



COMILLAS
UNIVERSIDAD PONTIFICIA

ICAI

ICADE

CIHS

Facultad de Derecho

**LA AUTONOMÍA DE LA PERSONA
EN LA TEORÍA DE LA JUSTICIA
DE JOHN RAWLS**

Autor: Elena Wang Ji

5º E3 C

Filosofía del Derecho

Tutor: Miguel Grande Yáñez

Madrid

Abril 2021

Resumen

Todas las sociedades y culturas existentes han tratado de abordar en algún momento el problema de la justicia, demostrando cierta inquietud sobre cuáles deberían ser los elementos más idóneos para apoyar un determinado modelo social, siendo clave la concepción de justicia como equidad. Así, las distintas nociones de autonomía desempeñan un papel muy importante en la Filosofía moral de los siglos XX y XXI ya que, según el pensamiento de John Rawls, los ciudadanos, al convenir los principios de justicia que rigen una sociedad justa, buscan como objetivo realizarse como personas morales. La transformación de la noción de autonomía en la de justicia como equidad modifica la obra de Rawls en su conjunto. El presente trabajo se basa en estudiar la autonomía de la persona en la teoría de John Rawls. Mientras que en *Teoría de la Justicia* adopta una idea de autonomía kantiana, en *Liberalismo Político* la noción autonomía se extiende más hacia la esfera de lo político.

Palabras clave: liberalismo político, autonomía de la persona, autonomía kantiana, teoría de la justicia, equidad, moral social.

Abstract

All existing societies and cultures have at some point tried to address the problem of justice, showing some concern about what the most suitable elements should be to support a particular social model, the key being the concept of justice as fairness. Thus, the notions of autonomy play a very important role in the Moral Philosophy of the XX and XXI centuries, because according to Rawls' theory, citizens, by agreeing on the principles of justice that govern an ideal society, seek as an objective to realize themselves as moral persons. The transformation of the notion of autonomy into that of justice as fairness modifies Rawls' work as a whole. The present paper is based on the study of the autonomy of the person in John Rawls' theory. Indeed, while in *Theory of Justice* a Kantian idea of autonomy is adopted, in *Political Liberalism* the notion of autonomy is extended to the political sphere.

Keywords: political liberalism, autonomy of the person, Kantian autonomy, theory of justice, equity, social morality.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	7
CAPÍTULO I. LA FUNDAMENTACIÓN DE LA AUTONOMÍA EN RAWLS. 11	
I.1. ARTICULACIÓN DE UNA CONCEPCIÓN DE PERSONA.....	11
I.2. LA AUTONOMÍA RACIONAL EN LA POSICIÓN ORIGINAL.....	17
I. 3. CONCEPCIÓN DE JUSTICIA Y AUTONOMÍA PLENA.....	21
CAPÍTULO II. RAWLS Y HABERMAS: DIVERGENCIAS SOBRE EL	
LIBERALISMO POLÍTICO Y LA FUENTE KANTIANA	29
II.1. EL USO PÚBLICO DE LA RAZÓN EN EL INTENTO DE UNA RECONCILIACIÓN FILOSÓFICA	29
II.2. CUESTIONES RELATIVAS A LA AUTONOMÍA EN LA POSICIÓN ORIGINAL	34
II.3. AUTONOMÍA PRIVADA Y AUTONOMÍA PÚBLICA.....	39
CONCLUSIONES.....	47
BIBLIOGRAFÍA.....	51

INTRODUCCIÓN

La idea central para entender el liberalismo rawlsiano es la concepción de la autonomía de la persona. El concepto tradicional de autonomía supone un sujeto autorresponsable, autor de sus propias leyes y que reivindique sus propios derechos. La idea de autonomía en Rawls va mucho más allá, pudiéndose decir que es una concepción “construida”. Así, la perspectiva constructivista que propone Rawls se basa en la búsqueda de fundamentos razonables para poder llegar a un acuerdo mediante un “procedimiento de construcción”. En un convincente comentario sobre la visión filosófica de autonomía, el autor Thomas Hill observó que la autonomía es un concepto central en los debates morales contemporáneos, así como en la discusión de Kant; pero lo único que parece completamente claro sobre la autonomía en estos contextos es que significa cosas diferentes para diferentes autores¹.

Así, siendo la autonomía esencial en el pensamiento de Rawls y sus críticas, este trabajo pretende reflexionar acerca de la autonomía de la persona en la teoría de la justicia del autor americano. Cada apartado de este trabajo expone la interpretación de Rawls respecto de la autonomía, relacionándolo con ideas de distintos autores, entre los que destaca Kant. Esto es porque Rawls reconoce que existe cierta similitud entre la concepción de persona moral que tiene él y el pensamiento kantiano. No obstante, dicha similitud puede ser discutida, como veremos a continuación. Algunos autores se han encargado de desvelar la relación entre Kant y Rawls desde la perspectiva del carácter constructivista de sus teorías, o la manera en que las ideas de Kant pueden apoyar los dos principios de justicia. Uno de los enfoques más importantes es la comparación de la persona moral defendida por Rawls y el ser racional finito sostenida por Kant. El presente trabajo tiene como objetivo profundizar en ambas interpretaciones de la personalidad moral, concretamente la idea de libertad y comprensión de la autonomía. Se evaluará el fundamento kantiano de la libertad en Rawls, bajo la idea de autonomía de la persona, ya que, al incluir las interpretaciones de Kant en relación a sus reflexiones tanto sobre la ley moral como la felicidad, siendo este un fin intrínseco de todos los seres humanos, nos

¹ Cf. Hill, T., *Autonomy and self-respect*, Cambridge University Press, 1991, p. 45.

pueden ayudar a comprender la analogía entre los dos autores y entender mejor el pensamiento de cada uno.

Las concepciones de la autonomía individual y de autonomía racional han desempeñado un papel importante en la Filosofía moral de los siglos XX y XXI, pero es difícil ver cómo cualquiera de ellas puede ser básica para la moralidad, siendo el concepto de autonomía kantiano radicalmente diferente. Kant no predicó la autonomía ni de los individuos ni de los procesos de elección, sino de los principios de acción. Los principios de acción son kantianamente autónomos sólo si tienen forma de ley y pueden tener un alcance universal; son heterónomos si, aunque tienen forma de ley, no pueden tener un alcance universal. Por lo que los rompecabezas sobre las afirmaciones que vinculan la moralidad, la razón y la autonomía se reducen en gran medida a reconocer el carácter distintivo de la autonomía kantiana. Por todo ello, este trabajo está organizado de la siguiente manera: un primer capítulo referido a la fundamentación de la autonomía en Rawls, en el que se hace referencia a la interpretación que él da a la noción de autonomía y en qué se asemeja o se diferencia de la de Kant.

En el segundo capítulo se hace un estudio sobre el debate entre Habermas y Rawls. El debate sobre liberalismo político entre Habermas y Rawls de mediados de los años noventa es un referente para comprender el pensamiento rawlsiano. La puesta en común de ideas mantenido con Jürgen Habermas requiere especial atención, ya que el trasfondo de este es que ambos autores hacen referencia a los elementos que deben componer una verdadera teoría política de la justicia, haciendo cada uno de ellos objeciones puntuales recíprocas. En este punto, se desarrollará y definirá el alcance del concepto de autonomía y cuáles son las dificultades que se nos plantean en el contexto de ambas teorías. Así, también me centraré en la discusión y diferencias entre autonomía privada y autonomía pública, siendo el centro de la cuestión la base de la legitimidad política en la sociedad moderna. Para proteger suficientemente las libertades individuales, hay que crear una relación de apoyo mutuo entre la autonomía privada y la pública, lo que se denomina “tesis de la cooriginalidad”. Por ello, en la sociedad moderna existe un pluralismo de visiones del mundo y dada esta premisa del pluralismo, el derecho se ha convertido en el único medio disponible para la coordinación social.

En efecto, este trabajo pretende estudiar la fundamentación del concepto de autonomía en el pensamiento de Rawls y mostrar en qué aspectos la propuesta que hace Rawls presenta una interpretación sesgada de la Filosofía moral de Kant y en qué otros

aspectos se asemejan, haciendo un recorrido por el significado de la posición original, las diferencias entre autonomía racional y autonomía plena, así como la importancia de las esferas público y privada de la autonomía, relacionándolo con el pensamiento e interpretación de grandes filósofos de la historia (Kant, Hegel, Hayek...), distintos autores como los contractualistas clásicos (Hobbes, Locke y Rousseau), importantes autores de la filosofía contemporánea que han estudiado a Rawls (Vallespín, Rodilla, Gargarella, Nozick, Ricoeur, Habermas, Dworkin, Grande...) hasta artículos filosóficos de autores que han investigado el tema (Rojas, Ribotta, Ollero, Cortina, Daguerre...). De tal modo, en el apartado final se recogen las reflexiones que se desprenden de los diferentes textos leídos.

CAPÍTULO I. LA FUNDAMENTACIÓN DE LA AUTONOMÍA EN RAWLS

I.1. ARTICULACIÓN DE UNA CONCEPCIÓN DE PERSONA

Desde los inicios de la modernidad, la noción de autonomía ha sido esencial para establecer las bases del estado moderno, siendo necesaria la premisa de un sujeto universal autónomo. Esto supone un sujeto autorresponsable que asume las consecuencias de sus propias acciones, ya sean estas buenas o malas, acciones que, además, ha decidido por sí mismo, siendo el autor de sus propias normas. Para entender la importancia de la idea de autonomía en Rawls, nos centraremos en *Teoría de la justicia*², donde el autor entiende que la autonomía kantiana se da cuando una persona actúa siguiendo unos principios de acción elegidos por él, siendo esta la máxima expresión de su naturaleza libre y racional³. Desde la publicación de esta obra, numerosos autores han estudiado la conexión entre la propuesta de Rawls y las ideas de Kant porque la idea de autonomía kantiana es, en el pensamiento de Rawls, una influencia esencial. Así, una de las interpretaciones más completas de autonomía pudo ser la realizada por Kant, quien en *Fundamentos de la metafísica de las costumbres*⁴ y en *Crítica de la razón pura*⁵, establece el principio de la autonomía de la voluntad como condición de la acción moral, eliminando así todo rasgo de heteronomía.

La perspectiva constructivista que propone Rawls no es una perspectiva iusnaturalista, y se basa en la búsqueda de fundamentos razonables para poder llegar a un acuerdo mediante un “procedimiento de construcción”. La teoría de Rawls, como señala Fernando Vallespín, se basa en una especificación particular de la concepción de persona, que, siendo un elemento fundamental en su teoría, determina el procedimiento elegido y el contenido de tales principios de justicia⁶. Así pues, no se trata de buscar una noción de justicia vinculada a un orden antecedente a nosotros o que nos viene dada, sino que esta debe fabricarse desde nuestro más profundo entendimiento, de nuestra conexión con la sociedad, reemplazando esa búsqueda de verdad moral entendida como un orden objetivo

² Véase Rawls, J., *Teoría de la justicia*, Fondo de cultura económica, Madrid, 1979.

³ Cf. Rawls, J., *Justicia como equidad*, Tecnos, Madrid, 1999, p. 288.

⁴ Véase Kant, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Ariel, Barcelona, 1999.

⁵ Véase Kant, I., *Crítica de la razón pura*, Taurus, Barcelona, 2013.

⁶ Cf. Vallespín, F., *Nuevas teorías del contrato social: John Rawls, Robert Nozick y James Buchanan*, Alianza, Madrid, 1985, p. 56.

de valores que nos vienen dados por naturaleza, como sucede en las posiciones iusnaturalistas⁷. En este punto, el pensamiento de Rawls se asemeja al de Kant, ya que Kant tampoco defiende la visión iusnaturalista, afirmando que, “el fundamento de la obligación de las leyes morales no debe buscarse en la naturaleza del hombre o en las circunstancias del universo en que está situado, sino solo, *a priori*, en conceptos de la razón pura”⁸.

Desde un punto de vista más político, dado que el poder no lo podemos encontrar ni en la naturaleza ni en Dios, este reside en los hombres. Ricoeur sostiene que, “cuando la autonomía sustituye la obediencia al otro por la obediencia de sí, la obediencia ha perdido todo carácter de dependencia y de sumisión”⁹. Esto no deja de suscitar problemas en las teorías políticas, ya que el concepto de política en sí ya supone la existencia de relaciones asimétricas de poder, en las que unos mandan y otros obedecen. Entonces, la pregunta que nos debemos hacer es: ¿cómo podemos mantener la idea de autonomía en el contexto de una comunidad, en vista de que es esta la responsable tanto de instituir el derecho a raíz del cual se instrumenta la concepción de justicia como de dar las condiciones que se requieren para que se realicen efectivamente los ideales de vida buena? Rawls argumenta que las condiciones para probar la justicia deben basarse en una “cultura pública” que pueda mantener esa justicia¹⁰. En ausencia de una base suficiente para el acuerdo entre los ciudadanos, la tarea de especificar los principios de justicia se convierte en una tarea de mostrar lo que es más razonable aceptar dada una concepción de la persona. Por lo cual, serían legítimos aquellos principios aceptados racionalmente por los ciudadanos, porque estos, en tanto que son sujetos autónomos, son autores de la ley que constriñe la libertad como ausencia de impedimentos externos, entendida en el sentido de Hobbes¹¹.

A raíz de este argumento, Rawls introduce en su obra dos principios de justicia que son necesarios a la hora de constituir una sociedad bien ordenada. Al primero de ellos, el autor le otorga prioridad sobre el segundo, siendo este que “cada persona ha de tener un igual derecho al más amplio sistema total de iguales libertades básicas compatible con

⁷ Cf. Almoguera, J., *Lecciones de Teoría del Derecho*, Reus, Madrid, 2005, p. 69.

⁸ Kant, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, *op.cit.*, p. 5.

⁹ Ricoeur, P., *Sí mismo como otro*, Siglo Veintiuno, México, 1996, p. 222.

¹⁰ Cf. Rojas, E.J., “Rawls y la cultura pública como base de una concepción política”, *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 55 (2021), p. 75.

¹¹ Cf. Hobbes, T., *Leviatán*, Oxford, Londres, 1965, p. 101.

un sistema similar de libertad para todos”¹². En cuanto al sistema propuesto, este principio parece surgir de la imposibilidad de adoptar un acuerdo que socave el individualismo de cada hombre, una manera de formular un principio que cumpla con las limitaciones de generalidad y universalidad. Como sostiene Fernando Vallespín, Rawls no aclaró el tipo de libertad que consideraba, lo que nos lleva a pensar que la expresión de este principio cumple la función de asegurar el propio dominio de libertad del individuo¹³. El segundo principio, por otro lado, se relaciona con la distribución de las ventajas económicas y sociales que, pese a que las partes en la posición original no sean conscientes, se afloran al levantarse el velo de la ignorancia. Este principio establece que “las desigualdades sociales y económicas han de ser ajustadas de modo que al mismo tiempo: a) Sean para el mayor beneficio de los menos favorecidos, y ello de forma consistente con el principio de ahorros justos, y b) Estén vinculadas a cargos y posiciones accesibles a todos en condiciones de equitativa igualdad de oportunidades”¹⁴.

En efecto, Rawls afirma que en una sociedad que inevitablemente está afectada por desigualdades entre los ciudadanos, estos deberían acordar los principios de justicia para regular la estabilidad en esa sociedad, para poder alcanzar una justicia distributiva que ayude a proteger la libertad individual. Esta libertad implicaría independencia de las contingencias de la naturaleza y la sociedad. Para Kant, las personas son libres cuando se someten a la ley, es decir, cuando nos autoimponemos una guía de acción para llevarla siempre a cabo. Por la misma razón, Rousseau afirmaba que “ser gobernados por la mera apetencia es esclavitud, mientras que la obediencia a lo que la ley prescribe para cada uno es libertad. Obedezco como ciudadano lo que instituyo como parte del soberano”¹⁵; o como afirma Habermas cuando desarrolla la noción de autonomía política, los individuos “son autónomos en la medida en que puedan entenderse a la vez como autores del derecho al que están sometidos como destinatarios”¹⁶.

Una vez asegurada la equidad de los principios rawlsianos, el autor americano señala que tales principios “son también imperativos categóricos en el sentido kantiano”¹⁷. Así, compara la autonomía racional de los individuos a la autonomía kantiana, porque si

¹² Rawls, J., *Teoría de la justicia*, *op.cit.*, p. 67.

¹³ Cf. Vallespín, F., *op.cit.*, p. 102.

¹⁴ Rawls, J., *Teoría de la justicia*, *op.cit.*, p. 68.

¹⁵ Rousseau, J.J., *Contrato Social*, Alianza, Madrid, 1996, p. 50.

¹⁶ Habermas, J., *Facticidad y validez*, Trotta, Madrid, 2010, p. 490.

¹⁷ Rawls, J., *Teoría de la justicia*, *op.cit.*, p. 237.

los principios morales kantianos son “objeto de la elección racional”¹⁸, los principios de justicia lo son también. No obstante, es necesario diferenciar en qué sentido la racionalidad para Rawls no es análoga a la de Kant. Si para Rawls lo que guía la decisión sobre los principios es el autointerés, según Kant, una finalidad de esta naturaleza no puede ser aceptada por un sujeto autónomo, refugiándose Kant en el sentimiento del deber. Por ello, la ley sería un esquema formal que encuentra su significado cuando se da a sí misma la autonomía a través de mandatos de la razón. La autonomía en Kant, desde esta perspectiva, no significa solo el mero desconocimiento de cierta información (tales como las contingencias naturales y sociales), sino que, en estos mandatos de la razón, la no afectación de lo sensible, supone la autoacción libre siempre que la voluntad se vea forzado a actuar por los influjos de fines sensibles.

Dentro de la cultura pública tal y como la entiende Rawls, es clave el hecho de que las personas tienen facultades morales de algún tipo. Estas facultades morales son las que nos permiten defender la idea de tratar a las personas como libres e iguales. Si en la actualidad existe una disputa sobre la forma en que la justicia se entiende de forma democrática, entonces el procedimiento defendido por Rawls tiene que ser el de demostrar qué principios de libertad e igualdad cumplen más razonablemente las condiciones de un posible acuerdo¹⁹. En la teoría de Rawls, ambos principios, el principio de igualdad y el de diferencia, se aplicarían a la estructura básica de sociedad y son los que “rigen la asignación de derechos y deberes regulando la distribución de las ventajas económicas y sociales”²⁰. Así, cada uno de los principios se aplicaría a una estructura social concreta, distinguiendo aquellas características de la sociedad que especifican y garantizan libertades básicas equivalentes y los elementos que definen y establecen las desigualdades económicas y sociales. No obstante, aunque esta clasificación teórica no tenga tanta trascendencia, sí es verdad que nos ayuda a reflexionar sobre varios temas.

Por una parte, para poder garantizar ciertas libertades debemos concretar la definición y el alcance de estas. Rawls expone un conjunto de libertades que cree que son básicas para toda sociedad bien ordenada, muchas de ellas recogidas en nuestra Constitución, siendo estas libertades las siguientes: el sufragio activo y pasivo (libertad política); las libertades expresión, reunión, conciencia y pensamiento; la integridad de la

¹⁸ *Ibidem*, p. 236.

¹⁹ Cf. Rojas, E.J., *art. cit.*, p. 78.

²⁰ Rawls, J., *Teoría de la justicia*, *op. cit.*, p. 68.

persona, el derecho a la propiedad personal y la libertad respecto al arresto y detención arbitrarios²¹. Ahora, conviene a detenernos en el segundo principio. Según la definición del principio de diferencia, esta nos lleva a pensar en un sistema que proporcione una distribución eficaz y un reparto efectivo de la riqueza, pero no en la misma medida para todo el mundo. Las desigualdades, según el principio de diferencia, pueden ser justificadas, en tanto que, en el cómputo final, los más desaventajados hayan sido los más favorecidos.

El hecho de plantear la cultura pública como base de su concepción política, garantiza que Rawls conciba su investigación de forma restringida. No es una teoría transhistórica, sino que se refiere a las condiciones modernas de la sociedad actual, y no es transcultural, ya que asume que la forma básica de la sociedad es aquella que defiende unos valores democráticos. Además, en el pensamiento de Rawls hay una forma de hermenéutica que expresa el sentimiento de que hay al menos un deseo de acuerdo sobre los principios de justicia. Así, la noción de persona moral se caracteriza por el poder de actuar conforme a un sentido de justicia y por la capacidad de tener una concepción propia de bien. Estas capacidades son las que garantizan la mutualidad y reciprocidad de la concepción del sentido de justicia que hace que los individuos no actúen de forma heterónoma ni egoísta.

Asimismo, este deseo de llegar a un acuerdo se remonta a la noción de “sentido común”. Rawls sostiene que es necesario articular las nociones inherentes a él o proponerle en su lugar concepciones y principios que sean congeniales a su forma “esencial”. Como él mismo dice: “La verdadera tarea es descubrir y formular las bases más profundas del acuerdo que uno espera que estén incrustadas en el sentido común, o incluso crear y formar puntos de partida para el entendimiento común expresando en una nueva forma las convicciones que se encuentran en la tradición histórica conectándolas con una amplia gama de convicciones consideradas por la gente: aquellas que resisten la reflexión crítica”²². El modo de desenterrar del sentido común la resolución del problema al que aparentemente se enfrenta la cultura democrática moderna es mediante la articulación, en primer lugar, de una concepción de la persona que se afirme dentro de esta cultura o que sea aceptada por los que la forman, una vez que se haya producido la reflexión crítica sobre la misma. Rawls se preocupa por una concepción pública de la

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibidem*, p. 39.

justicia que pueda ser afirmada por todos los que consideran su persona de una manera determinada. Así, esta idea forma parte del modo en que Rawls entiende la noción de “congruencia”, ya que lo que hay que proporcionar es una concepción de la justicia que se ajuste a nuestra “comprensión más profunda de nosotros mismos y de nuestras aspiraciones”²³. Esta última frase implica que la concepción de justicia debe ajustarse a la forma en que la psicología moral resuena en nosotros.

En efecto, la justicia como imparcialidad estaría entonces relacionada con los sentimientos morales, los cuales se expresan a partir de una reflexión meditada. Precisamente, Kant define el sentimiento moral como aquel que se manifiesta cuando hay discrepancia o coincidencia entre la acción y la ley moral. Para este filósofo, todas las personas cuentan con él originariamente, no siendo necesaria la adquisición posterior, y que, en todo caso, los individuos estarían obligados a cultivarlo y desarrollarlo, logrando que la mera representación racional de la ley les ocasione placer²⁴. Esta imposibilidad de adquisición se ve en Rawls cuando afirma que “es de suponer que estos sentimientos afectan, en alguna medida a nuestros pensamientos y acciones”²⁵. Según Kant, el sentimiento moral²⁶ siempre va a ser subjetivo, siendo un producto de la coincidencia de la acción con la ley práctica incondicionada. Para Rawls, el sentimiento moral se exhibe cuando el sentido de la justicia guía la acción. Por ello, al introducir “persona moral”, Rawls necesita apoyarse en ciertas características propias de las teorías de la naturaleza humana, aunque en *Justicia como equidad* rehúsa de todas ellas.

Volviendo a la perspectiva política, Rawls especifica la forma en que entiende el conflicto dentro de la cultura democrática, aunque la forma en que caracteriza este conflicto es singular. En su teoría hace alusión a dos tradiciones diferentes: una de ellas se asocia con Locke, y la otra con Rousseau. Además, Rawls se refiere a la diferencia de la que habla Benjamin Constant²⁷ entre las libertades de los modernos y las libertades de los antiguos, asociando a Locke con los modernos, y a Rousseau con los antiguos. La concepción moderna de Locke se refiere a las libertades civiles, especialmente a las libertades de pensamiento y de conciencia, así como a los derechos de propiedad y de asociación. La concepción de Rousseau, parte, en cambio, de la igualdad de las libertades

²³ *Ibidem*, p. 310.

²⁴ Cf. Kant, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, *op.cit.*, p. 60.

²⁵ Rawls, J., *Teoría de la justicia*, *op.cit.*, p. 146.

²⁶ Él lo diferencia de “sentido moral”, que exige un objeto y que, por consiguiente, provee conocimiento.

²⁷ Véase Constant, B., *Liberty of the Ancients compared with that of the Moderns*, Cambridge University Press, New York, 1988.

políticas y considera las libertades civiles como subordinadas²⁸. Esto parece implicar, en los propios términos de Kant, que Locke proporciona esencialmente los rudimentos de una doctrina del derecho privado, mientras que Rousseau proporciona una del derecho público, y la tarea es intentar unirlos.

De esta manera, al intentar elaborar una forma de especificar las nociones de libertad e igualdad que reúnen estas tradiciones, Rawls introduce la idea de “concepto-modelo” como parte de su noción de justicia como equidad²⁹. Las dos nociones clave en cuestión son (i), la de sociedad bien ordenada y (ii), la de persona moral. La posición original se presenta ahora como una tercera concepción-modelo que media entre las dos anteriores y que, por tanto, nos proporciona los medios para entender ese proceso de construcción.

I.2. LA AUTONOMÍA RACIONAL EN LA POSICIÓN ORIGINAL

En *Teoría de la justicia*, Rawls afirma que la posición original es una suerte de interpretación de la legislación moral kantiana cuando los individuos “desean dirigir racionalmente su conducta en una comunidad ética”³⁰. Como se ha mencionado anteriormente, las partes en la posición original son racionalmente autónomas (podríamos decir que en la posición original partimos de un sentido más restringido de autonomía), mientras que los ciudadanos de una sociedad bien ordenada son plenamente autónomos. Debemos tener en cuenta que la situación en la que se encuentran los representantes ficticios “no implica una situación justa ni correcta”³¹, sino tan solo de equilibrio, por lo que las partes han de defenderla con eficacia. Rawls defiende un contrato de carácter hipotético³², por lo que es imposible que se de esta situación en la realidad, la importancia está en la “ejercitación mental” que los individuos realizan para que “los principios que serían aceptados en tal situación desempeñen su papel en nuestro razonamiento y conducta morales”³³. Por lo tanto, el medio por el que funciona la posición original es

²⁸ Cf. Rawls, J., *Teoría de la justicia*, op.cit., p. 205.

²⁹ Cf. *ibidem*, p. 30.

³⁰ Rawls, J., *Teoría de la justicia*, op.cit., p. 236.

³¹ *Ibidem*, p. 145.

³² Cf. Gargarella, R., *Las teorías de la justicia después de Rawls*, Paidós, Barcelona, 1999, p. 31.

³³ Rawls, J., *Teoría de la justicia*, op. cit., p. 146.

mostrar qué principios de justicia habrían seleccionado los ciudadanos de una sociedad bien ordenada utilizando unas capacidades mínimas que definen a las personas morales.

Los agentes racionalmente autónomos son aquellos que poseen las facultades necesarias para definir formalmente los principios de justicia. De este modo, las partes en la posición original cuentan con una autonomía racional como agentes de construcción y que, según Rawls, esta es “más o menos análoga a la noción kantiana de los imperativos hipotéticos”³⁴. Esta racionalidad de la que disponen las partes implica que cada uno persigue sus fines últimos y que, en base a sus propios proyectos de vida, eligen los principios de justicia que garantizan la consecución de tales objetivos. En este punto vemos por qué Rawls lo asemeja a los imperativos hipotéticos de Kant, pues “si la acción es buena solo como medio para alguna cosa, entonces es el imperativo hipotético”³⁵.

No obstante, antes de continuar con la discusión sobre la autonomía racional, debemos definir qué se entiende por una “sociedad bien ordenada”. La sociedad bien ordenada es un tipo ideal de sociedad justa, cuyos rasgos fundamentales se derivan de la extensión de la persona moral al marco social³⁶. Según cómo Rawls lo expone en el capítulo de las Instituciones en *Teoría de la justicia*, tal sociedad estaría regulada por una concepción pública de la justicia aceptada por todos y compartida. Las personas morales poseerían todas las capacidades de tener un sentido de la justicia y tendrían el mismo derecho a determinar los principios de justicia sobre los cuales se rige su sociedad, por lo que se tratarían entre sí como personas morales libres e iguales. La libertad de estas personas consistiría en su capacidad para reclamar el diseño de las instituciones en nombre de sus fines últimos e intereses de orden superior. El punto de vista de la sociedad bien ordenada se utiliza para proporcionar restricciones sobre la forma en que la posición original debe establecerse, ya que la idea de que las personas son libres e iguales tiene que tener lugar dentro de esta posición. De este modo, se opera de forma equitativa entre las personas y, por lo tanto, tenemos la idea de que el procedimiento en cuestión resolverá

³⁴ Rawls, J., *Justicia como equidad*, *op. cit.*, p. 214.

³⁵ Kant, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, *op. cit.*, p. 63.

³⁶ Distintos autores, por ejemplo, Margarita Cepeda consideran que Rawls admite dos limitaciones de su teoría: (i) la presunción de la sociedad como un sistema cerrado y aislado y (ii), su carácter ideal ya que solo contempla los principios que regulan una sociedad bien ordenada, en la que todos ya actúan justamente (*cf.* Cepeda, M., “Rawls y Ackerman: presupuestos de la teoría de la justicia”, en *Encuentros. Colección tesis laureadas*, Universidad Nacional de Colombia, 2004, pp. 1-184).

los principios de justicia de forma equitativa, una idea que se recoge en la noción de justicia como equidad³⁷.

Ahora bien, como manifiesta Rawls “la posición original incorpora la justicia procedimental pura en el más alto nivel”³⁸, por lo que se debe establecer un procedimiento definido de tal manera que se anulen los efectos indeseables que arrojarían los hombres en situación de desigualdad, de tal modo que los principios que se escojan sean justos³⁹. El dispositivo que utiliza Rawls para garantizar la justicia procedimental pura es lo que él define como “el velo de la ignorancia”. Bajo el velo de la ignorancia, las partes no conocerían nada acerca de su estatus social, sus talentos naturales, la naturaleza de su psicología, y otros muchos aspectos que podrían afectar a los términos de la negociación, así como a los principios que se deben elegir⁴⁰. Por lo tanto, la única información que disponen los representantes en la posición original es que “su sociedad está sujeta a las circunstancias de la justicia”⁴¹, siendo necesaria una cooperación humana para conseguir que todos vivan una vida mejor, en vez de defender intereses exclusivamente individuales. Entonces, en la posición original los individuos sí que tendrían información sobre los asuntos generales de la sociedad que afectan a la determinación de los principios, por ejemplo, teorías económicas o cuestiones políticas. Así, Rawls vuelve a mencionar indirectamente la psicología moral humana, en cuanto atribuye a los individuos el interés de actuar con arreglo a un sentido de justicia reconocido, no solo porque hayan sido adoptados en el seno de una sociedad ordenada, sino porque satisfacen a los hombres en su fuero interno. Por esta razón, en la posición original podemos encontrar información sobre las leyes de la psicología humana.

Por ende, para que los principios no vayan en contra de la evaluación racional de los intereses de los ciudadanos y puedan ser rechazados, estos deben ser contruidos

³⁷ Cf. Rawls, J., *Teoría de la justicia*, op. cit., p. 135.

³⁸ Rawls, J., *Justicia como equidad*, op. cit., p. 216.

³⁹ Cabe hacer aquí un inciso sobre la distinción que Rawls hace entre justicia procedimental pura, en donde el criterio de justicia es resultado del procedimiento mismo; y justicia procedimental perfecta, en donde se supone un criterio de equidad independiente, que el procedimiento solo consolida.

⁴⁰ En este punto, encontramos la diferencia fundamental con la teoría liberal conservadora de Nozick, quien creía firmemente en la “autopropiedad” de los talentos individuales. Este autor, considera que no se debe poner el talento y el esfuerzo al servicio del bienestar común, ya que se estaría atacando directamente al básico de autopropiedad y hasta se podría llegar a hablar de “una nueva forma de esclavitud” donde solo se podría consagrar derechos de propiedad sobre terceros. Nozick lo que pretende es que el Estado mínimo que defiende sea legítimo desde que los individuos trasladan sus derechos de autoprotección con el fin de garantizar su propia seguridad y promover los contratos entre ellos (cf. Gargarella, R., *Las teorías de la justicia después de Rawls*, op. cit., p. 49).

⁴¹ Rawls, J. *Teoría de la justicia*, op. cit., p. 164.

mediante un proceso de deliberación en el que no se dé un peso especial a ningún principio dado con anterioridad. Si los ciudadanos de una sociedad bien ordenada se consideran a sí mismos como personas morales, entonces las partes de la posición original deben ser tales que permitan que surja esta autoconcepción. Dicho esto, Rawls afirma que las personas tienen intereses de orden superior para realizar y ejercer las dos facultades (capacidad de un sentido efectivo de la justicia y la capacidad de formar y revisar una concepción racional del bien). Estos intereses son entonces los que supuestamente tienen que ser reguladores en el funcionamiento de la posición original.

Para que el velo de la ignorancia no impida el reconocimiento de las facultades descritas tenemos que especificar un medio por el cual se pueda llegar a un acuerdo racional de forma plausible. En este punto, Rawls introduce un relato de los bienes primarios que proporciona una vara de medir por medio de la cual las partes de la posición original pueden evaluar las concepciones de justicia⁴². Los bienes primarios incluyen tanto las libertades básicas en el sentido de Locke, como la libertad de movimiento, los poderes y las prerrogativas de los cargos, los ingresos y la riqueza como medios de uso general y las bases sociales para el autorespeto. Los bienes primarios son, en general, aquellos medios polivalentes necesarios para permitirnos realizar y ejercer nuestras facultades morales. Los intereses específicos de orden superior de las personas seleccionan, por tanto, lo que debe considerarse un bien primario. Por eso, cuando afirmamos que las concepciones que no reconocieran los intereses de las partes del acuerdo caerían, nos referimos no a los intereses materiales, sino al interés que todos tienen para poder desarrollarse y proteger sus poderes morales.

En resumen, en la posición original, las partes del acuerdo son autónomas al no estar obligadas de antemano por una determinada concepción de justicia, sino que se mueven únicamente por sus propios intereses de orden superior. Esta autonomía muestra su racionalidad mediante la formulación de imperativos condicionados en los que deben primar fines relativos al autointerés. En cierto modo, esta racionalidad antepone como finalidad la concepción del bien individual en tanto sea compatible “con el derecho y la

⁴² Rawls plantea esta manera de definir los bienes como básicos para el establecimiento de un *mínimo social*, un mínimo de bienes imprescindible fuera del cual no es posible alcanzar ningún plan de vida. Así, sería necesario un principio previo que “exigiera que las necesidades básicas de los ciudadanos fueran satisfechas, al menos hasta el punto en que su satisfacción fuera necesaria para que los ciudadanos comprendieran lo que significa y fueran capaces de ejercer fructíferamente esos derechos y libertades” (cf. Ribotta, S., “Nueve conceptos clave para leer la teoría de la justicia de Rawls”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, 28 [2012], p. 216; Rawls, J., *Liberalismo político*, *op. cit.*, p. 37).

libertad de los demás para promover sus intereses de la misma manera”⁴³. Esto es lo que Rawls denomina “autonomía racional de las partes”. De esta manera, los principios de justicia podrían interpretarse como constrictores de la imposición unilateral de una concepción del bien, y simultáneamente ser aceptados desde un punto de vista moral. De ahí, que estos principios deban ser reconocidos en una cultura pública en el seno de una sociedad bien ordenada, aun cuando el término de sociedad bien ordenada sea también formal, en tanto que ella misma no incluye el sentido material de tales principios. Lo que intenta Rawls con el mecanismo de la posición original es trazar una línea entre la autonomía racional de personas libres e iguales y la autonomía plena de los ciudadanos en relación con tales principios de justicia, cada vez que son aceptados en su vida diaria.

I. 3. CONCEPCIÓN DE JUSTICIA Y AUTONOMÍA PLENA

La autonomía plena tiene especial importancia en el pensamiento de Rawls, ya que es en esta en la que se funda su construcción teórica acerca del concepto de ciudadanía. En *Liberalismo político*, Rawls utiliza el concepto de autonomía plena como la medida de identificación íntima de los ciudadanos con el sentido público de justicia, fomentando una nueva forma de interpretar la autonomía política, que es más profunda que su concepto tradicional en el seno del republicanismo clásico. El rasgo fundamental de la autonomía plena es que esta no es ética, sino que es política⁴⁴. Rawls sostiene que no es requisito indispensable que los individuos posean una concepción de justicia para la realización de la persona en el ámbito privado, sino que es suficiente una concepción del bien sin tener que participar activamente en la esfera pública. Se trataría de una condición social que va más allá de la situación personal de cada uno en el ámbito privado de su ética o la concepción que tengan del bien. La idea clave de esta autonomía es la capacidad del individuo en formarse y tener un sentido de justicia. La exigencia de este poder moral es algo que se suma, para realizar la autonomía plena, a las características esenciales de la autonomía racional que ya han sido garantizadas por la formación y el desarrollo de una concepción del bien.

⁴³ Rawls, J., *Teoría de la justicia*, op. cit., p. 145.

⁴⁴ Cf. Rawls, J., *Liberalismo Político*, Fondo de Cultura Económica, México, 2006, p. 91.

Por ello, la autonomía plena se modela “mediante aspectos estructurales de la posición original”⁴⁵ y mediante el uso de dispositivos estipulados con la finalidad de establecer una concepción de justicia imparcial, siendo el principal de estos dispositivos, el velo de la ignorancia, explicado anteriormente. La autonomía plena representa la clase de libertad que disponen los sujetos en calidad de ciudadanos que forman parte de la sociedad bien ordenada que se imagina Rawls. Para aclarar el fundamento político de la autonomía plena, debemos entender que la noción de cooperación social contiene dos elementos según Rawls:

- (i) Lo racional: es aquella capacidad para satisfacer deseos o fines de un agente. El elemento racional de la cooperación social se refiere a lo que cada una de las partes de la cooperación en cuestión espera conseguir por medio de esta cooperación. En la posición original hemos determinado lo racional por medio de intereses de orden superior y actuar racionalmente en relación con estos intereses incluye adoptar principios de razón instrumental. Así, los intereses de los demás solo se tienen en cuenta como factores que puedan influir en la realización del interés propio⁴⁶. Cada individuo adopta medidas según lo que sea bueno para él. Un ejemplo de esto sería que las personas traten de asegurar su propia supervivencia, mediante acuerdos, pactos, alianzas, como ocurre en las teorías contractualistas de Hobbes, Locke y Rousseau. En este sentido, las personas se consideran racionales cuando persiguen estos intereses en su plan de vida, limitándose a los propios fines o lo que Rawls denomina, la realización de su propia concepción de bien.
- (ii) Lo razonable: por otro lado, lo razonable se incorpora a la configuración de fondo de la posición original, incluso en el sentido de que esta posición tiene que cumplir condiciones de publicidad. Se podría definir como el sentido de lo que es justo, la capacidad para realizar los fines propios a la luz de fines morales justificados de los demás⁴⁷. Los hombres gobernarían sus acciones conforme a un principio de equidad desde el que todos puedan razonar siguiendo el sentido común, sobre términos que todo participante de la cooperación reconociera y suponiendo que los demás también los aceptarían a su vez⁴⁸.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ Cf. Rawls, J., *Teoría de la justicia*, *op. cit.*, p. 90.

⁴⁷ Cf. *ibidem*.

⁴⁸ Cf. Vallespín, F., *op. cit.*, p. 62.

Como podemos observar, lo razonable es distinto a la mera facultad racional. Por consiguiente, la autonomía racional se apoyaría en la condición racional de las personas, mientras que la autonomía plena se fundaría en la condición razonable de los ciudadanos. El resumen de las observaciones que Rawls presenta aquí sobre lo razonable y lo racional es que lo razonable presupone y subordina lo racional. Lo razonable define los términos justos de la cooperación, y presupone lo racional porque sin el sentido de que hay distintas concepciones del bien no tiene sentido tal cooperación. Sin embargo, no debemos olvidar que las personas racionales también son ciudadanos libres e iguales en tanto participan activamente en la vida pública y se comprometen con el ideal público de justicia.

En efecto, estas dos facultades de la personalidad (concepción del bien y del sentido de justicia) son las que va a ayudar en el procedimiento de elección de los principios de la justicia considerando la prioridad de lo justo sobre lo bueno, siendo el marco de la posición original lo razonable. En esencia, se reitera el argumento de Rawls sobre la prioridad del derecho sobre el bien. Podemos encontrar una novedad en Rawls frente a los contractualistas clásicos, quienes tenían por valores principales la libertad y la seguridad. Rawls, además de estos valores, añade la importancia del bienestar económico y la igualdad de oportunidades⁴⁹. Esto nos da una perspectiva de la actualidad de los principios de justicia en las sociedades modernas, sobre la fundamentación de que Rawls no solo pretende concretar las bases que conformarían una sociedad justa y ordenada, sino que también pretende establecer un proceso metodológico que traslada la equidad de esta hasta el final. El interés que el autor expresa respecto a la justicia como equidad se construye como respuesta a las concepciones utilitaristas que se apoyan en la teoría de maximización del bien, anteponiendo el interés individual a la justicia, derivando en situaciones en las que se deja de lado los derechos de las minorías, aumentando la desigualdad. Rawls sostiene que, tanto una teoría teleológica como utilitarista, “el bien es definido con independencia de lo justo”⁵⁰, por lo que el autor americano trata de conciliar lo justo y lo bueno, no anteponiéndolo y convierte así “los principios de justicia en la expresión pública de la naturaleza moral de las personas”⁵¹. Aun así y como anticipa Paul Ricoeur, Rawls considera a la persona como un fin y no como un medio, basándose en la concepción de persona kantiana, que se traduce en que ningún hombre puede ver comprometida su dignidad por una imposición de la mayoría.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 86.

⁵⁰ Rawls, J., *Teoría de la justicia*, *op.cit.*, p. 36.

⁵¹ Vallespín, F., *op.cit.*, p. 120.

No obstante, el Ricoeur afirma que esta es “la convicción de Rawls, pero no su argumento”⁵².

Entonces, la posición original se establece para representar las nociones mínimas adecuadas de la personalidad moral y a esto se le añade el sentido de justicia con la finalidad de asegurar que la posición original se describa de forma justa para todos los miembros del acuerdo. Así, la justicia también intenta dar respuesta a cuál debe ser la estructura básica de la sociedad o sus principales instituciones sociales⁵³. Por lo tanto, lo racional y lo razonable son facultades que deben ser interpretadas como límites formales que especifican y moldean el diseño de la posición original. Reiterando lo dicho en apartados anteriores, estas facultades son, por ende, autónomas, en tanto que intentan velar y fomentar las condiciones que se requieren para el correcto ejercicio de las facultades morales que caracterizan a las personas libres e iguales. Las personas tienen la capacidad de tener un sentido de la justicia, es decir, comprenden, saben aplicar y actuar a partir de estos principios, además de ser capaces de ejercer, desarrollar y revisar la concepción del bien, fundándose ambas unidades en la personalidad del individuo siendo uno el aspecto legislativo y otro el ejecutivo, como expone Fernando Vallespín⁵⁴.

Basándonos en lo anterior, podemos definir la autonomía plena como la libertad que tienen los ciudadanos para actuar conforme a los principios de justicia que ellos mismos han sancionado tras su deliberación. Desde la perspectiva del individuo, este ratifica su fuero íntimo el sentido de justicia sancionado a nivel público siendo el principio de autogobierno o la autodeterminación política, la razón implícita de esta forma de libertad. La autonomía plena es así un ideal moral que forma parte del ideal global de la sociedad bien ordenada. Precisamente, la autonomía plena es un estado de “realización” de las libertades políticas, que tiene un sentido más profundo que la mera protección de los derechos que subyacen. Siguiendo a Rawls en *Liberalismo político*, esta realización podría entenderse como el desarrollo de la identidad política o cívica de los ciudadanos que forman parte de la sociedad⁵⁵. El razonamiento detrás de este argumento es que el ciudadano, en tanto que es agente razonable, se compromete en su esfera interna con los

⁵² Ricoeur, P., *op.cit.*, p. 246.

⁵³ Tugendhat critica a Rawls en el sentido de que su teoría permanece en el primer nivel, busca los criterios morales y de justicia de nuestras instituciones, pero no intenta averiguar el fundamento de este criterio (cf. Bonete Paredes, E., “Tugendhat contra Rawls y Habermas”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, 4 [1989], p. 341).

⁵⁴ Cf. Vallespín, F., *op. cit.*, p. 62.

⁵⁵ Cf. Rawls, J., *Liberalismo Político, op.cit.*, p. 401.

principios de justicia aceptados en el orden político. Este compromiso no lo debemos entender con una mera afirmación de los derechos políticos, como expresión de la práctica democrática, sino como algo adicional que se considera intangible: es una involucración que se origina en el interior de los individuos y que desarrollan de esta manera una conexión entre su propia concepción del bien y el concepto público de justicia, materializado en las leyes y la constitución.

La noción de una identidad política de los ciudadanos, en la que se fundamenta la construcción de la autonomía plena, es fundamental a la hora de justificar la estabilidad de una sociedad. Para explicarlo, Rawls hace una exposición sobre la evolución histórica de las ideas liberales a lo largo del tiempo. Lo que el autor sostiene es que la estabilidad de una sociedad bien ordenada yace en la hipótesis de que el acuerdo sobre los principios de justicia puede avanzar desde un simple *modus vivendi* a un consenso entrecruzado que esté suficientemente consolidado. No obstante, es difícil imaginar cómo verificar esta situación en caso de desarticulación entre las convicciones éticas de los individuos y el sentido público de la justicia. A pesar de esto, también se requiere un alto grado de convergencia, dado que solo en este caso los ciudadanos que se desarrollen siguiendo instrucciones justas en una cultura democrática, querrán desarrollar una concepción de justicia lo suficientemente fuerte y lealtad hacia ella. En términos rawlsianos, solamente bajo esta condición nos encontraríamos ante un auténtico “consenso entrecruzado” entre las distintas teorías comprensivas razonables⁵⁶.

Como muchas veces ha defendido Rawls, el pluralismo razonable es un algo ya dado y, en consecuencia, existe cierta problemática a la hora de intentar acordar la estructura básica de la sociedad sobre una doctrina del bien específica, que tenga en cuenta de manera imparcial la libertad e igualdad de los ciudadanos⁵⁷. Rawls piensa que la solución a este problema es el consenso entrecruzado, que se mantiene como solución da igual cuál sea la distribución de poder entre las doctrinas enfrentadas. Esto lo explica en *Justicia como equidad*, diferenciándolo de un mero acuerdo transitorio o *modus vivendi*. Pone el ejemplo de las luchas religiosas que sucedieron en los siglos XVI y XVII, hasta que se llegó a un acuerdo en el estado moderno actual basado en una cultura de

⁵⁶ Cf. Rawls, J., *Liberalismo Político*, *op.cit.*, p. 150.

⁵⁷ En *Liberalismo Político*, como bien señala M^a Pilar González Altable, se busca “crear un espacio común donde una pluralidad de formas de vida con distintas concepciones del bien puedan coexistir, facilitando así, la unión entre pluralidad, cultura, libertad individual, racionalidad pública y racionalidad individual” (González, M.P., “Liberalismo vs. Comunitarismo”, *Doxa*, 17 [1995], p. 120).

tolerancia⁵⁸. Esta tolerancia, sin embargo, solo duraría hasta que alguna de las partes se volviera otra vez dominante, por lo que la otra estaría subordinada políticamente. El *modus vivendi* que Rawls define es más bien una solución contingente a la que se han visto obligadas las partes para solucionar la situación de violencia superficialmente y de manera temporal.

Por otro lado, el consenso entrecruzado que defiende Rawls actuaría de otra manera. Se daría una situación, que una vez pasada una temporada, el respeto y la tolerancia empezarían a establecerse como principios efectivos de ordenación social. Desde el punto de vista de Rawls, las teorías liberales presentan una ventaja en este sentido, ya que establecen de manera indefinida unos derechos y libertades individuales básicas, eliminando la posibilidad de que estas libertades sean cambiadas según las ideas políticas del momento y las distintas luchas de intereses. Los ciudadanos en la sociedad de Rawls entenderían estos beneficios y desarrollarían una libertad cada vez más sólida⁵⁹. En consecuencia, la concepción de justicia se iría internacionalizando y será defendida por los ciudadanos independientes de sus opiniones políticas. Así, Rawls sostiene que la estabilidad sería la base de esta sociedad, en cuanto que la justicia se ha hecho un hueco independientemente de las distintas doctrinas comprensivas particulares de los ciudadanos, siendo este sentido de justicia admitida por todos en el ámbito privado de sus propias convicciones, no como una simple concepción de bien, sino en sí misma en cuanto concepción política de justicia. Al identificarse la esfera privada con la concepción de justicia, se da el consenso entrecruzado del que habla Rawls.

Ciertamente, los acontecimientos históricos descritos contribuyen a validar el argumento de la estabilidad, si bien se hace recurriendo a supuestos hechos que se consideran psicológicos. La presunción se forma en la esfera interna de los individuos. El proceso de internalización y consolidación sucede de la siguiente manera: (i) existe una disposición favorable por parte de los ciudadanos que se va consolidando en tanto que constatan los logros del orden liberal; (ii) las relaciones comienzan a basarse en la convicción de que las instituciones son justas y equitativas, o que como mínimo, existen prácticas democráticas y garantías constitucionales; (iii) en esta sociedad, los ciudadanos actuarían respetando el orden siempre que el resto de los ciudadanos actúan conforme a

⁵⁸ Cf. Rawls, J., *La justicia como equidad*, *op.cit.*, p. 155.

⁵⁹ Cf. *ibidem*, p. 257.

él. Asimismo, los individuos “tienden a desarrollar confianza y seguridad”⁶⁰ en dichas instituciones. Sin embargo, estos hechos tienen un corolario psicológico, luego Rawls manifiesta que esta forma de actuar es una “disposición de reciprocidad” y representa un componente “de la psicología de lo razonable”⁶¹.

Recapitulando, el ideal de autodeterminación política es especificado dentro de la teoría de Rawls como una norma de las condiciones políticas idóneas, implantándose en el cuerpo del proceso de construcción mediante la noción de autonomía plena. Rawls, aparte de elaborar la idea de autonomía plena como un concepto particular del proceso de construcción, cuenta con que esta condición es la “realización” de los ciudadanos en una sociedad real. Esta es la base en la que se funda el “realismo” que da al argumento de la estabilidad, que en gran parte se subordina a la confirmación de la convergencia y de la identificación efectiva en el ámbito privado de los individuos con el sentido de justicia, puesto que en la práctica, este acuerdo es lo que podría explicar que el compromiso de los ciudadanos no es un mero respeto a la norma, como *modus vivendi*, sino que existe un verdadero consenso entrecruzado.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 259.

⁶¹ *Ibidem*.

CAPÍTULO II. RAWLS Y HABERMAS: DIVERGENCIAS SOBRE EL LIBERALISMO POLÍTICO Y LA FUENTE KANTIANA

II.1. EL USO PÚBLICO DE LA RAZÓN EN EL INTENTO DE UNA RECONCILIACIÓN FILOSÓFICA

La idea de autonomía encuentra un principio de resolución en la democracia, por ser esta la forma política que incorpora la noción de autolegislación. La implicación política de la autonomía es que el Estado debe fomentar aquellas concepciones del bien que promuevan dicha autonomía y desalentar, e incluso castigar, aquellas que no la promuevan. En el contexto actual de las sociedades democráticas modernas, el concepto de autonomía, en sentido genérico, suscita algunos problemas en la frontera de las esferas pública y privada, pues se involucran libertades individuales y políticas, pudiendo conducir a una nueva heteronomía. Así, debemos considerar cuál es la relación entre lo particular y lo general, lo individual y lo colectivo, y, por lo tanto, la conexión necesaria entre la “libertad de los modernos” y la “libertad de los antiguos”. La base para resolver esta cuestión se proyecta sobre los conceptos de autonomía privada y autonomía pública. Más que de una autonomía pública en el sentido defendido por Habermas, este concepto se refiere a la voluntad política en el sentido hegeliano ya que la autonomía, *stricto sensu*, solo se puede predicar de las personas, no de las instituciones. En efecto, en la filosofía de Hegel, esta “autonomía pública” de la que hablamos es la autodeterminación de la voluntad de los individuos conforme a las leyes, que se consigue en base a prácticas democráticas y con ayuda de las instituciones, resultando en una concepción del orden político en cuanto comunidad de ciudadanos libres que sólo se constituyen como tales en ese contexto de comunidad (*Sittlichkeit*)⁶².

En este punto, nos interesa analizar las teorías políticas modernas de John Rawls y Jürgen Habermas, puesto que ambos se han apropiado críticamente de la concepción cognitivista y universalista de la autonomía moral de Kant, redefiniéndolo cada uno a su manera y mostrando cómo la razón pública se encuentra en el centro de los procesos

⁶² Cf. Hegel, G.W.F., *Fenomenología del Espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1976, p. 145.

democratizadores y por qué es decisiva para la supervivencia de nuestras instituciones políticas, económicas y sociales. Para abordar este tema, se adoptará un *modus procedendi* basado en *Debate sobre el liberalismo político*⁶³. Se comenzará exponiendo las raíces del problema con la noción de autonomía, cuestiones relativas a la posición original y la importancia de la identidad política de los ciudadanos en una sociedad justa y ordenada.

En primer lugar, debemos tener en cuenta que, en las sociedades modernas, existe la premisa de un pluralismo de visiones⁶⁴, convirtiéndose el derecho en un medio imprescindible para la cooperación social. Mientras que las normas morales solo vinculan a aquellas personas que tienen unas determinadas convicciones morales, las normas legales son vinculantes para todos. Por ello, en una sociedad moderna pluralista, para poder garantizar una sociedad justa y ordenada, se hace necesario la fuerza vinculante de la ley. La autolegislación en un Estado constitucional da lugar a prácticas democráticas; sin embargo, es importante que la ley no solo posibilite la autonomía privada, sino que también la restrinja limitando el abanico de opciones. El pleno reconocimiento de la autonomía privada requiere que las restricciones que se imponen por la ley a esta autonomía no sean vistas como restricciones externas impuestas paternalistamente⁶⁵. Aquí, entra en juego la autonomía pública. La autonomía pública implica la noción de autolegislación. No es hasta que el Estado se convierte en democrático que la protección de la autonomía privada es suficiente. En la autonomía privada, las personas son meros destinatarios de la ley, materializándose la autonomía pública cuando los ciudadanos eligen sus propias normas. Por lo tanto, la autonomía pública es una dimensión de los autores de la ley, necesaria para que los ciudadanos reconozcan la autonomía privada de cada uno.

Según Habermas, el problema con la teoría de Rawls es que se priorizan los derechos liberales sobre el principio de legitimación de la postura democrática⁶⁶ y esto conduce a una amenaza permanente de desintegración social, ya que los sujetos persiguen exclusivamente sus intereses privados, erosionando de esta manera la base para la cooperación social. Como sostiene Habermas, la principal diferencia entre ambos puntos

⁶³ Véase Rawls, J., Habermas, J., *Debate sobre el liberalismo político*, Paidós, Barcelona, 1998, p. 42.

⁶⁴ Cf. Rawls, J., *Liberalismo político*, *op.cit.*, pp. 38 y ss.

⁶⁵ Cf. Rummens, S., "Debate: the co-originality of private and public autonomy in deliberative Democracy." *Journal of Political Philosophy*, 14 (2007), p. 477.

⁶⁶ Cf. Rawls, J., Habermas, J., *op. cit.*, p. 42.

de vista es que, “los liberales han puesto el acento en la «libertad de los modernos», [...] en el núcleo del derecho privado subjetivo. El republicanismo, por el contrario, ha defendido «la libertad de los antiguos», es decir, aquellos derechos de participación y de comunicación política que posibilitan la autodeterminación de los ciudadanos”⁶⁷. La democracia, según Ronald Dworkin, solo debería estar conectada a los argumentos políticos, que justifican una decisión política mostrando que la decisión avanza o protege algún objetivo colectivo de la comunidad, y no a los argumentos de principio, que justifican la decisión política mostrando que la decisión respeta o asegura algún derecho individual o de grupo⁶⁸. En definitiva, la acusación que realiza Habermas en *Debate sobre el liberalismo político* gira en torno al método que Rawls adopta para llevar a la práctica el juicio moral porque plantea serios problemas.

En primer lugar, Habermas señala que, la autonomía política encuentra ciertas dificultades en la posición original cuando los representantes ficticios deciden racionalmente los principios de justicia que deben regir en una sociedad real constituida jurídicamente⁶⁹. Para entender esta cuestión, debemos estudiar la concepción rawlsiana de “lo político”, entendiéndolo en una triple dimensión: (i) como una concepción que es neutral en relación a las concepciones del mundo, (ii) de alcance restringido, limitándose a definir y a justificar la estructura básica de la sociedad y (iii), referenciándose tanto a las convicciones comunes de los ciudadanos como a aquellos ámbitos regulados. En consecuencia, las libertades políticas ejercen un rol instrumental en la salvaguarda de las demás libertades, en tanto que hay una supremacía inevitable de los derechos liberales básicos. Habermas denomina esta posición privilegiada de las libertades negativas como la *frontera a priori* en la que Rawls se equivoca en cuanto raíz común de ambos tipos de libertades, en la experiencia histórica y no teniendo en cuenta que, para la distinción entre ambas autonomías, la formación de la voluntad política de los ciudadanos es muy importante. Por lo tanto, en la noción rawlsiana de justicia, queda sin explicar la necesidad de la regulación jurídica⁷⁰. Como manifiesta Habermas, la legalidad solo puede llevar a la legitimidad en la medida en “que se institucionalicen procedimientos jurídicos de

⁶⁷ *Ibidem*, p. 66.

⁶⁸ Cf. Dworkin, R., “Equality, democracy, and constitution: we the people in Court”, *Alberta Law Review*, 28 (1990), p. 329.

⁶⁹ Cf. Rawls, J., Habermas, J., *op. cit.*, p. 43. Rousseau señalaba que esta voluntad, que él denomina “voluntad general”, solo tiene sentido si la expresión de la propia voluntad coincide con la de los demás, así, si no suponemos que la razón es la misma para todos los individuos, no cabría la posibilidad de la voluntad general (cf. Rousseau, J.J., *El contrato social*, *op.cit.*, p. 271).

⁷⁰ Cf. *ibidem*, p. 67-69.

fundamentación que sean permeables a los discursos morales”⁷¹, siendo el derecho positivo y obligatorio lo que regula la legitimidad en una comunidad política. En efecto, parece que Rawls defiende unos principios de justicia que se acercan más a una teoría ética de lo bueno que a una teoría política de la justicia⁷². Redireccionar el discurso propio de la moral al plano político limita la política a un proceso de negociación entre intereses individuales que se encuentran restringidos por la esfera moral.

Por otro lado, Rawls afirma, en oposición a la opinión de Habermas, que la justicia como equidad, a parte de ser sustantiva por ser una concepción liberal, también participa en el carácter procedimental de la racionalidad moderna⁷³, ya que ambas formas de justicia, procedimental y sustantiva, están conectadas. La idea de “justicia puramente procedimental”⁷⁴, tiene como base un procedimiento correcto que no está basado en una idea de bien. Este procedimiento tiene un valor intrínseco incluido, a través del cual se consigue llegar a los principios sustantivos. El carácter procedimental de la teoría de la justicia se desarrolla a partir de la posición original y sus cuatro etapas, por las que se esperan que los individuos realicen juicios correctos en cada una de ellas⁷⁵.

Debemos tener en cuenta que Rawls se basa en el propio individuo para fundamentar la justicia en su sociedad ideal, mientras que Habermas no efectúa tal ejercicio hipotético. Según Habermas, las ideas expuestas en *Justicia como equidad* defendían un método lleno de subjetivismos e intuiciones nada demostrables para una doctrina que pretendía construir el concepto de justicia social. Habermas pretende deshacerse de todos los elementos que produzcan inseguridad jurídica, porque según él, “el cimiento de la justicia se halla en normas objetivas de validez universal, porque la moral parte del hecho social que surge de la acción comunicativa”⁷⁶. Vemos que la teoría de Habermas tiene una profundidad filosófica mucho menor, decantándose por una teoría más política. En este punto, resultaría interesante estudiar las similitudes de la teoría de Rawls con la de Gadamer, figura fundamental en la hermenéutica jurídica. Este autor, se basa en la reflexión interpretativa del derecho yendo más allá de la legalidad pura, buscando dotar de algún sentido la conexión que existe entre justo general y particular. De esta manera, para Gadamer, es de relevante importancia la percepción del derecho

⁷¹ Habermas, J., *Facticidad y validez*, op. cit., pp. 556-557.

⁷² Cf. Rawls, J., Habermas, J., op. cit., p. 48.

⁷³ Cf. *ibidem*, p. 129.

⁷⁴ Rawls, J., *Teoría de la justicia*, op. cit., p. 172.

⁷⁵ Cf. Rawls, J., Habermas, J., op. cit., p. 130.

⁷⁶ Habermas, J., *Teoría de la Acción Comunicativa*, Taurus, Buenos Aires, 1992, p. 39.

desde el punto de vista ético, que se ven fuertemente influenciado por “factores previos al conocimiento”⁷⁷ que deben ser suprimidos para poder entender la justicia en el caso particular.

A partir de este marco teórico, Rawls expone la diferencia de ambas posturas en relación a los mecanismos de representación que se utilizan en cada una de ellas. En la posición original, las partes que se consideran a sí mismos libres e iguales representan a individuos racionales que, situados en condiciones razonables, elegirían adecuadamente los principios de justicia que deben regir en la sociedad. En cambio, en la teoría de la ética discursiva se aplica una situación ideal del discurso como punto de partida para el logro de ese consenso racional, que sirve como fundamento de verdad y validez⁷⁸. Ahora bien, el procedimiento de la ética discursiva propuesto por Habermas para aludir a la igualdad resulta problemático de manera conceptual, dado que se basa en un uso meramente estratégico de la racionalidad humana. Según Rawls, lo que significa esto es que, en la teoría de Habermas, el diálogo de los ciudadanos se realiza en la esfera pública constituida por el trasfondo cultural de la sociedad civil.

Rawls menciona que este debate previo acerca del carácter de las teorías y de la perspectiva moral surge a raíz de los distintos objetivos y motivaciones que tienen sus respectivas teorías. Este aparente relativismo sobre las concepciones políticas hace que la teoría de Rawls pueda ser aceptada en el seno de todas las doctrinas comprensivas razonables⁷⁹. Una vez expuestas algunas de las diferencias entre las dos teorías, podemos pasar a la disputa de fondo en relación con la idea de autonomía en la que se comprometen las posiciones políticas de ambos autores. De esta manera, a pesar de que los argumentos giren en torno a la posición original o la idea de consenso entrecruzado, se puede observar que Habermas no se aleja de la defensa de las libertades de autodeterminación de los ciudadanos, a diferencia de Rawls, que otorga una supuesta primacía a las libertades individuales. La solución a la controversia depende de los conceptos de autonomía privada y pública, y en su conexión con la posibilidad de formular una teoría política de la justicia.

⁷⁷ Rodilla, M.A., *Leyendo a Rawls*, Universidad de Salamanca, 2006, p. 365.

⁷⁸ Cf. Rawls, J., Habermas, J., *op. cit.*, p. 84.

⁷⁹ Cf. *ibidem*, p. 76-77.

II.2. CUESTIONES RELATIVAS A LA AUTONOMÍA EN LA POSICIÓN ORIGINAL

La tradición filosófica y política liberal considera fundamental el análisis del valor de la autonomía de la persona⁸⁰. Por virtud de la autonomía de la libertad, Kant sostiene que la persona es soporte del orden ético universal, como sujeto de la ley moral, y que todos los hombres son seres racionales que existen como fines en sí mismos⁸¹. En la teoría de la justicia de Rawls, la autonomía de la persona está presente desde el principio, y quienes sostengan que lo que más les importa a las partes en la posición original son sus dos poderes morales superiores (el equivalente para el ideal de autonomía), no tendrán ningún problema en concluir que las partes no pueden conformarse con nada menos que los principios que Rawls piensa que tendrían.

Partiendo desde este punto, la cuestión planteada por Habermas se centra en la desigualdad que experimentan los representantes ficticios en la posición original en cuanto al ejercicio de esta autonomía, en comparación con los propios ciudadanos en el marco de las instituciones de la sociedad. La autonomía política que se da en el marco de la posición original queda limitada a una “existencia virtual, no pudiéndose desplegar en el corazón de una sociedad constituida jurídicamente”⁸². Para Habermas, las partes en la posición original ejercen una autonomía que está restringida por la propia situación: “no necesitan ni pueden considerar las cosas desde el punto de vista desde el que habría que tener en consideración lo que es de igual interés para todos”⁸³, mientras que los ciudadanos en una sociedad constituida jurídicamente gozan de una autonomía plena. A raíz de esta objeción, Rawls establece una secuencia de cuatro etapas (*four-stage sequence*) para clarificar su teoría, el sentido que le ha dado a la autonomía política y al origen de las libertades.

En un primer paso, Rawls expone que, en la posición original, los representantes ficticios deben elegir los principios de justicia disponiendo solo de unas capacidades mínimas, sin poder compararse con los ciudadanos de una sociedad bien ordenada. Así, los individuos, que solo están dotados de esta capacidad racional y motivados por el interés propio, elegirán imparcialmente los principios de justicia por los que quieren que

⁸⁰ Cf. Gargarella, R., *op. cit.*, p. 30.

⁸¹ Cf. Kant, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, *op. cit.*, p. 189.

⁸² Rawls, J., Habermas, J., *op. cit.*, p. 66.

⁸³ *Ibidem*, p. 44.

se ordene la sociedad, defendiendo que solo bajo el velo de la ignorancia se pueden evaluar aquellos principios de justicia que deben regir en una sociedad ordenada. Así, como bien dice Rawls, la justicia de los principios que rigen en el marco institucional y en la estructura básica de la sociedad viene condicionada por el proceso a través del cual son seleccionados⁸⁴.

En términos rawlsianos, el sentido de justicia es aquella capacidad que tenemos para juzgar las cosas como justas apoyándonos en juicios razonables, y la capacidad para actuar de acuerdo con ello y desear que los demás también actúen de tal manera. Sin embargo, como comentábamos antes, este proceso de desarrollar una concepción de justicia se da a nivel de los ciudadanos en el marco de la sociedad y la estructura básica. Para Rawls, el sentido de justicia surge a partir de las actitudes naturales primitivas, y como señala Rousseau, “el sentido de justicia es un verdadero sentimiento del corazón iluminado por la razón, el resultado natural de nuestros afectos primitivos”⁸⁵. De esta forma, una persona que no tiene sentido de justicia carecería de ciertas actitudes naturales y sentimientos morales elementales. Así, aunque dicha capacidad la desarrollen los individuos en el seno de una sociedad bien ordenada, esta capacidad la poseen de manera originaria, siendo este un aspecto fundamental de la personalidad moral.

De acuerdo con Habermas, existe una dificultad para representar los intereses de los ciudadanos de una sociedad bien ordenada porque aquellos que toman las decisiones relativas a la justicia tienen restringidas ciertas capacidades cognitivas. En la posición original, los individuos se mueven motivados por su propio interés individual, circunscribiendo sus elecciones dentro de los límites de su egoísmo racional, desde donde son aún incapaces de adoptar la perspectiva recíproca que requiere la justicia⁸⁶. Este interés individual lo vemos claramente en Hobbes, que defiende la idea de que los hombres tienen una característica innata que hace que sean egoístas, esencialmente por la necesidad de supervivencia. Para Hobbes, la naturaleza humana es egocéntrica y automotivada y por ello, actuamos a partir de nuestros propios motivos, realizando fines particulares. Hobbes afirma que “nadie da sino con intención de hacerse bien a sí mismo,

⁸⁴ Cf. Rodilla, M. A., “Buchanan, Nozick, Rawls: variaciones sobre el Estado de Naturaleza”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, 2 (1985), p. 273.

⁸⁵ Rousseau, J.J., *Emilio, o De la educación*, El Aleph, Barcelona, 2000, p. 310.

⁸⁶ Cf. Rawls, J., Habermas, J., *op. cit.*, p. 45.

porque la donación es voluntaria y el objeto de todos los actos voluntarios es, para cualquier hombre, su propio bien”⁸⁷.

En cambio, los ciudadanos, como personas morales, aparte de considerar su propio interés, también tienen en consideración los intereses comunes apelando a esa perspectiva de reciprocidad y disponiendo de un sentido de justicia del que carecen las partes en la posición original. Este sentido es lo que justamente les ayuda a concretar su personalidad moral y los capacita para el uso público de su razón haciéndolos plenamente autónomos. En resumidas cuentas, las críticas de Habermas nos hacen reflexionar en torno a dos cuestiones: (i) si los representantes en la posición original cuentan con una autonomía restringida, como defiende Habermas y (ii), a qué concepto de autonomía nos referimos en este caso.

Sin lugar a dudas, el sentido de autonomía al que se refiere Habermas es el kantiano, aquel que nos obliga a elegir con independencia de lo que únicamente nos conviene, ese que, en sentido estricto, nos deja abstraernos de nuestros propios deseos de felicidad⁸⁸. El argumento de Habermas encuentra su fundamento en que no podemos tomar como punto de partida unos sujetos que se definen como autointeresados para acabar en una situación donde estos sujetos terminan tomando decisiones morales que emanan de una razón práctica que no es exclusivamente autointeresada⁸⁹. Este problema plantea una dialéctica en la medida en que precisamente son estos los principios los que se pretenden definir y no puede presuponerse una concepción de justicia que lleven a ellos, ni tampoco se puede suponer *a priori* la autonomía que es consecuencia de actuar conforme a tales principios. En vista de lo anterior, parece que la elección de estos principios por parte de los representantes ficticios en la posición original tiene cierta connotación moral porque, a pesar de que los individuos sean meramente racionales, deben elegir principios que deben ser aceptados en un futuro por ciudadanos reales con moralidad.

Esto nos lleva a plantearnos una reflexión sobre ese egoísmo racional del que habla Habermas. ¿Podemos decir que las partes en la posición original son realmente egoístas? Para atender a esta pregunta, se hará alusión a otros autores contractualistas que han investigado sobre el tema en cuestión. Por ejemplo, el estado de naturaleza de Hobbes

⁸⁷ Hobbes, T., *op.cit.*, p. 124.

⁸⁸ Cf. Rawls, J., Habermas, J., *op. cit.*, p. 106.

⁸⁹ Cf. *ibidem*, p. 47.

representa cómo se comportarían los hombres si no hubiera autoridad alguna que estableciera el orden en la sociedad. En esta sociedad, se generaría una lucha de todos contra todos, con el fin de conseguir poder sobre los demás⁹⁰, porque como bien dice Hobbes, los hombres sí son egoístas por naturaleza⁹¹. Locke, por otro lado, ve en el estado natural que los hombres viven de acuerdo con la razón, en ausencia de leyes y de gobierno, por lo que el Estado existe solo como un instrumento de protección para los derechos individuales⁹². En base a esto, podemos deducir que los seres humanos sí son racionales, pero a la vez encontramos en ellos un egoísmo natural.

Este egoísmo, de influencia hobbesiana, es difícilmente superable, por lo que la posición original no puede nublar la fuerza práctica y realista de este egoísmo humano. Para solventar esta cuestión, las partes en la posición original deberían realizar un esfuerzo hermenéutico del cual Rawls parece que no es consciente. Como bien dice Miguel Grande, el problema es que “el hombre que no se explora hermenéuticamente desaprovecha sus posibilidades de lo humano”⁹³ porque la posición original solo se entiende si el hombre se encuentra a si mismo y hace el esfuerzo de anular lo que materialmente es. Así, otro punto que podemos realizar aquí es que, para solventar el problema de la respuesta egoísta al modo liberal, y entender este misterio del sentido de justicia, debemos tener en cuenta que esta reacción emocional también tiene que ver con lo ajeno, lo que no podemos vivir como nosotros mismos. No quiere decir que el sufrimiento del otro se pueda convertir en propio, como exponía Rousseau, sino que hay que desear repararlo, convirtiendo la respuesta de justicia en una defensa, siendo necesario advertir de lo ajeno para no acabar en el egoísmo y llegar a la alteridad⁹⁴.

Ciertamente, para Rawls, los representantes en la posición original son individuos racionales y mutuamente desinteresados, pero no por ello son egoístas, en el sentido en que lo son en el estado de naturaleza de Hobbes⁹⁵. Debemos recordar que el contrato que defiende Rawls es un contrato hipotético, un acuerdo firmado bajo condiciones de igualdad, respetando el carácter de los seres libres e iguales. El problema que encuentra Rawls con los demás contractualistas es que no capturan la naturaleza propia de la

⁹⁰ Cf. Macpherson, C.B., *La teoría del individualismo posesivo de Hobbes a Locke*, Trotta, Madrid, 2005, p. 30.

⁹¹ Cf. Hobbes, T., *op. cit.*, p. 114.

⁹² Cf. Locke, J., *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil: un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del Gobierno Civil*, Tecnos, Madrid, 2006, p. 20.

⁹³ Grande, M., *Filosofía del derecho hermenéutica*, Tecnos, Madrid, 2018, p. 143.

⁹⁴ Cf. Grande, M., *Equidad y sentido de justicia*, Dykinson, Madrid, 2021, p. 110.

⁹⁵ Cf. Rodilla M., *art. cit.*, p. 276.

moralidad. Por ejemplo, el acuerdo de Hobbes los derechos que uno tiene derivan del poder de negociación de cada uno⁹⁶. Rawls, en *Teoría de la justicia*, lo expone desde una perspectiva formal, y no existencial: “Más aun, el concepto de racionalidad tiene que ser interpretado, en lo posible, en el sentido estrictamente tradicional de la teoría económica, según la cual se emplean los medios más efectivos para fines dados”⁹⁷. No obstante, debemos considerar algo más según Rawls: “las partes son capaces de tener un sentido de justicia puramente formal”, lo que quiere decir que los individuos reconocen que estos principios “expresarán las normas de acuerdo con las cuales todos están conformes en limitar sus intereses, en el supuesto de que los intereses de los demás quedarán limitados del mismo modo”⁹⁸. Este es el sentido de reciprocidad con el que cuentan los ciudadanos en una sociedad ordenada.

En resumen, los representantes en la posición original, además de ser sujetos autointeresados, también son sujetos con sentido moral, sujetos dotados de empatía⁹⁹. Dicho de otro modo, al aplicar el velo de la ignorancia, las partes conocen “los hechos generales de la psicología humana y los principios del aprendizaje moral”¹⁰⁰, aunque no sepan cuál es el lugar que ocupan en la sociedad, su suerte derivada de la lotería natural o sus concepciones particulares del bien¹⁰¹. Pero el hecho de ser sujetos autointeresados no les impiden entender la importancia de la moralidad en la vida política. Entonces, podríamos reivindicar una doble caracterización de los representantes en la posición original, como sujetos autointeresados y como sujetos morales.

La finalidad de Rawls, al defender esta doble caracterización de los representantes en la posición original, es intentar convencernos de que la adhesión plena al plano moral es posible sin renegar de nuestro egoísmo; la moralidad no violenta a uno mismo y no se renuncia a la felicidad de uno mismo. Dicho de otro modo, la moralidad tiene que ser compatible con un razonamiento egoísta racional, no puede ser una empresa a pura pérdida. A raíz de esto, parece que lo que quiere Rawls es unificar la moralidad con la búsqueda de intereses propios. Por lo tanto, su inquietud se dirige más hacia cómo en la posición original se puede determinar un espacio de convivencia política en el que el plano moral es compatible. Bajo estas determinadas circunstancias, no parece que los

⁹⁶ Cf. Gargarella, R., *op.cit.*, p. 33.

⁹⁷ Rawls, J. *Teoría de la justicia*, *op. cit.*, p. 31.

⁹⁸ Feinberg, J., “El sentido de la justicia” en *Conceptos morales*, FCE, México, 1985, p. 213.

⁹⁹ Cf. Gargarella, R., *op.cit.*, p. 93.

¹⁰⁰ Rawls, J., *Teoría de la justicia*, *op.cit.*, p. 172.

¹⁰¹ Cf. *ibídem*, p. 29.

individuos en la posición original dispongan de una autonomía restringida como decía Habermas, ni en sentido kantiano ni en sentido ordinario. Más bien, esta doble caracterización permite a individuos ejercer plenamente la autonomía en cualquiera de las dos situaciones o que, aunque esta autonomía no la consideremos completamente plena en la situación original, esta no impide que se puedan elegir los principios de justicia y desarrollar la función representativa adecuadamente.

II.3. AUTONOMÍA PRIVADA Y AUTONOMÍA PÚBLICA

La autonomía privada, en sentido genérico, designa la libertad que tienen los individuos para autogobernarse dentro de un ámbito de actuación determinado. Esta esfera de actuación suele estar asegurada a través de los derechos individuales y libertades civiles. La concepción específica de Habermas no difiere de esta definición general, pero le da a la autonomía privada una lectura intersubjetivista y comunicativa. Por su parte, la autonomía pública es la libertad que tienen los individuos dentro de un sistema político legalmente constituido para participar en las decisiones colectivas, por ejemplo, en el contenido de las leyes y los procesos de elaboración de estas. La autonomía pública es, en definitiva, la libertad de influir en el contenido de las leyes a las que uno está sujeto.

Como se ha mencionado anteriormente, Habermas presume que Rawls le da una prioridad a las libertades básicas cayendo en las debilidades de las teorías políticas liberales. En consecuencia, se delimita visiblemente la esfera política de los ciudadanos, puesto que estos han sido excluidos del proceso democrático para establecer la estructura básica de la sociedad, en la posición original¹⁰². Así, los diálogos que legitiman los procesos constitucionales o legislativos ya han sido realizados desde el punto de vista teórico y por lo tanto, el ejercicio del uso público de la razón y la autonomía política se limitan a mantener el orden social. La soberanía popular pasa a un segundo plano y se constituye un orden que está por encima de los ciudadanos, dejando de lado la identidad política de estos¹⁰³. Se ve entonces, una separación entre la autonomía privada y la autonomía pública. La rígida frontera entre ambas esferas de autonomía se levanta sobre la escisión de la personalidad moral que llevan a una identidad política y una privada,

¹⁰² Cf. Rawls, J., Habermas, J., *op. cit.*, p. 51.

¹⁰³ Cf. *ibidem*, p. 67.

amparados respectivamente por los derechos de participación y comunicación y las libertades liberales. Esta escisión es heredera de la comprensión moderna que establece *a priori* la esfera de los valores políticos, sobre la cual la esfera privada parece que tiene prioridad, según Habermas, “se delimita una esfera de libertad prepolítica que resulta inaccesible a la autolegislación democrática”. Conforme a Habermas, esta distinción es la que precisamente contradice la experiencia histórica del desarrollo de la voluntad política de los ciudadanos, donde las relaciones y la frontera entre ambas clases de autonomías están a disposición de dicha voluntad de una manera variable. Además, añade que Rawls también contradice el hecho de que los derechos individuales y políticos provienen de una raíz común¹⁰⁴.

Aclarado esto, Habermas, a continuación, establece una distinción entre el liberalismo político defendido por Rawls y el republicanismo kantiano defendido por él. El liberalismo político “parte desde la intuición de que el individuo y su forma de vida individual tienen que ser protegidos frente a las instituciones del poder del Estado”¹⁰⁵. Aquí parece que el liberalismo político les da a las instituciones un espacio suficiente para que puedan crear una sociedad justa y ordenada, en la que la distinción de las esferas políticas y no públicas adquiere cierta importancia, estableciendo unas pautas para la interpretación de la libertad orientada a la propia concepción de cada uno. En consecuencia, los derechos se consideran libertades, que protegen la esfera privada, donde es igual libertad, a que cada cual lleve una vida autodeterminada y auténtica. De esta idea se deduce que la autonomía pública de los individuos que forman parte una sociedad justa y ordenada debe posibilitar la autodeterminación personal en su esfera privada, siendo esta autonomía pública, un medio para que la autonomía privada se pueda desarrollar.

En contraste, el republicanismo kantiano defiende que nadie puede ser libre a costa de la libertad de los otros, dado que la libertad de un individuo está estrictamente conectada con la libertad de los demás. Una sociedad compuesta de personas libres e iguales es aquella en la que las personas se individualizan en el camino de la sociabilización. Lo que garantizan los derechos liberales individuales es el uso público de la razón institucionalizado jurídicamente en el proceso democrático. En este punto, Habermas defiende una teoría que en la que los ciudadanos entienden el proceso de

¹⁰⁴ Cf. *ibidem*, p. 68.

¹⁰⁵ Cf. *ibidem*, p. 179.

constitucionalización porque ellos mismos son legisladores y tienen un interés general en el sentido moral. Todos los individuos deben disponer de una misma libertad subjetiva de acción, que exige un procedimiento democrático para asegurar la identidad política de los ciudadanos. Lo que quiere decir Habermas es que la autonomía pública y la autonomía privada se presuponen mutuamente a la hora de que los principios morales toman forma por medio del derecho obligatorio y positivo: “es asunto del proceso democrático definir siempre las fronteras entre lo privado y lo público con la finalidad de garantizar a todos los ciudadanos iguales libertades tanto en las formas de la autonomía privada como de la autonomía pública”¹⁰⁶.

En este aspecto, una cuestión clave a considerar es el problema de la voluntad siendo Rousseau uno de los filósofos que más importancia le ha dado a esta idea en su pensamiento. Según este autor, el orden social está constituido por la voluntad general, “cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, y recibimos en cuerpo a cada miembro como parte indivisible del todo”¹⁰⁷. Esta afirmación apunta a que todos los miembros de la sociedad se privan por completo de todos sus derechos a favor de la comunidad. Dicho en otras palabras, si todos dan a todos, no se da a nadie en particular. Para Rousseau, la voluntad individual debe identificarse con esta voluntad general, de manera que es más valioso en un discurso ético o público, la institución que el individuo, por lo que la persona tiene que diluir sus potencialidades creativas y autónomas a favor de la comunidad. Así, la voluntad general definida por Rousseau presupone una alta moralidad o regeneración moral, dado que se renuncia a intereses egoístas y particulares en beneficio del bienestar común. En esencia, el contrato social parece que garantiza la igualdad en tanto que todos los miembros tienen los mismos derechos en el seno de una comunidad. En vista de esto, parece que Habermas se acerca más a la teoría política de Rousseau que de Kant y, por lo tanto, parece que en Habermas prima la autonomía pública sobre la privada.

En efecto, cabe notar que Habermas no hace alusión ninguna a los principios de justicia de Rawls, siendo estos principios lo que responden a muchas de las críticas de Habermas. Mediante la exposición de los principios de justicia, Rawls arbitra entre estas dos tradiciones, suscribiendo a una concepción igualitaria de la justicia que se manifiesta en dos principios esenciales: (i) cada uno tiene el mismo derecho a exigir un esquema de

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 117.

¹⁰⁷ Rousseau, J. J., *El Contrato Social*, *op.cit.*, p. 23.

derechos y libertades básicos e igualitarios completamente apropiado, esquema que sea compatible con el mismo para todos; y que las libertades políticas iguales, y solo esas, tienen que ser garantizadas en su valor justo¹⁰⁸; (ii) solo se pueden justificar las desigualdades sociales y económicas en dos casos: cuando estén relacionadas con puestos y cargos abiertos a todos, en condiciones de justa igualdad de oportunidades; y cuando, estas posiciones y cargos deban ejercerse en el máximo beneficio de los integrantes de la sociedad menos privilegiados.

Para entender la respuesta que da Rawls, debemos recordar la diferencia entre la idea de autonomía moral de Kant y Stuart Mill y la noción de autonomía política. La autonomía política se concreta en virtudes estrictamente políticas de los ciudadanos en términos de prácticas democráticas y la organización de las instituciones¹⁰⁹. En vista de esto, Rawls encuentra necesario aclarar la secuencia en cuatro etapas, teniendo en cuenta que en cada una de las etapas, los ciudadanos disponen de diferentes niveles de información para participar en los asuntos políticos, no viendo por qué no es posible “reiniciar la ignición del núcleo radical democrático de la posición originaria en la vida real de su sociedad”¹¹⁰ en un proceso democrático continuo. Si Habermas está de acuerdo con la idea de que una constitución justa es un proyecto, debe aceptar que es difícil anticipar todos los problemas que pueden surgir y las reformas que van a hacer falta, por lo que es razonable que los individuos que forman la sociedad cuenten con la capacidad de ajuste y revisión de estos acuerdos en función de las circunstancias. En palabras de Fernando Vallespín, en ese momento se hace necesario un equilibrio reflexivo que se trata de un problema de ajuste y reajuste en el que se razona “sobre problemas morales en un procedimiento donde se pone a prueba los juicios éticos que intuitivamente consideramos más razonables, ya sea por herencia de una determinada tradición histórica o por ser más congruentes con un orden moral concreto del que participamos por común educación”¹¹¹. Así, la plena autonomía política se consigue “cuando viven bajo una constitución razonablemente justa que garantice su libertad e igualdad, con todas las leyes y preceptos subordinados adecuados que regulan la estructura básica”¹¹².

¹⁰⁸ Cf. Rawls, J., *Teoría de la justicia*, *op.cit.*, p. 67.

¹⁰⁹ Cf. Rawls, J., Habermas, J., *op. cit.*, p. 106.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 106.

¹¹¹ Vallespín, F., *op. cit.*, p. 88.

¹¹² Rawls, J., Habermas, J., *op. cit.*, p. 107.

Respecto a la supremacía de los derechos liberales básicos, Rawls pone de manifiesto que no es cierta la acusación de Habermas, puesto que, en la justicia como equidad, estas libertades individuales no son consideradas de la misma forma que pudieran serlo en las doctrinas comprensivas. La respuesta gira en torno a cómo se entienda el origen de los dos tipos de libertades. Así, Rawls expone a continuación dicho origen, respondiendo a la última parte de la crítica de Habermas en donde se explica la relación dialéctica entre las libertades y su realización a través del derecho positivo y obligatorio: “¿Qué derechos tienen que aceptar mutuamente personas libres e iguales si quieren regular su vida en común mediante el derecho positivo y obligatorio?”¹¹³.

Conforme a Rawls, estos derechos son las libertades subjetivas que determinan el estatus legítimo de los ciudadanos en una sociedad, plasmados jurídicamente mediante el derecho a través de un procedimiento democrático para que a dichos individuos les sea asegurada su autonomía política. La relación dialéctica en la que la autonomía pública y privada se presuponen mutuamente se origina a partir de la relación entre las libertades subjetivas de acción reclamables jurídicamente y la esfera privada de los individuos, y por otra parte, la práctica democrática, como expresión de la autonomía pública de los individuos libres e iguales que eligen el derecho que deben proteger tales libertades subjetivas¹¹⁴. Mientras que Habermas, para su interpretación de la autonomía, se basa en su teoría consensual a partir del procedimiento democrático del uso público de la razón, Rawls hace un análisis sobre el origen de estas libertades encontrando características en común que defienden la cooriginalidad¹¹⁵. Para justificar la cooriginalidad, y que los dos tipos de libertades son igual de importantes, Rawls se cuestiona si esta pregunta de Habermas no es análoga a la que se hacen los ciudadanos de la sociedad civil sobre los principios elegidos y la posición original misma. Los representantes en la situación original están igualmente eligiendo aquellos principios que interpretan mejor su esquema de libertades básicas, sin ser unas más importantes que otras, puesto que ambas libertades se dan conjuntamente en las dos facultades morales, facultades que no están jerarquizadas. De esta forma, ambas nociones de autonomía y las respectivas libertades que surgen a

¹¹³ *Ibidem*, p.119.

¹¹⁴ Andrés Ollero habla de ética pública y privada, afirmando que la ética pública condiciona de forma directa en el ámbito social, y de modo indirecto en el personal, las posibilidades efectivas de despliegue de las éticas privadas. Esto no tiene por qué responder a ningún deseo de imponer la ética pública como privada, se trata de una “espontánea dinámica sociológica” (cf. Ollero, A., “Derecho y moral entre lo público y lo privado. Un diálogo con el liberalismo político de John Rawls”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, 14 [1997], p. 519).

¹¹⁵ Cf. Rawls, J., Habermas, J., *op. cit.*, pp. 124 y ss.

raíz de estas aparecen enunciadas en el primer principio de manera conjunta. Este primer principio establece: “cada persona ha de tener un igual derecho al más amplio sistema total de iguales libertades básicas compatible con un sistema similar de libertad para todos”¹¹⁶.

La igualdad inherente en el pensamiento de Rawls es superpuesta en un orden político liberal que procura garantizar, aparte de la libertad de pensamiento y conciencia, ciertas libertades básicas de los individuos y de la propiedad, así como el imperio de la ley, y a la vez derechos políticos y valores de la vida pública, en el sentido de Rousseau. Esta justicia igualitaria, y el liberalismo político que lleva asociado, se guía mediante el denominado “principio de diferencia”, buscando fomentar los sectores más desaventajados de la sociedad. Asimismo, Rawls intenta demostrar que, aunque Habermas no lo afirme, su teoría también se construye en dos etapas y que, aunque sean diferentes, las dos teorías resuelven la controversia de la idea de autonomía siendo las dos correctas, dado que es por medio de la puesta en marcha del proceso democrático que las libertades individuales se incorporan a la constitución, lo cual coincide con etapa constitucional de la teoría de la justicia (segunda etapa)¹¹⁷. En el contexto del argumento rawlsiano para responder a la controversia entre libertad e igualdad, el filósofo concibe ambas ideas como puntuales en una sociedad justa y ordenada: en lo relativo a la igualdad, esta se identifica como componente de una idea organizadora fundamental del un Estado democrático de derecho que favorece a la determinación de un sentido de justicia para todos los ciudadanos, en tanto la misma y en parte con la libertad “es fundamento de un acuerdo político razonado, informado y voluntario”¹¹⁸.

Finalmente, Rawls argumenta que, en la justicia como equidad, las dos autonomías están conectadas en el sentido en que el tener que lograr un sistema de ambas libertades a partir de la articulación interna representa un ideal. Este ideal está dado en la sociedad misma que se concibe como sistema equitativo de cooperación social y en los ciudadanos que eligen los términos usando los poderes morales de la concepción del bien y el sentido de justicia. En este punto, para conectar estos dos tipos de libertades en un sistema, expone seis pasos necesarios: (i) concretar las condiciones para el desarrollo de estos poderes morales, (ii) identificar aquellos derechos y libertades que permitan

¹¹⁶ Rawls, J., *Teoría de la justicia*, *op.cit.*, p. 340.

¹¹⁷ Cf. Rawls, J., Habermas, J., *op. cit.*, pp. 119-121.

¹¹⁸ Rawls, J., *Liberalismo político*, *op.cit.*, p. 34.

ejercerlas, (iii) examinar cómo se pueden conciliar en instituciones justas, (iv) emplear la vía histórica y la práctica, (v) así como su inclusión en los bienes sociales primarios, para mostrar (vi), que los principios de justicia son los adoptados en la posición original¹¹⁹. A manera de cierre, para Rawls, el sentido político de la justicia como imparcialidad encuentra la conexión interna entre las esferas público y privada a través de la concepción de persona y los dos poderes morales a los que se asocian, no únicamente desde el ejercicio de la autonomía política como defiende Habermas. Los derechos liberales básicos toman parte del segundo poder moral (concepción del bien) y de los intereses de orden supremo que se les asocian, reflejando las características de las personas en tanto miembros de una sociedad moderna pluralista.

¹¹⁹ Cf. Rawls, J., Habermas, J., *op. cit.*, p. 124.

CONCLUSIONES

1. En primer lugar, podemos concluir que para establecer el esquema por el que deben regir los aspectos distributivos de la estructura básica de la sociedad, tenemos que tener un conocimiento profundo del concepto de persona, y a partir de ahí, podremos determinar cuáles son los principios de justicia que se ajusten a nuestra individualidad. Adicionalmente, la exigencia de acordarlos en una posición hipotética queda patente por contraposición a una situación real, en la que solo nos valdríamos de nuestra capacidad de negociación. Más aún, a lo largo del trabajo nos hemos percatado de la importancia que tiene la noción de autonomía, siendo este el fundamento de la dignidad humana. Ciertamente, hemos diferenciado la autonomía racional de la autonomía plena, siendo la racional, aquella que reproduce los aspectos meramente racionales de los ciudadanos, la que empleamos cuando tenemos en consideración las sensibilidades materiales. Nos referimos a autonomía plena cuando queremos describir a los ciudadanos que actúan en el día a día de una sociedad ordenada, aunque por supuesto, debemos tener claro que la autonomía de las personas en la vida real es una única facultad íntegra, una autonomía completa de la persona que no admite subdivisiones.
2. Igualmente se ha podido observar que, para conocer y entender el pensamiento de John Rawls, debemos indagar en la filosofía de Kant, pues muchas de sus interpretaciones son desarrolladas a partir de influencias principalmente kantianas. Así, debemos dejar claro que, aunque gran parte de sus ideas son análogas a las de Kant, estas no son idénticas. La justicia como imparcialidad se basa en la noción de autonomía del pensamiento kantiano. El principio de autonomía kantiano implica que la autonomía de la voluntad forma parte del principio supremo de la moral. Las personas son libres porque son autosuficientes, no siendo necesaria la coacción. En este caso, se configuraría el primer deber de los individuos, que sería el deber de mutuo respeto hacia los demás en tanto que todos somos personas morales, en tanto que todos tenemos un sentido de justicia y una concepción del bien.

3. La concepción que tiene Kant de la humanidad, como complejo formado por razón práctica (moral) guarda cierta analogía con la dualidad de lo racional y razonable en el sentido rawlsiano. Para Kant, los seres racionales se ven guiados por objetivos tanto de la ley moral como de la sensibilidad. La parte moral requiere tanto la universalidad de la máxima como la actuación por el deber. La parte sensible es aquella que materializa la voluntad en un fin concreto. De otro lado, para Rawls, el plan de vida del individuo lo elige la racionalidad, convirtiéndolo en su propia concepción de bien. No obstante, la razonabilidad determina los límites que dicha elección no puede superar, siendo estos límites los principios rawlsianos de justicia. De ahí que, tanto en Kant como en Rawls, podemos ver ese reconocimiento de la esfera privada en la que el individuo configura su propia concepción de felicidad.

4. Para Rawls, los principios de justicia son los imperativos categóricos en el sentido de Kant y en la posición original, los hombres libres y racionales seleccionarían estos principios implicando autonomía en la voluntad. Esta característica lo modifica en *Liberalismo Político*, donde se podría decir que restringe su filosofía moral y política a una mera teoría política, dejando de lado en cierta manera los aspectos que conforman la persona moral. El concepto de autonomía que aparece en esta obra se refiere más a una autonomía política y no ética, en la que hablan los ciudadanos que forman parte de una sociedad y no los individuos como personas morales. En cambio, en *Teoría de la Justicia* sí que defendía que las personas tienen que seguir su verdadera individualidad expresándola en acciones con el fin de realizarse en sí mismos, y actuar conforme a los principios de justicia que transmitan esa naturaleza libre del ser, siendo la posición original, una posición en la que seres noumenales contemplan el mundo.

5. Como novedad respecto de Kant, el autor americano cree firmemente que se debe respetar el valor intrínseco de los individuos y de que hay una responsabilidad de proteger a los grupos más vulnerables. Rawls defiende una igualdad que no tiene nada que ver con las fuerzas materiales que nos pueden obligar a firmar un contrato, como en el caso de los autores contractualistas clásicos, sino con el estatus moral de nuestra persona, que nos lleva, en todo caso, a profundizar una inquietud por tal imparcialidad. Sobre la base de esta teoría, la moral no se presenta como un simple producto

fabricado por las personas, pues estos principios derivan a raíz de un determinado razonamiento. En efecto, esta “fuerza moral” no depende del consentimiento real de cada uno de los individuos, sino que es un proceso especial de construcción que nos lleva a un contrato hipotético y, por lo tanto, ideal.

6. Por otra parte, aunque haya múltiples motivos para manifestar el sentido de la comparación respecto de los términos de autonomía racional y plena y autonomía privada y pública, debemos hacer un inciso en que los dos conceptos dicotómicos pueden apuntar en realidad a significados muy distintos. La primera diferencia es en base a la naturaleza epistémica. Rawls define autonomía racional y plena en el marco de construcción de su teoría y por ello, estas nociones responden a una coherencia y validez interna que deben tener. De otra manera, la autonomía privada y pública son conceptos universales propios de la filosofía política y mientras que no siempre tienen un significado fijo, se suelen utilizar para describir el conjunto de libertades que protege a cada una de las esferas que conforman la vida de las personas. Así, la interpretación final que se da es que el concepto de autonomía plena, no el concepto tradicional de autonomía política, es la que es esencial en el pensamiento de Rawls para conseguir esa ansiada estabilidad social ordenada.

7. En relación a la disputa entre Habermas y Rawls, ambos autores luchan a favor de una moralidad común y una razón práctica expresada en términos de moralidad, rechazando teorías comprensivas y la eticidad subjetiva. Rawls elabora su teoría de la justicia centrándose en la idea de justicia como equidad, mientras que Habermas desarrolla una teoría del actuar comunicativo utilizando diálogos y aborda, a través de su propia interpretación, la libertad y la moralidad en su teoría de la justicia. De tal forma, los dos autores procuran no caer en las debilidades de una ideología política o filosofía política parcial, entendiendo que el proceso de construcción de una justicia que sea aceptada por todos, común y universal, tiene su complejidad. Además, Habermas refunde dialógicamente la concepción kantiana de la autonomía moral. En un contexto jurídico-político, su enfoque dialógico parece que tiene el potencial de corregir ciertas características problemáticas de los enfoques liberales y comunitarios

de la política democrática¹²⁰. La teoría del discurso del Derecho y la democracia de Habermas pretende superar esta competencia entre las libertades negativas y positivas, reconciliando la autonomía privada y pública en un nivel conceptual fundamental. Esta es su tesis de la cooriginalidad, que pretende mostrar que la autonomía privada y la pública están internamente conectadas y equilibradas. El objetivo es fácilmente defendible, pero parece que Habermas no lo consigue debido a una explicación insatisfactoria de la autonomía privada. Así, parece que, en Habermas, prima la autonomía pública sobre la privada, acercándose más a la teoría política de Rousseau que de Kant.

8. En resumen, lo que propone Rawls es una teoría ideal y, por ello, normativa de la justicia, haciendo que la justicia que defiende parezca un “pacto”. Acordar la justa distribución de bienes y servicios sobre el fundamento de la información respecto de las prioridades y demandas reales de los seres racionales excede las posibilidades de una teoría hipotética, si bien sigue siendo necesario establecer y administrar un sistema justo de instituciones de manera imparcial. Así, podemos concluir que una de las grandes aportaciones de la teoría de la justicia Rawls es que ha sabido reinstalar la trascendencia de las teorías de la justicia en las sociedades modernas occidentales.

¹²⁰ Los enfoques liberales conceden un mayor peso normativo a las libertades individuales interpretadas negativamente, que tratan de proteger contra las intervenciones de la autoridad política. Los enfoques comunitaristas dan prioridad a las libertades positivamente interpretadas de la participación política comunitaria, considerando las instituciones jurídico-políticas como un medio para la autorrealización ética colectiva.

BIBLIOGRAFÍA

- Almoguera, J., *Lecciones de Teoría del Derecho*, Reus, Madrid, 2005.
- Bonete, E., “Tugendhat contra Rawls y Habermas”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, 4 (1989), pp. 339-349.
- Cepeda, M., “Rawls y Ackerman: presupuestos de la teoría de la justicia”, en *Encuentros. Colección tesis laureadas*, Universidad Nacional de Colombia, 2004, pp. 1-184.
- Cortina, A., “La justificación ética del Derecho como tarea prioritaria de la filosofía política”, *Doxa*, 2 (1985), pp. 129-144.
- Constant, B., *Liberty of the Ancients compared with that of the Moderns*, Cambridge University Press, Nueva York, 1988.
- Daguerre, M., “La relación entre ética y política en el liberalismo igualitarista de Rawls y Dworkin: el problema de la fuerza categórica”, *Doxa*, 32 (2009), pp. 627-645.
- Dworkin, R., “Equality, democracy, and constitution: we the people in Court”, *Alberta Law Review*, 28 (1990), p. 329.
- Feinberg, J., “El sentido de la justicia” en *Conceptos morales*, FCE, México, 1985, pp. 213-230.
- Gargarella, R., *Las teorías de la justicia después de Rawls*, Paidós, Barcelona, 1999.
- González Altable, M.P., “Liberalismo vs. Comunitarismo (John Rawls: una concepción política del bien)”, *Doxa*, 17 (1995), pp. 117-139.
- Grande, M., *Filosofía del Derecho Hermenéutica*, Tecnos, Madrid, 2018.
- , *Equidad y sentido de justicia*, Dykinson, Madrid, 2021.
- Habermas, J., *Facticidad y validez*, Trotta, Madrid, 2010.
- , *Teoría de la Acción Comunicativa*, Taurus, Buenos Aires, 1992.
- Habermas, J. y Rawls, J., *Debate sobre el liberalismo político*, Paidós, Barcelona, 1998.
- Hayek, F.A., *Camino de servidumbre*, Alianza, Madrid, 2011.
- Hegel, G.W.F., *Fenomenología del Espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1976.
- Hill, T., *Autonomy and self-respect*, Cambridge University Press, Nueva York, 1991.

- Hobbes, T., *Leviatán*, Alianza, Madrid, 1989.
- Kant, I., *Crítica de la razón pura*, Taurus, Barcelona, 2013.
- , *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Ariel, Barcelona, 1999.
- Locke, J., *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil: un ensayo acerca del verdadero origen alcance y fin del Gobierno Civil*, Tecnos, Madrid, 2006.
- Nozick, R., *Anarquía, Estado y Utopía*, Basic Books, Nueva York, 1974.
- Ollero, A., “Derecho y moral entre lo público y lo privado. Un diálogo con el liberalismo político de John Rawls”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, 14 (1997), pp. 509-530.
- Rawls, J., *Justicia como equidad*, Tecnos, Madrid, 1999.
- , *Liberalismo político*, Columbia University Press, Nueva York, 1993.
- , *Teoría de la justicia*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 1971, (trad. M.D. González).
- , “Kantian constructivism in moral theory”, *Journal of Philosophy*, 9 (1980), pp. 515-572.
- Ribotta, S., “Nueve conceptos clave para leer la teoría de la justicia de Rawls”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, 28 (2012), pp. 207-237.
- Ricoeur, P., *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, Madrid, 2006.
- Rodilla, M. A., “Buchanan, Nozick y Rawls: variaciones sobre el estado de naturaleza”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, 2 (1985), pp. 229-284.
- , *Leyendo a Rawls*, Universidad de Salamanca, 2006.
- Rodríguez Paniagua, J.M., “La democracia moderna y la distinción de moral y derecho (con especial atención a J. Rawls)”, *Doxa*, 15 (1994), pp. 307-319.
- Rojas, E.J., “La metafísica del joven Rawls: una teología con implicaciones éticas y políticas”, *Doxa*, 33 (2010), pp. 249-280.
- , “Rawls y la cultura pública como base de una concepción política”, *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 55 (2021), pp. 75-106.
- Rousseau, J.J., *El Contrato Social*, Alianza, Madrid, 1996.
- , *Emilio, o De la educación*, El Aleph, Barcelona, 2000.

Rummens, S., "Debate: the co-originality of private and public autonomy in deliberative Democracy." *Journal of Political Philosophy*, 14 (2007), pp. 461-481.

Vallespín, F., *Nuevas teorías del contrato social: John Rawls, Robert Nozick y James Buchanan*, Alianza, Madrid, 1985.