que explicar cómo y, sobretudo, cuándo deja de estar al servicio de los intereses propios (una vez éstos se conocen en una situación real), para supeditarlos a un sentido de la justicia que, en cuanto “altruista” (al tener en cuenta los intereses de los demás), es “irracional” en términos estratégicos<sup>14</sup>. Una vez eliminado el velo de ignorancia, la racionalidad kantiana y la racionalidad del cálculo de intereses se manifiestan no sólo como contrapuestas, sino incluso también como antagónicas; y en ningún

<sup>11</sup> Sobre el problema de la estabilidad en la Teoría de la Justicia, y las presiones para un reajuste teórico, ver: Wingenbach, E., “Unjust Context: the Priority of Stability in Rawls’s Contextualized Theory of Justice”, *American Journal of Political Science*, v. 43, n° 1, 1999, pp. 213-232; Huemer, M., “Rawls’s Problem of Stability”, *Social Theory and Practice*, v. 22, 1996, pp. 375-395; Wenar, L., “Political Liberalism: an Internal Critique”, *Ethics*, v. 106, 1995, pp. 32-62; Barry, B., “John Rawls and the Search of Stability”, *Ethics*, v. 105, 1995, pp. 874-915; Camps, V., “El segundo Rawls, más cerca de Hegel”, *Daimon*, n° 15, 1997, pp. 63-69; Schwarzenbach, S. A., “Rawls, Hegel, and Communitarianism”, *Political Theory*, v. 19, 1991, pp. 539-571.

<sup>12</sup> Se pueden leer las reflexiones explícitas de Rawls a este particular, por ejemplo, en la introducción a PL, en *Justice as Fairness: a Restatement* (2001:186-187) y en “Justice as Fairness: Political, not Metaphysical” (1999a:388-389 y 411s.).

<sup>13</sup> Sobre esta cuestión se puede consultar, por ejemplo: Sandel, M.J., *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998; McCabe, D., “Knowing about the Good: a Problem with Antiperfectionism”, *Ethics*, v. 110, n° 2, 2000; Nagel, T., “Moral Conflict and Political Legitimacy”, *Philosophy and Public Affairs*, v. 16, 1987; Martínez, E. G., “La polémica de Rawls con los comunitaristas”, *Sistema*, n° 107, 1992, pp. 55-72; Thiebaut, C., *Los límites de la Comunidad*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1992; Thiebaut, D., *La vindicación del ciudadano*, Paidós, Barcelona, 1998, pp. 59-65; González, M.P., “Liberalismo vs. Comunitarismo (John Rawls: una concepción política del bien)”, *Doxa*, n° 17-18, 1995.

caso se las puede relacionar desde dentro de la racionalidad misma, es decir, desde un punto de vista moral. Por añadidura, con el “solapamiento” entre ambas, la diferenciación de esferas clásicas del liberalismo entre un ámbito público y un ámbito privado prácticamente desaparece, acercándose a la postura kantiana de un republicanismo que hace de la vida pública una virtud moral, en la que los individuos pueden y deben autorrealizarse como sujetos racional-morales.

Rawls da así comienzo a su *Liberalismo Político* redirigiendo el objetivo de fondo del problema de la justicia hacia la siguiente pregunta:

«¿cómo es posible la existencia duradera de una sociedad justa y estable de ciudadanos libres e iguales que no dejan de estar profundamente divididos por doctrinas religiosas, filosóficas y morales razonables?»<sup>15</sup>.

Esta nueva configuración de la cuestión inicial va a exigir a Rawls, en primer lugar, una revisión del concepto manejado de “racionalidad”, y, a través del mismo, un distanciamiento de su teoría de la justicia de la racionalidad práctica kantiana como virtud moral, que sólo ya podrá mantenerse como referencia de una sociedad bien ordenada en el plano político de una “razón pública”, sobre la que se sostiene la posibilidad de convivencia entre ciudadanos iguales pero diferentes.

Una innovación conceptual clave en esta redefinición, es la distinción que Rawls establece entre “lo racional” y “lo razonable” (1993a:48-54). Lo racional se refiere a la capacidad de un individuo –o conjunto de individuos asociados– para discernir sus objetivos e intereses, y perseguir eficientemente su consecución, seleccionando los medios más adecuados entre los disponibles. Lo racional no sólo abarcaría lo que se conoce como una racionalidad estratégica o instrumental, sino que implicaría también un sentido del bien, del que nos proveería las creencias axiológicas o doctrinas comprensivas. Lo ra-

zonable, por el contrario, sería la facultad –derivada de nuestro sentido de la justicia– que nos permite colaborar y participar en la definición de los términos equitativos de la cooperación social desde diferentes concepciones de la vida buena. La diferencia crucial respecto de la anterior articulación de TJ se encuentra en que los principios de la justicia, capaces de despertar una aceptación generalizada de los términos de la cooperación social, ya sólo se pueden alcanzar en el ámbito político/público. Lo razonable se concretiza, de esta manera, en una “razón pública” que debe ser válida desde la “cultura política” en la que toma asiento, y no ya como una doctrina moral que todo individuo debe incorporar para su autorrealización psicológica como sujeto racional.

Rawls renuncia así con dotar a su teoría de la justicia de implicaciones morales, es decir, cargar a los individuos con una definición “racionalista” de sí mismos que deben incorporar en todo proyecto sobre la vida buena. Esta renuncia es fruto de descartar el tomar la “estabilidad interna” como medida de la “estabilidad externa” en una definición “republicana” del espacio político; como si lo público debiera atenerse a una definición previa de virtudes morales<sup>16</sup>.

La estrategia conceptual que Rawls adoptará para resolver esta tensión teórica no será otra que el “constructivismo político” (1993a:89-129). En estimación de Rawls, y partiendo de la diferenciación kantiana entre una racionalidad práctica y una racionalidad teórica, el principal rasgo de todo modelo de representación del orden social es su reflexividad respecto de las prácticas reales que lo producen. Teoría y praxis, como ambicionaba la vieja teoría marxista, forman de este modo una relación íntima, por la cual los individuos necesitan para su acción de referentes teóricos con los que dar sentido y posibilitar la coordinación social, al tiempo que la teoría sólo podrá explicar correctamente el comportamiento social si los individuos pueden tomarla como es-

<sup>14</sup> La pregunta no es otra que, una vez descorrido el velo de ignorancia, cómo se puede transformar la racionalidad estratégica en “racionalidad práctica pura” desde dentro de la propia racionalidad estratégica. En definitiva, la misma pregunta que se le hace a Kant: ¿por qué ser moral? Sobre esta cuestión, se puede consultar: Ricoeur, P., “On John Rawls’s Theory of Justice: Is a Pure Procedural Theory of Justice Possible?”, *International Social Science Journal*, v. 42, 1990, pp. 553-564; Bello, E., “Cuestiones de método en la teoría de John Rawls”, *Revista de Filosofía*, nº 15, 1997, pp. 177-201.

<sup>15</sup> Rawls, 1993a: 4 (se cita la versión castellana, *Liberalismo Político*, Crítica, Barcelona, 1996:33).

<sup>16</sup> El ámbito político, desde el “republicanismo kantiano”, aparecía como un fin en sí mismo, al que todo individuo racional necesitaba acudir –y participar activamente– para autorrealizarse como persona “moral”. Por el contrario, desde el *Liberalismo Político*, el aspecto de la autorrealización personal queda relegado al espacio privado de “lo racional”, es decir, a la conformación de una concepción de la vida buena a partir de alguna adscripción comunitaria y/o filosofía personal.

quemados interpretativos para su acción. Todo modelo de representación del orden social parte, de este modo, de una definición previa de los individuos que participan en el mismo, anticipando sus motivaciones y reforzándolas a través de instituciones en la práctica cotidiana. Si este orden social se estructura en diferentes modalidades de acción o “sistemas sociales”, posibilitados por la misma división del trabajo o diferenciación funcional, cada uno de ellos, entonces, responderá a un modelo o definición de un rasgo humano que se acentúa en esa modalidad de interacción; en definitiva, hablar de constructivismo político significa que existen otros tipos de constructivismos sociales, como el económico, el familiar, el social-cultural, el religioso, etc.<sup>17</sup>. Puesto que Rawls nunca se interesó realmente por las aportaciones de la teoría de sistemas a la conceptualización de la realidad social, el modelo del que se servirá para realizar dicha diferenciación no es otro que la concepción liberal clásica entre una naturaleza pública/privada de la vida social<sup>18</sup>.

El constructivismo político viene así configurado, en estimación de Rawls (1993a:93-94), por los siguientes cuatro rasgos:

- 1) Los principios de la justicia política son el resultado de un procedimiento de cons-

trucción racional (el artificio de deliberación de la posición original).

- 2) El procedimiento de construcción racional toma su fundamento de la razón práctica y no de la teorética (reflexividad)<sup>19</sup>.
- 3) Implica una concepción compleja de persona sujeta a dos facultades morales: el sentido de la justicia (razonabilidad) y el sentido del bien (racionalidad)<sup>20</sup>.
- 4) El constructivismo político llena de contenido al concepto de “lo razonable”, y lo aplica a los principios de la justicia, a las personas políticas (ciudadanía), a las instituciones (estructura básica), y a los juicios y razones políticas (cultura política o razón pública).

Para no entrar en disquisiciones que nos distraigan de nuestro propósito original de estudiar la cuestión de la estabilidad normativa, tan sólo me limitaré a señalar cómo la raíz del giro político posibilitado por este “constructivismo sistémico”, descansa en el reduccionismo de segmentar la complejidad social en los ámbitos público/privado, sin dar cuenta de la disparidad de elementos que tienen cabida, cual cajón de sastre, en la categoría de lo privado<sup>21</sup>. Pero por ello también, la cuestión de la legitimidad para la estabilidad normativa pasa a ocupar un protago-

<sup>17</sup> Rawls señala estas diferentes modalidades del ser humano en la interacción como: *Homo politicus*, *Homo oeconomicus*, *Homo ludens*, *Homo faber*, etc. (1993a: 18).

<sup>18</sup> Desde la teoría de sistemas de N. Luhmann, que ante todo es una teoría del conocimiento, la división entre lo público y lo privado sería una diferenciación “eje” que permite distinguir los elementos propios del “sistema” político (lo público), de los elementos que forman su “entorno” externo (lo privado). El resto de sistemas sociales que no tienen correspondencia directa con lo público quedan así fuera de las preocupaciones políticas, donde lo público y lo político aparecen como sinónimos o términos intercambiables. No obstante, las cuestiones que se pueden plantear sobre la justicia en las relaciones económicas como parte de la estructura básica, en la indeterminación sobre su naturaleza pública/privada, pueden dar lugar a más de un quebradero de cabeza para su regulación político/jurídica. Rawls tampoco puede escapar a esta ambigüedad, y así, aun cuando el objetivo de su “justicia distributiva” es incluir parte de estas relaciones económicas dentro de una organización planificada políticamente, en *Justice as Fairness. A Restatement*, se decantará más bien por un Estado menos interventor en materia económica (quizás acusando las ácidas críticas de R. Nozick). Como alternativa plantea un modelo económico denominado como “democracia de propietarios”, que, sin embargo, se encuentra tan tensionado internamente por las ambiciones públicas del segundo principio de la diferencia y el respeto a la sagrada iniciativa privada, basada en el derecho a la propiedad, que al final resulta por completo ininteligible. Ver, Rawls, 2001:135-162.

<sup>19</sup> La razón teorética gestaría teorías sobre objetos dados a su experiencia, y que, por consiguiente, aunque no podamos percibirlos más que como fenómenos, tienen una realidad independiente a la conciencia de los hombres. La razón práctica, por el contrario, construye la teoría al mismo paso que construye sus objetos de conocimiento, esto es, su objeto forma parte de la propia construcción, y no está dado a su experiencia –en cuanto práctica– independientemente de su interpretación teórica. La coherencia interna de la teoría se pliega al objetivo de ordenar la “práctica social”, confiriéndole un fundamento justificativo en la propia germinación de conceptos que la definen respecto a la teoría. Es por esta razón que el “equilibrio reflexivo” puede servirnos como prueba de la validez de una teoría “práctica”, al confrontar sus principios y conceptos con los de la práctica real de los actores sociales.

<sup>20</sup> La diferenciación sistémica entre lo público y lo privado permite a Rawls crear también una división básica dentro de la psicología del individuo, distinguiendo la facultad moral del “sentido de la justicia”, que actuaría en los individuos en cuanto “ciudadanos políticos”, de la facultad moral del “sentido del bien”, más afín a las prácticas axiológicas de la vida buena vinculadas a alguna doctrina comprensiva.

<sup>21</sup> Especialmente, los distintos agentes de la sociedad civil, que, aunque oficialmente no forman parte del sistema democrático de representación de voluntades políticas, si tienen un progresivo protagonismo en el juego político de conformar la opinión pública. Esta deficiencia del modelo no es gratuita, pues viene también a tomar partido por la “democracia representativa” frente a la “democracia participativa”, ponderando en mayor medida las libertades de los modernos sobre las de los antiguos.

nismo teórico preeminente en esta segunda propuesta de Rawls, puesto que, precisamente, es la que viene a mediar las relaciones entre la esfera pública/política con la esfera privada<sup>22</sup>. Así, si en TJ el test de validación teórico se encarnaba en el concepto de “equilibrio reflexivo”, más centrado en el problema de la elección racional y la motivación interna del *free rider*, en LP el test de validación teórico se proyecta hacia el problema de la legitimación de la esfera pública por parte de las famosas doctrinas comprensivas residentes en el ámbito privado, tomando forma en el concepto del “Consenso por Superposición”<sup>23</sup>.

La prueba de que el Consenso por Superposición supone una acentuación del problema de la estabilidad por el lado de la legitimación, viene a manifestarse en el hecho de que no está exento de ciertas ambigüedades en la definición de su naturaleza pública/privada, como se patentiza en las dos etapas que Rawls explicita para su confección (1993a:158-168). La primera etapa se sitúa en las condiciones de igualdad de la posición original, y desde una definición “política” de las personas representativas, arrojando por resultado un “Consenso Constitucional” edificado sobre la “razón pública” y los valores políticos liberales, y que únicamente tiene por objeto instaurar un conjunto de reglas sociales que permitan el diálogo y la convivencia en la dimensión política/pública; es decir, en cuanto ciudadanos con igualdad de derechos políticos. La segunda etapa supondría un paso más en el descorrimiento del velo de ignorancia, y dejaría a los individuos “juzgar” el Consenso Constitucional desde el “interior” de sus respectivas “identidades sociales”, siendo, no obstante, capaz de aglutinar un “consenso superpuesto” como marco para la cooperación social que vaya armando de contenido a la estructura básica.

Desde esta segunda etapa del consenso por superposición, las condiciones para “legitimar” el orden público desde el ámbito privado serían dobles. En primer lugar, el orden constitucional

previamente organizado les debe dejar el suficiente espacio y “libertad” de acción a las doctrinas comprensivas, como para desarrollar plenamente las prácticas por las cuales se materializa su “sentido del bien” o de la “vida buena”. Esta condición viene garantizada –en opinión de Rawls– por la primacía de los derechos subjetivos y libertades básicas en el diseño político, y, especialmente, dentro de éstos, por el derecho a la libertad de conciencia y de pensamiento. Y en segundo lugar –lo que propiamente dicho se podría considerar un “consenso por superposición”–, los principios de la “razón pública” deben ser ratificados como “válidos” desde dentro de las propias “doctrinas comprensivas”, es decir, desde su propio criterio de verdad axiológico. Este hecho es importante –en realidad, más importante para las doctrinas comprensivas, en cuanto les va en ello su reconocimiento como doctrinas razonables, es decir, el reconocimiento a su derecho de existencia legal– porque, si bien “lo razonable” puede, según Rawls, dotar a los individuos de un “genuino” deseo de cooperación con otros individuos que no comparten sus valores vitales, no puede hacer que éstos se comprometan en respetar el orden normativo derivado del consenso constitucional, puesto que el compromiso axiológico sería una facultad exclusiva del “sentido del bien” provisto desde las doctrinas comprensivas. Por ello es un imperativo vital que, para seguir voluntariamente un orden social legítimo, las doctrinas comprensivas no entren en contradicción con la “razón pública”; aunque si tal eventualidad resultase inevitable, se deberá conceder una mayor prioridad a los fundamentos públicos de la cooperación social. Es en este escenario de “choque de lealtades”, entre la razón pública, tal y como ha sido diseñada por el Liberalismo Político, y las creencias axiológicas particulares, cuando nos sobreviene el problema de la “motivación moral” para la estabilidad normativa, ya que, en caso de una perfecta afinidad entre las mismas, se da por supuesto que el respaldo desde el “senti-

<sup>22</sup> Dada la delimitación al ámbito político de la aplicabilidad de una teoría de la justicia en LP, el problema de la estabilidad normativa tiende a redimensionarse por el lado de la legitimación; máxime cuando la cultura política se concibe como un aglutinante social de formas de vida privadas antagónicas (el problema hobbesiano de la “paz política”), a través de la cual vendría posibilitada la convivencia y la cooperación social entre las mismas.

<sup>23</sup> Rawls, 1993a:133-172. El concepto de Consenso por Superposición encuentra una doble carga semántica por parte de Rawls. Por un lado, se refiere a aquella propuesta que puede “superponer” voluntades políticas, encarnadas por partidos políticos, en la búsqueda de mayorías y consensos democráticos; pero por otro lado, también se refiere a la necesidad de “sobreponer” a las creencias comprensivas la “razón pública”, que permite el diálogo político entre distintas e inconmensurables formas de vida (la primacía de lo razonable sobre lo racional). La primera vez que Rawls hace mención del “Consenso Solapado” es en TJ (1971a:387s.).

do del bien” axiológico se manifestará como un sólido compromiso con el seguimiento de las normas emanadas de la razón pública<sup>24</sup>.

Como, en opinión de Rawls, aun en esta tesitura de conflicto el individuo deberá conceder una mayor primacía a la concepción pública de la fundamentación normativa que a las concepciones privadas/comprehensivas, se va a encontrar en la necesidad de explicar, después de renunciar a la estabilidad interna de una personalidad moral innata, como tal cosa es posible, dejando transparentar en diferentes textos tres argumentos distintos al respecto<sup>25</sup>.

1) **Modus vivendi:** el argumento del *modus vivendi* se encuentra posibilitado por la “reflexividad” intrínseca del constructivismo teórico, que concibe la personalidad de los individuos como un producto de la praxis social; es decir, que dependiendo de cómo se organice institucional y culturalmente una sociedad, la personalidad de los individuos será el resultado de las interacciones acontecidas bajo dicho marco normativo<sup>26</sup>. La diferencia respecto de las doctrinas comprehensivas reside en que el constructivismo político se restringe a la conceptualización de una “personalidad política” denominada “razonabilidad”, mientras las primeras darían lugar a la “personalidad social” privada, también llamada “racionalidad”. Concebir a los individuos en cuanto ciudadanos sería, en consecuencia, un rédito constructivista del Liberalismo Político (un derivado de los derechos constitucionales de la ciudadanía), que, en vez de invertir los términos, tal y como realiza la estabilidad interna, que conforma el espacio público como un ámbito de autorrealización de virtudes morales racionales, se posiciona en

condiciones externas de estabilidad; es decir, que aquí son las instituciones políticas “justas” las que posibilitan que los individuos, al vivir bajo ellas (*modus vivendi*), estimen la conveniencia de las mismas para regular la convivencia común y estimular la cooperación social, internalizando dichas normas como parte de su personalidad moral. En palabras de Rawls:

La idea que subyace al *papel educativo* de una concepción política de la justicia apta para un régimen constitucional es que, al estar enraizada en las instituciones y procedimientos políticos, esa concepción puede por sí sola convertirse en una significativa fuerza moral en la cultura política de una sociedad<sup>27</sup>.

2) **Bien político:** este argumento vendría a manifestar la necesidad existente de una “razón pública” para resolver la pregunta inicial del Liberalismo Político. Como se recordará, la nueva formulación del problema de la justicia en LP partía de un planteamiento hobbesiano, en el que el mayor reto de la esfera pública/política era garantizar la “paz social” entre formas de vida privadas antagónicas, en las que, dada la inconmensurabilidad de sus posiciones axiológicas, no existía la posibilidad de diálogo<sup>28</sup>. El encuentro entre las mismas, en un plano que trascendiese sus particulares visiones cosmovisivas con el objeto de cooperar en la formación de una sociedad “mas amplia”, es el fundamento de la concepción del espacio público/político en Rawls. Al mismo tiempo, al defender la igualdad de derechos subjetivos, el bien político de un Estado de Derecho bien ordenado crea la dimensión moral de la igual dignidad de las personas/ciudadanos, garantizando un conjunto de derechos y liberta-

<sup>24</sup> El republicanismo puede actuar, en este sentido, como un vínculo axiológico capaz de comprometer a un actor con el reconocimiento de las bases públicas de cooperación como una finalidad en sí misma, pero, como ya se comentó, nunca puede exigir un acatamiento doctrinal “universal” que viole la libertad misma de pensamiento. Rawls calificará por ello al republicanismo kantiano como una doctrina comprensiva, reflejando su distanciamiento con su primera propuesta normativa de carácter interno en Teoría de la Justicia.

<sup>25</sup> Aunque Rawls trata este asunto, de una forma u otra, prácticamente en todos sus escritos posteriores a TJ, quizás, para centrarnos en un material de referencia, podemos retrotraernos a: 1993a:140-144 y 2001:180-202.

<sup>26</sup> Los individuos, como sujetos sociales, se construyen en el mismo proceso por el que se determinan las reglas de juego que sirven de marco para las interacciones con otros individuos. Algunas teorías sociales ya habían apuntado esta recursividad reflexiva entre la subjetividad del individuo y la falsa objetividad (sería mejor hablar de intersubjetividad consensuada) del mundo social, como la norma generativa de los juegos del lenguaje de Wittgenstein, el interaccionismo simbólico de G.H. Mead, el binomio inseparable entre Teoría y Praxis de K. Marx, la teoría comunicativa de J. Habermas, la teoría de sistemas sociales de N. Luhmann, o más recientemente, E. Lamo de Espinosa con *La sociedad reflexiva. Sujeto y objeto del conocimiento sociológico* (Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, 1990).

<sup>27</sup> 2001:147 (la cursiva es mía. Se cita la versión castellana: *La justicia como equidad. Una reformulación*, Paidós, Barcelona, 2002, p. 199). Se puede consultar al respecto también: 1993a:201-207.

<sup>28</sup> Esta idea viene reforzada con el concepto de Rawls de las “cargas del juicio”, que supondrían que los individuos que no comparten una misma doctrina comprehensiva serían incapaces de ponerse de acuerdo sobre aspectos esenciales para la convivencia partiendo unilateralmente de sus propias “racionalidades” existenciales (1993a:54-58).

des inalienables (bienes primarios), que permiten que cada quien pueda diseñar y llevar a la práctica aquella forma de vida que estime pertinente. De este modo, el bien político de los derechos y libertades constitucionales, al permitir y garantizar la misma práctica efectiva de las doctrinas comprensivas, se sitúa en un plano moral superior a éstas, que todo individuo deberá reconocer para una convivencia pacífica y la salvaguarda de sus propios derechos.

3) **La psicología moral razonable:** Desde TJ, Rawls condiciona la posibilidad de llegar a gestar una visión unitaria del ámbito público a compartir un mismo “sentido de la justicia”. El constructivismo político trataría también, precisamente, de producir una “razón pública” a partir de los “principios de la justicia” resultantes de las condiciones de reflexión racional de la posición original. Si el propósito de TJ es “reconstruir” racionalmente el sentido intuitivo de justicia que todos, supuestamente, llevamos en nuestro interior, en LP, con el constructivismo político, pasamos oficialmente de la “reconstrucción” a la “construcción”; pero en realidad, tal y como el mismo Rawls defiende en diferentes textos, la “facultad moral de la justicia” apela siempre a una resonancia subjetiva, es decir, a una necesidad psicológica innata. Esta dimensión moral de la justicia es la que permite “superponer” la moral postconvencional de carácter público (universal), sobre la moral convencional de las doctrinas comprensivas<sup>29</sup>, manifiesto en la revisión del concepto de “equilibrio reflexivo” con el apelativo de “amplio”<sup>30</sup>. El equilibrio reflexivo amplio posibilita relativizar y crear distancia subjetiva respecto de las creencias axiológicas comunitarias de las doctrinas comprensivas convencionales, iluminando un nuevo plano de fundamentación y justificación normativa postconvencional. Rawls se apoya para su demostración en la supuesta existencia en el interior del individuo de una “psicología moral razonable”, como condición de posibilidad para desarrollar la facultad moral de la justicia, pero al precio de volver por la senda de una personalidad moral innata y uni-

versal, que resulta un postizo incongruente con el intento de “estabilidad externa” del giro político.

## 5. CONCLUSIONES

El problema de la estabilidad normativa tiene dos facetas: a) el problema de la **legitimación**, como fundamentación de la normatividad que se estipula como marco para la convivencia y la cooperación social; y b) el problema de la **motivación moral** para el compromiso con las normas sociales de carácter público, frente a los intereses estratégicos o las creencias axiológicas particulares.

En TJ, el problema partía de cómo llegar a la racionalidad moral desde la racionalidad estratégica, dónde con el artificio deliberativo del “velo de ignorancia” se hacía coincidir el interés general de una sociedad bien ordenada con el interés particular. Dando por supuesta la legitimidad de los principios de la justicia en el “equilibrio reflexivo”, el problema de la estabilidad normativa se manifestaba por el lado de motivación moral (*free rider*), es decir, con el seguimiento de mandatos que, una vez descorrido el velo de ignorancia, pueden ir en contra de los intereses racionales. La solución dada al problema no era otra que, al igual que Kant, apelar a una personalidad moral innata en el individuo como parte de su racionalidad práctica.

En LP, por el contrario, se otorga un mayor espacio a la argumentación sobre el problema de la legitimación de los principios de la justicia, que supuestamente se resolvería con la formulación del “consenso entrecruzado” como aglutinante de una “razón pública” de carácter político. Sin embargo, la cuestión de la motivación moral se nos manifiesta mucho más problemática, pues dadas las condiciones de estabilidad externa del giro político (constructivismo), lo razonable deja de tener resonancias en el interior del individuo en cuanto se produce un “conflicto de lealtades” con sus convicciones comprensivas, cuando, por el contrario,

<sup>29</sup> Rawls se retrotrae a su argumentación de TJ sobre los estadios morales descubiertos por la psicología del desarrollo para fundamentar la superioridad de lo razonable sobre lo racional. 2001:196; 1993a:48-54; 1993a:81-88.

<sup>30</sup> Reconocer la existencia de las “cargas del juicio” supone la necesidad de un criterio “más amplio” para entenderse con individuos con distintas creencias comprensivas, en base a un cierto sentido de la reciprocidad o justicia que medie la convivencia común. Rawls revisa el concepto de “equilibrio reflexivo” para adaptarlo a las nuevas condiciones de reflexión dentro del pluralismo de universos de vivencia, creando la distinción entre “equilibrio reflexivo estricto” y “equilibrio reflexivo amplio” (2001:30-32). El equilibrio reflexivo amplio también supone la capacidad de “distanciarse” reflexivamente de las propias creencias, lo que lo haría identificarse con el punto de vista de una moralidad postconvencional.

se le exige un compromiso “moral” más alto que con sus creencias axiológicas (el problema hobbesiano que garantiza la “paz política”)<sup>31</sup>. Rawls se muestra muy ambiguo con la cuestión de si lo razonable tiene que encontrar un asiento moral dentro del individuo o tan sólo una lectura política en cuanto ciudadano, manifestándose en algunas ocasiones a favor y en otras en contra. Su mejor argumento, desde las condiciones externas, es apelar al “bien político” que suponen los derechos y libertades constitucionales del Liberalismo Político, que, en principio, permitirían a todos los ciudadanos perseguir, en la privacidad de sus prácticas sociales, aquella idea del bien con la que se encuentren más identificados; bien político que además debería ser reforzado, en segunda instancia, con una socialización en los principios y valores (como la tolerancia) que se promueven desde las instituciones políticas de una sociedad bien ordenada (pese a sus connotaciones con las virtudes republicanas, tan irritantes para los modelos liberales puros)<sup>32</sup>.

Como vemos, en definitiva, tanto una propuesta como otra de Rawls, tiene sus puntos fuertes y débiles de argumentación, procedentes, sobretudo, de una diferente formulación del problema de la estabilidad normativa. El objetivo en ambas propuestas es el de establecer los términos equitativos de un justo acuerdo de cooperación social, sólo que en TJ se parte de inte-

reses estratégicos de naturaleza económica, mientras en LP se trata de buscar vías de encuentro entre diferentes comunidades de creencia sobre la “vida buena”. Ello se manifiesta, a su vez, en dos tipos distintos de pruebas de legitimidad: el “equilibrio reflexivo” en TJ. y el “Consenso por Superposición” en LP. Si bien el segundo modelo de legitimación resulta más convincente por responder a las prácticas políticas reales, tal y como las conocemos, sin embargo se muestra mucho menos convincente en la explicación de la “motivación moral” para comprometerse con los principios de la justicia.

El fondo del problema de la motivación moral de un supuesto “sentido de la justicia” en condiciones de estabilidad externas, se halla en las dificultades que encuentra toda propuesta normativa postconvencional para, partiendo del individuo o de la razón subjetiva como sillar elemental de su construcción teórica, promover una solidaridad altruista. Como diría Durkheim, la solidaridad sólo puede nacer allí dónde previamente se ha consolidado una identidad colectiva, término que se haría tributario de las resonancias conceptuales rawlsianas de una doctrina comprehensiva (moralidad convencional). Al igual que Habermas con su ética del discurso, la destranscendentalización de la razón por parte de la moral postconvencional acaba por hacerle perder su “fuerza de convicción” como superación de la dimensión subjetiva egoísta, no pudiendo evitar, como último recurso,

<sup>31</sup> Las similitudes con el planteamiento de Hobbes se nos manifiestan, en primer lugar, en la imposibilidad de los individuos como partes privadas (estado de la naturaleza) para trascender sus propios intereses en una convivencia pacífica, especialmente en el escenario planteado por Rawls de individuos que provengan de distintas doctrinas comprehensivas (también en Hobbes, dado su contexto histórico, uno de los principales motores de sus reflexiones fue el problema de la obediencia que distintas confesiones religiosas debían prestar al soberano desde un ámbito de justificación que trascendiese el discurso teológico). Y en segundo lugar, la necesidad del Estado para domar las inclinaciones egoístas humanas y resolver el problema de la convivencia según unas reglas de juego aplicables a todos por igual.

<sup>32</sup> Tal y como predica la estabilidad normativa externa, aquí el Estado y sus instituciones (sobre todo judiciales) se convierten en la garantía última de la “moralidad pública”, y sólo gracias a ello (el *modus vivendi* que posibilita), los individuos pueden internalizar en sus conciencias la dimensión moral-razonable de la ciudadanía. En este sentido, podemos encontrar también un cierto acercamiento a la perspectiva republicana de Rousseau, donde las facultades morales se adquieren en la entrega de la voluntad individual (prisionera del egoísmo tras su entrada en la vida social) a la voluntad general de un “cuerpo político” (la pertenencia a una “comunidad política”, frente al concepto liberal de “sociedad civil” compuesta por individuos y sus asociaciones), gracias a cuya tutela se podría originar el *être moral*. El mismo concepto estaría presente en Kant con la necesidad de establecer una legislación “positiva”, es decir, aquella que establece el “deber ser”, que viene a subsanar “externamente” los problemas derivados de una “voluntad débil” para obligarse a sí misma según el imperativo categórico emanado de una razón autónoma. El “imperio de la ley” se transforma así en garantía de “vida moral” y orden, frente a la barbarie del “estado de la naturaleza” (en sentido hobbesiano); si bien no dice nada sobre si dichas leyes son legítimas, problema anterior de la estabilidad normativa a cuyo propósito se dedica la mayor parte de la labor de fundamentación kantiana. Además, al poner su acento únicamente en el aspecto externo de una coerción violenta, sin una resonancia subjetiva de autocontrol moral de la conducta, la mera presión judicial necesaria prácticamente de un continuo “estado de excepción policial” para resultar efectiva (de ahí también la necesidad de una “microfísica del poder” en Foucault para mantener este estado permanente de “vigilancia” externa a nivel psicológico). Sólo si el “imperio de la ley” promueva al mismo tiempo el “*modus vivendi*” de la “civilidad”, es decir, si entraña una internalización o socialización de principios morales “públicos” en la personalidad de los individuos, el bien político de un “estado de derecho” podrá llegar a garantizar su estabilidad normativa; lo que entronca directamente con las virtudes republicanas que, paradójicamente, Rawls se empeña en alejar de su *Liberalismo Político*. Inevitablemente, la complejidad de la cuestión no puede escapar a las incongruencias y tensiones teóricas de modelos supuestamente antagónicos.

apelar a una supuesta y “natural” buena voluntad por parte de los sujetos racionales, que siempre se tiende a idealizar en contraste con el “realismo” práctico del individualismo posesivo. No es de extrañar así que ambos autores tengan que apuntalar sus propuestas postconvencionales desde el plano “externo”, bien con la fuerza de la legalidad vigente, bien con una estructura básica “bien ordenada” que contenga y discipline las inclinacio-

nes egoístas de los individuos particulares en sus interacciones cotidianas. Como ya se aprestara a aleccionarnos el mismo Kant, reconociendo la debilidad de la voluntad autónoma para imponerse en las prácticas políticas:

no es la moralidad (...) causa de la buena constitución del Estado, sino más bien el contrario; de esta última hay que esperar la formación moral de un pueblo<sup>33</sup>.

## BIBLIOGRAFIA

### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS DE JOHN RAWLS

- (1950) “A Study in the Grounds of Ethical Knowledge: Considered with Reference to Judgments on the Moral Worth of Character”, Ph. D. Dissertation, Princeton University, 1950. Resumen en *Dissertation Abstracts*, 15 (1955).
- (1951a) “Outline of a Decision Procedure for Ethics”, *The Philosophical Review*, 60. [trad. de M. A. Rodilla, “Esbozo de un procedimiento de decisión para la ética”, en Rawls, J., *Justicia como equidad*, Tecnos, Madrid, 1999, pp. 61-77 ].
- (1951b) Reseña de *An Examination of the Place of Reason in Ethics* de S. Toulmin, *The Philosophical Review*, 60 [trad. de M. J. Guerra, “Un examen del lugar de la razón en la ética”, *Daimon*, 15, 1997].
- (1955a) Reseña de *Inquiries into the Nature of Law and Morals*, de Axel Hägerstrom, *Mind*, 64.
- (1955b) “Two Concepts of Rules”, *The Philosophical Review*, 64 [trad. de M. Arbolí, “Dos conceptos de reglas”, en P. Foot (ed.), *Teorías sobre la Etica*, FCE, México, 1974].
- (1957) “Justice as Fairness”, *The Journal of Philosophy*, 54.
- (1958) “Justice as Fairness”, *The Philosophical Review*, 67 [trad. de M. A. Rodilla, “Justicia como equidad”, en Rawls, J., *Justicia como equidad*, Tecnos, Madrid, 1999, pp. 78-102].
- (1961) Reseña de R. Klinbansky (ed.), *Philosophy in Mid-Century. A Survey*, en *The Philosophical Review*, 70.
- (1963) “Constitutional Liberty and the Concept of Justice”, en C.J.Friedrich y J. W. Chapman, *Nomos*, vol. vi: *Justice*, Nueva York, 1963.
- (1964) “Legal Obligation and the Duty of Fair Play”, en S. Hook (ed.), *Law and Philosophy*, Nueva York, 1964.
- (1965) Reseña de R. B. Brandt (ed.), *Social Justice*, en *Philosophical Review*, 74.
- (1967) “Distributive Justice”, en P. Laslett y W.G. Runciman (eds.) *Philosophy, Politics and Society*, third series, Blackwell, Oxford, 1967.
- (1968) “Distributive Justice: Some Addenda”, *Natural Law Forum*, 13.
- (1969) “The Justification of Civil Disobedience”, en H.A. Bedau (ed.), *Civil Disobedience*, Nueva York, 1969 [trad. de M. A. Rodilla, “Justificación de la Desobediencia Civil”, en Rawls, J., *Justicia como equidad*, Tecnos, Madrid, 1999, pp. 158-170].
- (1971a) *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1971 [trad. M.D. González, *Una Teoría de la Justicia*, FCE, México, 1979].
- (1971b) “Justice as Reciprocity”, en S. Gorovitz (ed.), *Mill. Utilitarianism with Critical Essays*, Nueva York, 1971.
- (1972) “Reply to Lyons and Teitelman”, *The Journal of Philosophy*, 69.
- (1973) “Distributive Justice”, en E.S. Phelps (ed.), *Economic Justice*, Penguin Books, Baltimore, 1973 [refundición de los artículos publicados en 1967 y 1968. Trad. de M. A. Rodilla, “Justicia Distributiva”, en Rawls, J., *Justicia como equidad*, Tecnos, Madrid, 1999, pp. 123-157].
- (1974) “Some Reasons for the Maximin Criterion”, *American Economic Review*, 64.
- (1974) “Reply to Alexander and Musgrave”, *Quarterly Journal of Economics*, 88 [trad. de M. A. Rodilla, “Réplica a Alexander y Musgrave”, en Rawls, J., *Justicia como equidad*, Tecnos, Madrid, 1999, pp. 171-191].
- (1975a) “A Kantian Conception of Equality”, *Cambridge Review*, 96 [reeditado bajo el título: “A Well-ordered Society”, en P. Laslett y J. Fishkin (eds.), *Philosophy, Politics and Society*, Fifth series, Yale Univ. Press, New Haven, 1979].
- (1975b) “Fairness to Goodness”, *The Philosophical Review*, 84.

<sup>33</sup> Kant, E., *La paz perpetua*, Tecnos, Madrid, 1985; pp. 38-39.

- (1975c) “The Independence of Moral Theory”, *Proceedings and Adresses of the American Philosophical Association*, 48 [trad. de M. A. Rodilla, “La independencia de la teoría moral”, en Rawls, J., *Justicia como equidad*, Tecnos, Madrid, 1999, pp. 192-208].
- (1977a) “The Justification of Civil Disobedience”, en R.M. Dworkin (ed.), *The Philosophy of Law*, Oxford Univ. Press, Oxford, 1977 [es una reproducción de los apartados 55, 58 y 59 de *A Theory of Justice*. Existe traducción de J. Sainz, “La Justificación de la desobediencia civil”, en *Filosofía del derecho*, FCE, México, 1980].
- (1977b) “The Basic Structure as Subject”, *The American Philosophical Quarterly*, 14.
- (1978) “The Basic Structure as Subject”, en A.I. Goldman y J. Kim (eds.), *Values and Morals*, Reindel, Boston, 1978 [con pocas modificaciones es incorporado en *Political Liberalims* (1993)].
- (1980) “Kantian Constructivism in Moral Theory”, *The Journal of Philosophy*, 77 [con algunas modificaciones, es incorporado a *Political Liberalims* (1993); existe traducción integral de de M. A. Rodilla, “El Constructivismo Kantiano en la Teoría Moral”, en Rawls, J., *Justicia como equidad*, Tecnos, Madrid, 1999, pp. 209-262].
- (1982a) “Foreword to the *Methods of Ethics*, 1982”, prefacio a H. Sidgwick, *The Methods of Ethics*, Hackett Publ., Indianápolis, 1982.
- (1982b) “Social Unity and Primary Goods”, en A. Sen y B. Williams, *Utilitarianims and Beyond*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1982 [trad. de M. A. Rodilla, “Unidad social y bienes primarios”, en Rawls, J., *Justicia como equidad*, Tecnos, Madrid, 1999, pp. 263-290].
- (1982c) “The Basic Liberties and Their Priority”, en S. MacMurrin (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values*, vol iii, Utah Univ. Press, Salt Lake City, 1982 [incorporado a en *Political Liberalims* (1993); traducción al castellano de G. Valverde, en S.M. McMurrin (ed.), *Libertad, Igualdad y Derecho*, Ariel, Barcelon, 1988, y de J.V. Rubio, *Sobre las libertades*, Paidós, Barcelona, 1990].
- (1985) “Justice as Fairness: Political, not Metaphysical”, *Philosophy and Public Affairs*, 14 [trad. de E.G. Martínez Navarro, “Justicia como imparcialidad: Política, no metafísica”, en *Diálogo Filosófico*, 16, 1990, y de S. Mazzuca, “La justicia como equidad: política, no metafísica”, *La Política*, 1, 1996].
- (1987a) “The Idea of an Overlapping Consensus”, *Oxford Journal of Legal Studies*, 7 [con algunas modificaciones, es incorporado a *Political Liberalims* (1993); trad. cast. de J.C. Bayón en J. Betegón y J.R. de Páramo (eds.), *Derecho y Moral, Ensayos analíticos*, Ariel, Barcelona, 1990].
- (1987b) “Préface a l’édition française” de *A Theory of Justice*, Éd. Du Seuil, París, 1987 [trad. de E. Martínez Navarro, “Prefacio a la edición francesa de *A Theory of Justice*”, *Daimon*, 15, 1997].
- (1988) “The Priority of Right and Ideas of the Good”, *Philosophy and Public Affairs*, 17 [con algunas modificaciones, es incorporado a *Political Liberalims* (1993)].
- (1989a) “The Domain of the Political and Overlapping Consensus”, *New York University Law Review*, 64.
- (1989b) “Themes in Kant’s Moral Philosophy”, en E. Förster (ed.), *kant’s Transcendental Deduction. The Three Critiques and the Opus Postumum*, Standford Univ. Press, Standford, 1989.
- (1989c) *Justice as Fairness. A Briefer Restatement*, Harvard Univ. Press, Cambridge (Mass.), inédito.
- (1990) *The Idea of Public Reason. I. Its Meaning and Role. II. Its Ground and Possibility* (two lectures given at Univ. of California, Irvine), inédito, 1990.
- (1991) “Roderick Firth: His Life and Work”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 51.
- (1993a) *Political Liberalism*, Columbia Univ. Press, Nueva York [trad. de A. Domènech, *Liberalismo Político*, Crítica, Barcelona, 1996].
- (1993b) “The law of peoples”, *Critical Inquiry*, 20 [recopilado en *Law of peoples* (1999); trad. de H. Valencia Villa, “El derecho de gentes”, en S. Shute y S. Hurley (eds.), *De los derechos humanos*, Trotta, Madrid, 1998, y de A. Rivero, *Isegoria*, 16, 1997].
- (1993c) “The idea of Public Reason: Further Considerations”, inédito [recopilado en *Law of peoples* (1999); trad. C. Martínez Muñoz, “El ideal del uso público de la razón”, en *Cuenta y Razón*, 86, 1994].
- (1995) “Reply to Habermas”, *The Journal of Philosophy*, 92 [incorporado como Lecture IX a la paperback edition de *Political Liberalism*, 1996; trad. de G. Villar Roca, “Réplica a Habermas”, en J. Habermas y J. Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*, Paidós, Barcelona, 1998].
- (1996) “Introducción to the Paperback Edition” de *Political Liberalims*, Columbia Univ. Press, Nueva York, 1996.
- (1999a) *Collected Papers*, (ed. S. Freeman), Harvard Univ. Press, Cambridge (Mass.).
- (1999b) *Law of Peoples*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) [trad. de H. Valencia Villa, *El derecho de gentes y “Una revisión de la idea de razón pública”*, Paidós, Barcelona, 2001].
- (2000) *Lectures on the Hystory of Moral Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.).
- (2001) *Justice as Fairness: a Restatement*, Havard University Press, Cambridge (Mass.) [trad. de A. de Francisco, *La justicia como equidad. Una reformulación*, Paidós, Barcelona, 2002].