



SOBRE RAWLS: LEGITIMACION Y AUTOFUNDAMENTACION

ANTONIO GOMILA BENEJAM

I

En el número anterior de esta revista (nº 5, Febrero 1986) planteaba J.L. Vermal, al hilo del pensamiento de Rorty, la posibilidad de una filosofía primera, reconociendo con éste que una fundamentación última, como tarea de esta filosofía primera, no es ya viable, pero proponiendo, contra la Hermenéutica de Rorty, *"una reflexión que intente la paradójica tarea de representar el origen de esta tradición cuando se ha abandonado la cuestión del origen como punto de partida indubitable"* (p. 93), reflexión que en último término se plantea *"la cuestión de aquello que permite el lenguaje mismo"* (p. 92). Sin embargo, este problema de la fundamentación última se plantea únicamente con respecto a las pretensiones del conocimiento, y a una epistemología que aspire a establecer tales pretensiones. Pero este mismo problema se presenta en el ámbito de las normas morales, de la ética, y es lo que queremos examinar aquí: ¿podemos aspirar a conseguir ofrecer un fundamento firme a nuestros juicios de valor?

Esta pregunta no se planteaba, por supuesto, en los buenos tiempos del positivismo emotivista y prescriptivista. No se planteaba porque se renunciaba desde el principio a mantener la validez de los juicios éticos: eran considerados, simplemente, expresión de emociones y deseos. La cuestión de la justificación sólo tiene sentido si se afirma en el hombre un cierto conocimiento moral, la corrección o no de sus juicios de valor: el cognitivismo moral.

Es ya un tópico que, dentro del pensamiento anglosajón, quien repuso el cognitivismo en primer plano de la discusión ética, fue Rawls y su "Teoría de la Justicia". Es al hilo de este pensador que vamos a considerar el problema de la justificación de los principios morales, ya que ninguno otro como él ha encarado esa problemática.

Su objetivo es establecer un mecanismo que permita decidir, a partir de consideraciones no-morales, el principio de justicia válido, de tal manera que, por el procedimiento seguido, resulte fundamentado. Este mecanismo es la "posición original" que permitirá fundamentar los principios de justicia y, más allá, decidir la legitimidad de normas e instituciones. La posición original es una versión moderna del estado de naturaleza contractualista, y comparte con éste defectos inevitables (en especial, como veremos, la sospecha de circularidad), que le llevan a Rawls a una modificación de la interpretación de lo que se consigue mediante esta posición original: en su "Kantian Constructivism in Moral Theory" ¹ abandona la pretensión de fundamentación última reconociendo lo que la noción de posición original presupone. Pero aún así, y tras presentar brevemente cómo se realiza la fundamentación en la posición original y considerar después las interpretaciones que Rawls ofrece de ella, plantearemos si no es equivocada, por imposible, esa aspiración de fundamentación, teniendo en cuenta, como dice V. Camps, que *"ser moral es ser autónomo, poder trasgredir la ley, y por lo tanto, dudar sobre qué debo hacer"*. ² ¿No implica el formalismo una incomprensión de lo más genuino del fenómeno moral?

II

La base justificativa de la posición original radica en la concepción de Rawls de la justicia como "fairness", como imparcialidad, ecuanimidad, equidad. "Justicia", de esta forma, deriva de "imparcialidad": será justo aquel principio establecido mediante un procedimiento imparcial. Lo decisivo, por tanto, es la forma en que se establece, no el contenido del juicio. Y en este procedimiento imparcial participan sujetos racionales, autointeresados e iguales. Por lo cual, los principios de justicia acordados son:

"aquellos principios que personas racionales y mutuamente autointeresadas, si estuvieran situadas de forma similar y se les requiriera hacer de antemano un firme compromiso, podrían reconocer como restricciones que habrían de gobernar la asignación de derechos y deberes de las prácticas que tienen en común y así aceptarlos como limitadores de los derechos que tienen los unos frente a los otros. Los principios de justicia pueden verse así como aquellos principios que surgen cuando las restricciones de tener una moral se imponen a las partes en las circunstancias típicas de la justicia". ³

(1) RAWLS: "Kantian Constructivism in Moral Theory". *Journal of Philosophy*, 77 (1980).

(2) CAMPS, V.: *La imaginación ética*. Ed. Seix Barral, Barcelona 1983, p. 77.

(3) RAWLS: "Justice as Fairness". *The Philosophical Review*, LXVIII (1958), p. 174.

Estas circunstancias típicas son las que se pretende representar mediante la posición original: una situación en que individuos racionales (prudentes, no morales), interesados en su propio beneficio, acuerdan los principios cuya aplicación determina normas e instituciones justas, es decir, normas e instituciones que sirven al interés general, gracias al hecho de que nadie ocupa en esta situación una posición de privilegio, nadie está en condiciones de imponer sus intereses particulares al conjunto. O sea, una situación de máxima simetría.

Según Rawls, los principios de justicia que se adoptarían y que quedarían, al ser acordados de esta manera, fundamentados, serían el de libertad y el de la "mejor" desigualdad (una desigualdad que beneficie incluso a los menos favorecidos en ella, con respecto a una situación de total igualdad). Pero lo interesante no es el contenido, para nuestros propósitos, sino la forma en que se establece, en las condiciones de esa imparcialidad requerida.

Así, por principio, se excluyen de la posición original tanto los sistemas normativos como cualquier concepción moral previa que pudiera provocar la circularidad; la elección de los principios de justicia en la posición original ha de depender exclusivamente de consideraciones racionales (racionalidad prudencial), por lo que tanto los intereses empíricos concretos, como las efectivas relaciones de poder, dominio y autoridad, todo lo que pueda alterar la racionalidad de la decisión, debe ser excluido. Mientras que lo que la posición original incluirá es la especificación de las condiciones formales requeridas para que un principio pueda aspirar a principio de justicia (generalidad, universalidad, publicidad), así como información sobre hechos generales (teorías sobre la sociedad y el hombre), pero ignorancia completa de los particulares (estatus social, fortuna, capacidades intelectuales, físicas, psíquicas,...), ocultos tras el "velo de ignorancia", con lo que se asegura la simetría de la situación; por último, la base motivacional que guiará el acuerdo, el tipo de argumentos que se ofrecerán, será la racionalidad prudencial, una razón que busca para sí el mayor número de bienes. De esta forma, los participantes en la posición original elegirán, por ignorar sus intereses particulares, los principios que, cumpliendo los requisitos formales, favorezcan el interés general, al querer asegurar cada cual el mayor número de bienes posible para todos, ya que se desconoce la posición efectiva que después se ocupará. Gracias a esta manera de elección, los principios que según Rawls se establecerían —libertad y mejor desigualdad— resultan fundamentados: nadie puede ya ponerlos en cuestión.

III

Pero, ¿cuál es el carácter de este fundamento? En su "Teoría de la justicia" Rawls parece seguro de haber alcanzado una fundamentación última. Establece su mecanismo justificador y en base a él, con toda confianza, deduce los principios de justicia que hemos visto, de forma casi trascendental.

Pero al hacerlo incurre inmediatamente en su propia contradicción, porque el resultado de la discusión en la posición original, por sus mismas características, nunca puede ser definitivo. Siempre podrían aportarse nuevos argumentos a la discusión, o nuevas propuestas de principios candidatos a principios de justicia, y nada nos asegura que éstos no pudieran ser mejores principios. La decisión al respecto no puede ser nunca, por tanto, concluyente, como Rawls supone. De hecho, tal como caracteriza él la posición original, en busca de esa quasi-trascendencia deductiva, es inevitable el solipsismo: si todos los participantes son absolutamente simétricos, tanto por lo que se refiere a su posición de poder, como por la información de que se dispone, ¿qué necesidad hay de establecer un diálogo para llegar a un acuerdo? ¿para qué pensar que puedan haber diferentes opiniones si todos los participantes son copias de uno sólo? Rawls, intérprete privilegiado —por ser su creador— de esa posición original, se considera también el portavoz autorizado para establecer el resultado que se obtendría en tal hipotética situación.

Sin embargo, se encuentra también sugerida una interpretación más “débil” del carácter fundamentador de la posición original, que Rawls desarrolla en su “Kantian Constructivism in Moral Theory”, como habíamos indicado al principio, y que tiene que ver con la justificación que ofrece de ella. En efecto, en todo contractualismo subyace la sospecha de si no se habrá introducido previamente, en el diseño mismo de la versión correspondiente del estado de naturaleza, de forma subrepticia, alguna concepción moral que sesgue de principio todo el modelo, al resultar un círculo vicioso. Rawls, al afrontar este problema, se desplaza hacia una concepción fundamentalista menos fuerte: al tener que justificar su recurso fundamentador, se muestra lo que éste presupone y que imposibilita una fundamentación absoluta e incondicionada; la justificación sólo tendrá valor en aquellas situaciones en que sean válidos los presupuestos de la posición original.

Rawls razona de esta forma. Lo que se pretende, al introducir la noción de posición original, es

*“hacernos vividas a nosotros mismos las restricciones que parece razonable imponer a argumentos en favor de principios de justicia y, por consiguiente, a los principios mismos”.*⁴

Con lo cual, la posición original será válida en la medida en que consiga especificar adecuadamente las reglas que gobiernan nuestro saber moral intuitivo, haciendo explícita su estructura racional; si consigue expresar las presunciones que compartimos en nuestra forma de hablar de la justicia. Será válida sólo si las condiciones que la caracterizan

(4) RAWLS: *Teoría de Justicia*. Ed. F.C.E., México, p. 36.

*“son condiciones que, de hecho, aceptamos. O, si no lo hacemos, entonces quizá podemos ser persuadidos, mediante reflexión, a hacerlo”.*⁵

Toda discusión sobre la justicia dentro de los límites de lo razonable, en consecuencia, aspira a verificarse en las condiciones que, en tanto es correcta, la posición original establece. Justificar principios de justicia implica someterse a tales reglas, que, de esta forma, no pueden ser justificadas a su vez: constituyen el apriori de toda justificación. La “Teoría de la Justicia” se presenta así como un intento de reconstrucción de tales reglas, siempre ya implicadas en toda discusión justificadora, intento tanto más exitoso cuanto más adecuadamente dé cuenta de lo que para nosotros son buenos argumentos y principios aceptables.

No obstante, al hacer esto, Rawls se ve obligado a renunciar a su aspiración a unos principios universales absolutos de justicia. Los que él puede proponer serán correctos o no, pero lo serán “para nosotros”. Su reflexión, como toda reflexión, sólo tiene sentido en un contexto problemático, en una situación donde algo no funciona y estimula el pensamiento. De esta forma, la teoría deja de concebirse epistemológicamente, como teoría pura de la moral, que descubre los valores auténticos, y se considera a sí misma como un elemento más en la práctica social, el elemento que busca un fundamento sobre el que basarla. La teoría moral abandona sus ambiciones absolutistas y se sitúa en el ámbito de la vida social y los conflictos que se presentan. Si ello es así, justificar una concepción de la justicia,

*“no es meramente razonar correctamente a partir de premisas dadas, ni siquiera a partir de premisas públicamente compartidas y mutuamente reconocidas. La verdadera tarea es descubrir y formular las más profundas bases de acuerdo que uno espera que estén encastradas en el sentido común, o incluso suscitar y confeccionar puntos de partida para un entendimiento común expresando de forma nueva las convicciones que se encuentran en la tradición histórica, conectándolas con una amplia gama de convicciones consideradas de la gente, de aquellas que aguantan la reflexión crítica”.*⁶

Y el conflicto de valores que caracteriza en estos momentos nuestra civilización, nuestra forma de convivencia, es el que se da, en opinión de Rawls, entre libertad e igualdad, conflicto que efectivamente pretende contribuir a resolver con su teoría:

“siguiendo esta idea de justificación, entendemos nuestro examen de la concepción kantiana de la justicia como dirigida a un impasse de nues-

(5) Ibid., p. 39.

(6) “Kantian Constructivism...”, p. 518.

tra historia política reciente; el curso del pensamiento democrático, digamos, a lo largo de los dos últimos siglos, muestra que no hay un acuerdo sobre el modo como deberían articularse las instituciones sociales básicas, si es que han de concordar con la libertad e igualdad de los ciudadanos como personas (...) Una consecuencia inmediata del hecho de que entendemos nuestra investigación como centrada en el conflicto que aparentemente existe entre libertad e igualdad en una sociedad democrática es que no estamos intentando encontrar una concepción de la justicia adecuada a todas las sociedades con independencia de sus circunstancias sociales o históricas particulares. Deseamos zanjar un desacuerdo fundamental sobre la forma justa de las instituciones básicas dentro de una sociedad democrática en condiciones modernas. Miramos por nosotros mismos y por nuestro futuro, y reflexionamos sobre nuestras disputas desde, por ejemplo, la Declaración de Independencia. En qué medida los conclusiones a que llegemos son de interés en un contexto más amplio es otra cuestión".⁷

Así pues, estos dos elementos, la concepción de la teoría como una tarea práctica, como una contribución a la clarificación de una situación problemática, al debate sobre la justicia, y la consideración del criterio de validez de la teoría en base al sentido común o a nuestras intuiciones de lo que se supone al hablar de la justicia (sentido común o intuición que no tiene nada de recurso a un ámbito de acceso privilegiado, sino que representa simplemente la interiorización de lo compartido, de lo socialmente común), introducen inevitablemente en el esfuerzo fundamendador, una dimensión histórica, temporal, relativa a cierta sociedad. La fundamentación última deja de ser el objetivo; no se trata de buscar la verdad moral absoluta, entendida como un orden de relaciones previo e independiente, natural o divino, en cualquier caso superior al hombre. Se trata, más bien, de articular una concepción de la justicia con la que podamos vivir y convivir todos los que compartimos una cierta concepción del hombre y la sociedad: esa es la función que Rawls asigna a la posición original.

"Las dos concepciones-modelo básicas de la teoría de la justicia como imparcialidad son las de sociedad bien-ordenada y persona moral (...). La posición original es una tercera concepción-modelo mediadora: su papel es establecer la conexión entre la concepción-modelo de persona moral y los principios de justicia que caracterizan las relaciones de los ciudadanos en la concepción-modelo de sociedad bien-ordenada. Cumple su papel modelizando el modo como los ciudadanos de una sociedad

(7) Ibid., p. 517-518.

bien-ordenada, vistos como personas morales, seleccionarían idealmente primeros principios de justicia para su sociedad".⁸

Por todo ello, la posición original no puede ser entendida como un elemento libre de presupuestos que pudiera ofrecer un fundamento absoluto a una determinada concepción de la justicia. Bien al contrario, está dirigida a la resolución de un conflicto efectivo y, por tanto, el acuerdo —o la decisión de Rawls— respecto a los principios de justicia, obtiene su sentido de esa contextualidad, de esa historicidad.

La imposibilidad de fundamentación concluyente, en cualquier caso, no debe conducir al irracionalismo, aunque sí a un cierto relativismo. No se debe caer en el irracionalismo porque el acuerdo, de ser legítimo, se basa en buenas razones, en los mejores argumentos disponibles, y no es simplemente arbitrario o azaroso. Por otra parte, el reconocer la historicidad de la problemática, y nuestras propias limitaciones, la falibilidad de nuestro conocimiento, debe hacernos conscientes de que nuestros juicios no podrán ser nunca elevados a categoría absoluta. La fundamentación será, necesariamente, "relativa a".

IV

Hemos visto como la autocomprensión de lo que está haciendo con su "Teoría de la Justicia", lleva a Rawls a desarrollar una interpretación de la posición original que ya no implica la fundamentación absoluta de los principios de justicia. La reconstrucción de las reglas a priori de toda argumentación moral válida, la universalidad y simetría, la justicia como expresión de intereses generales, dependen ciertamente de una cierta problemática histórica. Sin embargo, este proyecto de formular de modo general los principios de justicia —de forma concluyente o no— (y que desde esta perspectiva tiene mucho que ver con los proyectos de Habermas y Apel), falla, en opinión de V. Camps, a la hora de recoger lo más genuino del fenómeno moral. Veamos cuáles son las objeciones que a este respecto plantea.

En primer lugar, la pretensión de ofrecer un principio de justicia imparcial es falaz. Es imposible tomar decisiones al margen de nuestros propios intereses reales; las exigencias que impone Rawls para que el procedimiento de discusión sea imparcial son fantasías, no se refieren a los hombres efectivos, sino a espíritus racionales. No es posible afrontar una situación histórica determinada desde detrás del velo de ignorancia (el velo de ignorancia elimina también el conocimiento de en qué sociedad se está y su grado de civilización), y la racionalidad propuesta esconde de hecho la autoridad, la ley, las costumbres. De forma que, invocar la imparcialidad supone un

(8) Ibid., p. 520.

enmascaramiento, una ocultación, una falacia: nadie ocupa, ni puede hacerlo, el punto de vista de la racionalidad pura para formular el principio de todos los principios, con el que se pretende, en definitiva, garantizar la obediencia, la obligatoriedad moral de la ley, más que abrir caminos a la vida "buena", a la felicidad.

"Al apoyarse en el puntal de la razón universal, el juicio se pretende imparcial, desinteresado, que equivale a decir, neutro y aséptico (...). ¿No es la mayor contradicción querer fundamentar la ética en una perspectiva "libre de valores"? Si la ética es cognoscitiva, si los juicios de valor aportan algo al crecimiento de nuestro saber —que, evidentemente, lo hacen—, no podemos ignorar que las pasiones, los sentimientos, el amor y el odio determinan valoraciones y visiones diferentes de una misma situación: reducir al individuo a "mero espectador", para garantizar la imparcialidad, significa cerrarse a la variedad de juicios y opiniones capaces de enriquecer nuestro conocimiento".⁹

En segundo lugar, para V. Camps, esa pretensión de hallar un procedimiento imparcial del que derivar los contenidos de la justicia, como toda pretensión formalista, es inevitablemente superflua: es inútil porque permite justificar cualquier cosa. El formalismo, —es conocido desde Kant—, no puede servir como, ni ofrecer, criterios de conducta. Su alto grado de abstracción, esa universalidad suspirada, impide que sean prácticamente operativos. Si nos quedamos en el nivel del principio de justicia no sabemos qué hacer en la práctica: lo problemático, y genuinamente moral, es ese aspecto de tener que decidir, en cada caso, qué hacer, el tener que dudar, deliberar, argumentar, valorar. Esta indeterminación escapa necesariamente al principio de universalidad; no basta saber que lo importante es la libertad, sino que lo decisivo es actuar libremente, saber cómo conseguirlo frente a situaciones poco favorables. Este aspecto, constitutivo del fenómeno moral, sólo puede ser negativo par quien busca en la ética seguridades para la vida.

"La Etica se caracteriza, así, como el saber de lo indeterminado, lo opinable, lo discutible, saber práctico antes que teórico. No decimos ya que del "ser" es indeducible el "deber ser", afirmación poco importante para la ética, sino que del deber ser formal y abstracto no se deducen lógicamente deberes concretos: ningún mandamiento nos dicta, a priori, incondicionalmente, lo que debemos hacer (...). Entre el principio y la decisión media un juicio de valor que exige una justificación más compleja que la simple voluntad racional de universalizar la decisión y convertirla en norma".¹⁰

(9) Camps, op. cit., p. 68.

(10) Ibid., p. 70.

Por último, V. Camps reprocha a las pretensiones justificadoras de los principios de justicia, que coartan la autonomía y la responsabilidad del individuo. Valoran más el acuerdo que el desacuerdo y la discrepancia. Creen que ofreciendo un principio general está ya todo resuelto, que se proporciona así la guía segura para la acción humana. Y con ello minimizan el papel que cada individuo tiene respecto a su propia acción, el peso personal de sus decisiones y la responsabilidad que conllevan. Los conceptos, los valores, en abstracto, son hermosos, pero han de materializarse, llevarse a la práctica y en ello surgen los problemas —diferentes opiniones sobre cuál es el caso, conflictos con otros valores,...— En esta aplicación práctica es donde se siente la libertad genuina del fenómeno moral. Por ello, V. Camps, frente a una ética formalista, reivindica

*“una ética “minimalista”, más retórica y menos rigurosa, más hipotética y menos categórica, que no temiera la precariedad y la incoherencia, que fuera consciente de que la defensa de unos valores o principios a ultranza no escapa al dogmatismo o a la vacuidad más inútil”.*¹¹

Con todo ello, V. Camps no pretende eliminar todo criterio, todo principio. No “todo vale”. Pero la validez de un principio no puede depender de construcciones teóricas que, como la posición original, conducen más allá de la práctica real humana. Elevarse a tan altos niveles de abstracción tiene el peligro de la vacuidad ante lo concreto. Contra ello, y del mismo modo que C.J. Celsa¹², V. Camps recurre a la interpretación de Tugendhat del principio de imparcialidad¹³: la imparcialidad no como un requisito formal sino como una aspiración, propia de la semántica de los términos del lenguaje moral. Por ser una aspiración, los juicios son corregibles y modificables. Rawls pretende situarse ya en esa imparcialidad, y diseña una situación en que se concretaría; pero esa situación escapa a nuestras posibilidades. Debemos decidir perentoriamente y en un contexto saturado de intereses en juego, en el que la imparcialidad puede servirnos de guía, pero no de punto de referencia absoluto. En Rawls el progreso moral es imposible, porque el acuerdo —que el presupone— nos proporciona “el” principio de una vez por todas. En cambio, si pensamos en la imparcialidad como una aspiración de nuestros juicios morales, podremos apreciar progreso moral en cuanto nos demos cuenta de que nuestro juicio, al tener en cuenta nuevos aspectos hasta ahora ignorados, es más imparcial que antes, en un movimiento que sólo podrá ser asintó-

(11) Ibid., p. 71.

(12) Vd. *Taula 5* (Febrero 1986), p. 76 y ss. y “*De genes, dioses y tiranos*”: Ed. Alianza, cap. 7.

(13) TUGENDHAT: “La pretensión absoluta de la moral y la experiencia histórica”. I Semana de Ética e Historia de la Ética, Madrid 1979.

tico, porque no hay puntos de partida ni de llegada (imparcialidad-0, total-imparcialidad).

De este modo se cuestiona el planteamiento rawlsiano de la tarea de la ética: la búsqueda de un fundamento —absoluto o no— para los principios de justicia de los que derivar las normas e instituciones sociales y políticas correctas. Los formalismos deductivos en ética no recogen la dimensión de incertidumbre e indeterminación en que se verifica la práctica humana, ni el entramado de valores e intereses que la condicionan y de los que es imposible prescindir. No se trata de establecer a priori solipsistamente cuál será el Estado justo, sino de conseguir entre todos que el Estado y la sociedad en que estamos desde un principio (sin poder salirnos y refugiarnos en una posición original) sean cada vez más justos, incitando, mediante el diálogo y el debate, a clarificar lo que puede mejorarse y cómo.

Hemos empezado recordando cómo en el ámbito del conocimiento se afronta el problema de su fundamentación y como Rorty apunta a la argumentación sin fin como única posibilidad. Valdría la pena profundizar los posibles paralelismos entre los dos ámbitos, conocimiento y acción, en este momento de "crisis de fundamentos". Pero quizá, como primera aproximación, tendría sentido reiterar para la ética las palabras con las que Rorty cierra su libro:

*"Lo único en que yo quisiera insistir es en que el interés moral del filósofo ha de ser que se mantenga la conversación del Occidente, más que el exigir un lugar, dentro de esa conversación, para los problemas tradicionales de la filosofía moderna".*¹⁴

(14) RORTY, R.: *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Ed. Cátedra, Madrid 1983, p. 355.