

Sobre lo bueno y lo justo: Rawls en Ricœur

Enrique López Castellón

I

No es frecuente el diálogo entre filósofos franceses y filósofos en lengua inglesa. Ricœur representa una feliz excepción. Sus referencias, cada vez más abundantes en sus últimos escritos, a autores como Dworkin y Nagel o Taylor y Walzer, por citar nombres que se hallan a uno y otro lado de la polémica que divide hoy a liberales y comunitaristas, son sólo una muestra de su interés por la filosofía anglosajona en general y por las cuestiones éticas, jurídicas y políticas en particular. Sin embargo, desde la recepción de *A Theory of Justice* en Francia a mediados de los años ochenta, Rawls ha presidido el interés de Ricœur por exponer los supuestos e implicaciones éticos que conlleva la fenomenología hermenéutica que había empezado a desarrollar a partir de la década anterior¹. Cabe decir, entonces, que en *Soi-même comme un autre* (1990) cristaliza una filosofía moral, «*une petite éthique*», algo que no puede extrañar a quien conozca sus anteriores libros, *Le volontaire et l'involontaire* (1950) y *Finitude et culpabilité* (1960). Desde aquellos años hasta hoy, Ricœur ha insistido en la dimensión teleológica de la acción, situándose por tanto del lado de las éticas del bien frente a las éticas procedimentales de orientación kantiana, y en la figura del sujeto como agente responsable de sus actos. Ambos temas no estarían, naturalmente, desligados porque la referencia a unos «bienes humanos fundamentales», permanentes y transhistóricos, condición que hace posible el ejercicio de la elección libre y el desarrollo de una vida regida por intenciones razonadas, ha de desembocar por necesidad en una ontología del sujeto o, desde la perspectiva de Ricœur, en una fenomenología hermenéutica del sí mismo donde «el yo y el bien se constituyen mutuamente».

¹ J. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press, 1971; *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979; *Théorie de la justice*, París, Seuil, 1985. Cito por la edición castellana. El hecho de que se tardaran catorce años en traducir al francés una de las obras contemporáneas más importantes de filosofía moral y política es una muestra más de la desconexión a la que aludimos.

De forma muy resumida cabe decir que, para Ricœur, la estructura de la moralidad admite una lectura horizontal y una lectura vertical que se entrecruzan². La primera lleva a derivar la constitución del sí mismo de la experiencia primaria y espontánea del sujeto a quien su deseo de vivir una vida buena le impulsa a comprender que dicha vida ha de ser vivida con y para los otros y, finalmente, que ha de contar con unas instituciones justas. A lo largo de este proceso se constituiría dialécticamente el sí mismo mediante la subordinación de la autorreflexividad a la mediación de la alteridad, primero en el seno de las relaciones interpersonales regidas por la virtud de la amistad y luego, tras el reconocimiento del otro como lejano, como extraño, abriéndose a la totalidad de los seres humanos bajo el signo de la hospitalidad³. Recogiendo el concepto heideggeriano de *Sorge*, Ricœur ha expresado a veces esta tríada como cuidado de sí, cuidado del otro y cuidado de la institución. La primera de estas ideas implica la autoestima, siendo fundamentalmente estimable la capacidad de obrar intencionadamente y la capacidad de iniciativa, esto es, de introducir cambios en el curso de las cosas. Ahora bien, como no podemos hablar de autoestima sin ponerla en relación con una demanda de reciprocidad que obliga al individuo a atribuir al otro las capacidades que descubre en sí, se hace necesario un segundo momento de este proceso que estará marcado por la solicitud. Finalmente, la apertura a las instituciones, entendidas como un sistema de reparto, exige el tránsito de la solicitud a la justicia, lo cual entraña una exigencia de igualdad y de universalidad distinta a la amistad y eleva el respeto al mismo rango que la solicitud, por ser su equivalente en este plano moral.

A su vez, la lectura vertical de la estructura de la moralidad permite encadenar los puntos de vista teleológico, deontológico y prudencial, y, con ello, encuadrar de forma *sui generis* a Kant en el sistema aristotélico, sin olvidar, como veremos después, el drama platónico del dualismo intrasubjetivo. Esta segunda perspectiva se inicia con la subordinación del enfoque teleológico, guiado por la idea de «vivir bien», al deontológico, donde imperan la norma, la prohibición, el formalismo, el procedimiento, atraviesa este plano y culmina en el nivel de la sabiduría práctica, de la «prudencia», entendida como el arte de la decisión equitativa en situaciones de incertidumbre y de conflicto. El primero y el tercero de estos planos constituyen lo que Ricœur llama la ética, y el segundo e intermedio la moral. De este modo, considera que la justicia es la regla práctica más elevada por constituir el punto donde culmina el deseo de vivir bien y, a la vez, templada por la equidad, representa el último tramo del enfoque horizontal donde prima la sabiduría práctica. Aunque la idea de «bueno» hace que la justicia dependa originariamente del deseo de vivir bien, es la idea de «justo» la que, al poner en movimiento la doble dialéctica (horizontal y vertical), la promesa de vivir bien, sitúa a la bondad bajo el signo de la prudencia. La justicia, a su vez, es corregida en este último plano por la equidad aristotélica, allí

² Este resumen está tomado de P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Études 7, 8 y 9, París, Seuil, 1990, y de «Éthique et morale», incluido en P. Ricœur, *Lectures 1. Autour du politique*, París, Seuil, 1991, pp. 256-269. El capítulo de este libro «John Rawls: De l'autonomie morale à la fiction du contrat social» apareció en castellano en *Cuaderno Gris*, 4, 2.ª época (1992), 18-34.

³ Esta postura optimista de Ricœur debe ser contrastada con la teoría de la benevolencia limitada de Hume que ha estudiado H. Kliemt en *Las instituciones morales*, Barcelona, Alfa, 1986, y con los matices introducidos por R. Rorty, en *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1991, cap. 9.

donde la generalidad de las leyes y los principios de aquélla no ofrecen soluciones específicas a la hora de tener que decidir en situaciones dilemáticas, cuando normas que parecen tener el mismo peso se contradicen mutuamente, o el respeto a la norma colisiona con la solicitud hacia personas, o el margen de elección se reduce a tener que optar entre lo malo y lo peor. En suma, el paradigma de lo que entiende Ricœur aquí por justicia es la toma de decisiones judiciales en las circunstancias singulares de un proceso dentro de sus correspondientes instituciones.

En consecuencia, Ricœur se enfrenta a la tarea de mostrar la parcialidad y la insuficiencia del deontologismo kantiano por su pretensión de desvincular la «moral» de la fase teleológica que la precede (del deseo y de los sentimientos) y del plano de la sabiduría práctica en la que ha de desembocar, esto es, de eliminar la «ética». Y respecto a Rawls tratará de despojarle de sus elementos más kantianos (el constructivismo) para resaltar la dimensión más humana de su postura y destacar su preocupación por ajustar su teoría de la justicia a las convicciones más extendidas y profundas entre los seres humanos, es decir, tratará de poner en primer plano su noción de «equilibrio reflexivo» de la que luego hablaremos. Por consiguiente, a diferencia de Kant, la ética de Ricœur se articula en torno al concepto de imputabilidad y no al de autonomía⁴. Y la razón es clara: Ricœur pretende restituir la moralidad a la naturaleza al situar la espontaneidad «libre» del deseo en el punto de arranque del proceso dialéctico que conduce a la justicia institucional, mientras el concepto kantiano de autonomía se basaba precisamente en la trascendencia del agente racional como ser nouménico. Ahora bien, el concepto de imputabilidad que utiliza Ricœur, según el cual el hombre es capaz de hacer llegar cosas al mundo, esto es, de introducir orígenes o comienzos en el curso de éste, constituye la tercera de las antinomias cosmológicas que Kant incluyó en la «Dialéctica Trascendental» de su *Kritik der reinen Vernunft*. Esta tesis, al igual que su contraria (en el mundo no hay libertad, sino que todo ocurre de acuerdo con las leyes físicas), no eran para Kant falaces en sí, pero pueden probarse con el mismo grado de verosimilitud, lo que impide conceder validez a ninguna de ellas. Este es, a mi juicio, el principal punto de fricción entre Ricœur y Kant. Optando, pues, por una de las tesis de la antinomia y sin pararse en el problema de su validez, Ricœur pasa directamente a especificar las figuras que reviste la imputabilidad en los tres niveles en que se articula la estructura de la moralidad. En el nivel teleológico del deseo que impulsa al individuo a llevar una vida buena, la imputabilidad es sinónimo de capacidad, lo que tiene un cierto matiz aristotélico porque ser capaz de sentir ese deseo es lo que distingue ontológicamente al hombre de otros seres de la naturaleza. También en el nivel deontológico la idea de imputabilidad remite a la idea de capacidad, aunque en este caso se trata de la capacidad que tiene todo sujeto de hacer abstracción de su punto de vista individual y de adoptar una perspectiva impersonal, capacidad que le permite asegurar que «toda vida humana cuenta por igual y que nadie es más importante que otro», con lo que Ricœur cree poder situar al agente moral en el mismo plano desde el que Kant dicta

⁴ Para un desarrollo de esta cuestión, véase «Le concept de responsabilité», incluido en P. Ricœur, *Le juste*, París, Éditions Esprit, 1995, pp. 41-70. El capítulo de este libro titulado «Une théorie purement procédurale de la justice, est-elle possible?» corresponde aproximadamente al artículo de P. Ricœur, «Historia de la justicia», 4, J. Rawls: Teoría de la justicia» traducido al castellano en *Archipiélago*, 23 (1996), 106-122.

su segunda formulación del imperativo categórico: «Obra de modo que tomes a la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio»⁵, y desde el que Rawls enuncia su segundo principio de la justicia que exige mejorar en los repartos desiguales la parte mínima⁶. De este modo, la escisión kantiana entre naturaleza y moralidad, y la delimitación rawlsiana entre lo estrictamente político y lo no político, se traduce, platónicamente, en Ricœur en un conflicto interior del agente moral que se origina en el alma de todo sujeto entre dos de sus capacidades: la capacidad de adoptar un punto de vista individual y la capacidad de asumir una perspectiva impersonal; conflicto que el sujeto ha de resolver atendiendo a la exigencia de alteridad universal, es decir, respondiendo a la demanda del otro, no sólo próximo, sino también lejano. La justicia desempeña aquí un papel eminentemente prohibitivo, esto es, impide que el sujeto se deje conducir por su tendencia –tan natural como su deseo de llevar una vida buena– a violentar al otro, a no respetar sus derechos individuales. Frente a las múltiples figuras del mal (que son las distintas formas de violencia) la moral se expresa en prohibiciones que se concentran en la antigua Regla de Oro que exige no hacer a otro lo que no se desea para sí. Por último, en el nivel de la prudencia o de la sabiduría práctica, la imputabilidad ya no remite a la idea de capacidad sino a la de conveniencia, a la de «ajuste» (que Ricœur recoge de Dworkin)⁷ entre interpretación y argumentación, pues el juicio que ha de emitir la sabiduría práctica es una especie de «evidencia situacional», propia de una «convicción íntima», que permite asegurar que «ésta es la mejor decisión, lo único que se puede hacer en esa situación». No se trata, pues, de situar el caso bajo la regla general, sino de interpretar los hechos ocurridos (que es el nivel último del orden narrativo) y de interpretar la norma en orden a saber en qué medida «se ajusta» a los hechos. Para Ricœur, este proceso oscila, pues, entre dos niveles de interpretación (la interpretación narrativa del hecho y la interpretación jurídica de la norma) y culmina en un equilibrio de conveniencia mutua entre ambos⁸. Paradigmáticamente, esta sabiduría práctica correspondería a los tribunales de justicia, pero Ricœur la extiende también a otros casos muy dispares. A ella correspondería, por ejemplo, emitir un juicio histórico sobre el peso que se ha de conceder a la acción de un individuo o a las fuerzas colectivas o sobre el orden de prioridad entre valores heterogéneos que ha de establecer un estadista en su acción de gobierno.

Todas estas cuestiones ponen de relieve la insuficiencia que, para Ricœur, presenta una concepción puramente procedimental de la justicia como la de Rawls, porque desde ella no se tiene en cuenta la diversidad cualitativa de las cosas a repartir. Y aunque se introduzca –como hace Rawls– la noción de «bienes sociales primarios», apetecibles por todos los hombres, se plantean las preguntas –insolubles desde un enfoque formalista– de qué es lo que califica como «buenos» a dichos bienes, que son

⁵ Las citas de Kant hacen referencia a la reimpresión de la edición crítica oficial, *Kants Werke*, 9 vols., Berlín, Walter de Gruyter, 1968 (en abreviatura Ak.) y por las traducciones castellanas que se indican. Ak., IV, p. 429; *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Espasa-Calpe, 1963, p. 84.

⁶ J. Rawls, *Teoría de la justicia*, op. cit., p. 341.

⁷ R. Dworkin, *Los derechos en serio*, Barcelona, Ariel, 1984, pp. 234-242.

⁸ Un resumen de la postura de Ricœur en estas cuestiones puede verse en O. Mongin, *Paul Ricœur*, París, Seuil, 1994, pp. 97-104, así como en el artículo divulgativo del propio Ricœur, «Ética y moral», en *Culturas, Diario* 16, 27-1-1990, n.º 241, pp. I-VII.

en sí heterogéneos, y a qué orden de prioridad se debe obedecer en caso de conflicto entre ellos⁹. ¿Corresponde también a esta equidad de Ricœur dirimir políticamente entre las concepciones opuestas del bien que por necesidad habrán de sustentar los ciudadanos en las sociedades democráticas modernas caracterizadas por un pluralismo moral «razonable»? Ricœur no alude a esta cuestión porque sus referencias al último Rawls son escasas y acéticas, pero su planteamiento es aquí pertinente para introducir el discurso de Rawls y establecer lo que es o no conciliable con la postura de nuestro autor.

II

Valgan, pues, estas cuestiones introductorias para hacer ver que el interés de Ricœur por Rawls no tiene un carácter coyuntural ni se reduce a la polémica que se suscitó en Francia sobre la ética procedimental a raíz de la traducción de *A Theory of Justice*. En efecto, a partir de la pasada década, Ricœur ha tomado a Rawls como interlocutor privilegiado mientras escribe *Temps et récit* y *Soi-même comme un autre*. Y es que la postura de Rawls le permite superar la oposición infructífera que dividía a la sociología francesa de la moral entre el holismo sociologista de Durkheim (a quien inexplicablemente no recurren los comunitaristas de lengua inglesa, pese a la insistencia de todos ellos en considerar que la sociedad es una entidad supraindividual) y el individualismo metodológico de corte weberiano que reduce la sociedad a la yuxtaposición de los intereses e individuos que la componen¹⁰. Ricœur ve con acierto que el concepto rawlsiano de ciudadano no se ajusta a estas interpretaciones extremas y que tampoco puede asimilarse su idea de la relación social a un diálogo, en el sentido de Lévinas, entre dos individuos donde el tercero sería un derivado abstracto y deshumanizado, ni al anonimato y la impersonalidad del *Man* heideggeriano. Muy al contrario, la sociedad es, tanto para Rawls como para Ricœur, un mecanismo de asignación (de derechos y deberes) y de distribución (de papeles, cargas y beneficios, ventajas y desventajas), lo que confiere a los individuos que la integran la condición de partes y de colaboradores. Lo importante es que esa asignación y esa distribución van dirigidas a *cada uno* de los sujetos que *forman parte* del colectivo, de suerte que el individuo al que se refiere Rawls es ya, de entrada, miembro, copartícipe de esa «aventura de cooperación con vistas al beneficio *mutuo*» que constituye el vínculo social¹¹. La justicia es, ciertamente, la virtud de las instituciones, pero la institución se orienta a promover el bien de los que participan en ella, esto es, a atribuir a cada uno lo suyo. Y ese *cada uno* es el destinatario de un reparto justo. En suma, la justicia de la que habla Rawls es básicamente distributiva y su enfoque se

⁹ Este es el problema que trata de resolver M. Walzer en *Las esferas de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, desmembrando la idea de justicia en una serie de esferas y estableciendo la prioridad que se ha de dar a las reivindicaciones ligadas a cada una de ellas. Como Ricœur hace una crítica a Rawls desde Walzer es pertinente conocer las debilidades teóricas de éste. Véase al respecto mi artículo «Contextualismo ético y relatividad de la justicia», *Anuario de Filosofía del Derecho*, XI (1994), 13-40.

¹⁰ Para constatar este *impasse* de la sociología francesa de la moral, véase el número monográfico dedicado a este tema en *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 88 (1990).

¹¹ P. Ricœur, *Lectures 1, op. cit.*, pp. 218-219.

sitúa en el plano deontológico, cuya independencia reclama, por lo que las objeciones que Ricœur va a hacer a su planteamiento se refieren, en esencia, a la imposibilidad de abordar las cuestiones de la justicia al margen de una teleología que las prepara y antecede o, más concretamente, a la imposibilidad de entender lo justo independientemente del bien. Esto interesa sobremanera a Ricœur porque si no demuestra que la dimensión teleológica desempeña algún papel, por discreto y subterráneo que sea en una teoría de la justicia, habrá de admitir no ya la autonomía de la norma, de la «moral», con relación a la «ética», sino la falta de toda vinculación entre ambas, y toda la puesta en práctica de la «*petite éthique*» que esboza en *Soi-même comme un autre* se vendría por tierra. De ahí el esfuerzo de Ricœur por señalar que la idea de justicia no es puramente «moral», sino que tiene también un significado «ético», que «lo justo» se sitúa entre «lo legal y lo bueno»¹², que «el sentido de la justicia no se agota en la construcción de los sistemas jurídicos que suscita». Como en el planteamiento rawlsiano, lo justo no puede definirse recurriendo al bien, se ha de elaborar, de *construir* mediante una deliberación que se produce en esas condiciones de imparcialidad (*fairness*) absoluta a la que Rawls llama «posición original»¹³, donde las partes «escogen» los principios de la justicia y suscriben un contrato por el que se comprometen a su cumplimiento. La idea de Ricœur es que entre la adopción de una perspectiva exclusivamente deontologista y el recurso a un procedimiento contractualista existe un vínculo *necesario*. Y si deontologismo y contractualismo son las dos caras de una misma moneda, las numerosas críticas que ha suscitado y suscita todo intento de hacer derivar la obligación de ser justo de un presunto contrato primitivo, hipotético y ahistórico, afectarían negativamente a todo el sistema rawlsiano. Dada, pues, la importancia de este punto, cabe plantear una serie de preguntas: ¿por qué defiende Rawls la primacía de lo justo? ¿Es realmente cierto que no dé por sentadas ciertas ideas de bien? ¿En qué sentido es Rawls contractualista? Habrá que responder a estas preguntas para poder calibrar el alcance de la objeción de Ricœur.

La postura de Rawls puede ser caracterizada negativamente como antiteleológica, y ello por dos razones fundamentales: primera, porque la ciencia moderna descubre un mundo cuyos seres no persiguen —a la manera de Aristóteles— los fines que les son propios, alcanzando así su bien, habida cuenta de que no existen realmente otros fines que los que el hombre se propone libremente alcanzar. La ausencia de fines *dados* permite, además, basar la ética en la autonomía del agente frente a toda determinación de la naturaleza. Segunda, porque desde W. H. Sibley¹⁴ se había

¹² *Idem*, pp. 176-195. La versión castellana de este artículo se encuentra en P. Ricœur, *Amor y justicia*, Madrid, Caparrós, 1993, pp. 35-55, con el mismo título: «Lo justo entre lo legal y lo bueno».

¹³ Disiento de Ricœur cuando dice que *fairness* se ha traducido «bastante acertadamente por equidad (*équité*)» (*Lectures 1, op. cit.*, p. 200), como igualmente ha sucedido en castellano. Pero en inglés *fairness* es sinónimo de justicia y en sentido figurado de *imparcialidad*, que es lo que mejor responde a la semántica del término y al uso que hace Rawls del mismo. *Equity*, que es igualmente sinónimo de justicia, recoge también en inglés la idea de imparcialidad e incluso de *reasonableness* («razonabilidad», «tolerancia»), lo que también se compagina con el uso rawlsiano del término. El problema es que «equidad» significa «propensión a dejarse guiar o a fallar por el *sentimiento* del deber o de la conciencia, más bien que por las prescripciones rigurosas de la justicia o por el texto terminante de la ley» (D. de la R. A. de la L.), lo que encaja perfectamente con la lectura que hace Ricœur de Rawls, pero no con el sentido de *fairness* en el discurso rawlsiano.

¹⁴ W. H. Sibley, «The rational versus the reasonable», en *The Philosophical Review*, 62 (1953), 554-560.

introducido en este contexto una distinción entre lo racional y lo razonable, que D. Richards había desarrollado explicando que «las cuestiones de racionalidad incluyen los objetivos del agente y la forma mejor de realizarlos; mientras que las cuestiones de razonabilidad implican la valoración de los propios fines a la luz de las exigencias y derechos moralmente justificados de los demás», de forma que «los principios de la racionalidad dependen de la noción de cómo alcanzar mejor y más satisfactoriamente los fines del agente, cualesquiera que fueran, a diferencia de los principios de la moralidad, que imponen ciertos tipos de restricción sustantiva sobre la clase de fines que un agente puede legítimamente perseguir»¹⁵. Recogiendo esta distinción, Rawls considera que «el interés supremo» del ser humano está determinado por su capacidad de actuar de forma *razonable* («su capacidad para entender los principios de la justicia, para aplicarlos y para obrar de acuerdo con ellos») y por su capacidad para actuar de forma *racional* («su capacidad para elaborar, revisar y poner en práctica racionalmente una determinada concepción del bien»), lo que sin muchas matices podemos comparar con la idea teleológica de Ricœur de que el hombre desea y es capaz de llevar una vida buena. Sin embargo, para Rawls, como existen de hecho concepciones contrapuestas del bien y la razón se ve sometida a las «cargas» emocionales de las situaciones específicas de los sujetos y a la dificultad de los temas que se abordan en este nivel, es imposible llegar a un acuerdo entre todos los ciudadanos acerca de una única concepción del bien que sirva de base a la concepción de la justicia, cuestión que habrá que abordar apelando a la capacidad de razonabilidad que posee todo ser humano, potencialmente hablando. Lo razonable, entonces, es que los principios de la justicia acordados por todos en virtud de su razonabilidad prevalezcan sobre las concepciones del bien que sustentan los ciudadanos, pues sólo se conseguiría implantar una concepción del bien haciendo uso del poder coactivo del Estado y, por consiguiente, faltando al respeto a quienes no comparten la concepción en cuestión. En última instancia, este escepticismo de Rawls respecto a la posibilidad de superar el pluralismo moral razonable es realmente lo que le distancia de Ricœur, y no la afirmación de la supremacía de lo justo¹⁶.

Esto no quiere decir, naturalmente, que en la teoría rawlsiana de la justicia no se den por válidas, como condición indispensable de la validez de la teoría, ciertas concepciones del bien. La cuestión está en que Rawls considera que tales nociones caen dentro de lo razonable, esto es, que pueden ser asumidas por todas las doctrinas globales (*comprehensive*) razonables, independientemente de la noción de bien «global» que persigan. Estas concepciones serían: 1) La idea de que todos los participantes en un debate sobre la justicia reconocerán ciertos valores, como la satisfacción de las necesidades básicas del hombre y tener un proyecto racional en cuyos términos los individuos puedan orientar sus vidas. Es lo que Rawls llama «la bondad como racionalidad» (*goodness as rationality*). 2) La idea de unos bienes primarios (los recursos que se supone que necesitan los ciudadanos para poner en práctica un plan de vida). 3) Las concepciones del bien que son permisibles en cuanto que admiten

¹⁵ D. Richards, *A Theory of Reasons for Action*, Oxford, Clarendon Press, 1971, pp. 76 y 229-230.

¹⁶ Entre otras cosas, el propio Ricœur reconoce que «la idea de bien no está totalmente ausente de una teoría donde lo justo tiene prioridad sobre lo bueno» y que sólo es excluida del procedimiento de distribución (*Le juste*, *op. cit.*, pp. 102-103).

los principios de la justicia. 4) Las virtudes que se consideran necesarias para ser un buen ciudadano en un Estado liberal y democrático. Y 5) el bien que supone «una comunidad política bien ordenada», esto es, regida por dichos principios. En consecuencia, el problema al que se enfrenta Rawls no es tanto el de justificar la primacía de lo justo sobre lo bueno cuanto el de justificar esas concepciones del bien dentro del formalismo procedimental que defiende y, sobre todo, de mantener la idea de contrato sobre la base de la noción fuerte de razonabilidad que sostiene. Este último problema, que Rawls no resuelve, nos lleva, sin embargo, a responder al último de nuestros interrogantes: ¿en qué sentido es Rawls contractualista?

Para Rawls, la prioridad de lo justo sobre el bien no sólo se debe a que sus exigencias son moralmente prioritarias sino también a que los principios de la justicia se obtienen mediante un procedimiento que presume independiente de toda concepción del bien que pueda introducir el disenso entre las personas que han de deliberar sobre dichos principios. Es importante señalar aquí —porque es lo que Ricœur pasa por alto— que lo que excluye Rawls del ámbito de lo justo no es tanto el bien en general sino el desacuerdo que determinadas concepciones del bien generan entre los individuos, lo que explica que dicha exclusión responda a las mismas razones por las que se excluyen otras fuentes de desigualdad como las diferentes aptitudes de los sujetos o la posición social que ocupan. La desavenencia que aquí se produce entre Rawls y Ricœur se debe al hincapié del primero en destacar la imposibilidad de superar la pluralidad y la oposición entre las concepciones del bien, y a la falta de sensibilidad del segundo para detectar este problema desde la posición intuicionista que sostiene.

Con vistas a establecer los principios de la justicia, Rawls *construye* una situación que, a su juicio, representa una perspectiva desde la que cabe abordar los problemas prácticos recurriendo a deliberaciones donde intervienen conjeturas y acuerdos simulados que permiten utilizar teoremas de elección racional-prudencial¹⁷. Ahora bien, ¿poseen los principios de la justicia una racionalidad propia que les confiere la necesidad de que toda persona que se halle situada en la «posición original» los asuma sin discusión o es el procedimiento democrático e imparcial que se sigue para su elaboración lo que les dota de legitimidad moral? Si aceptamos la primera opción, destacaremos el carácter *constructivista* y racionalista de la posición rawlsiana, y si nos decidimos por lo segundo, subrayaremos su dimensión *coherentista*, ya que en este caso no se trata tanto de acordar ni de construir los principios morales cuanto de descubrir aquéllos que mejor se acomodan a nuestras convicciones «bien ponderadas» (*considered convictions*), es decir, los que permiten establecer entre ambos un «equilibrio reflexivo» (*reflective equilibrium*)¹⁸. Como luego veremos, Ricœur aboga por esta segunda interpretación. Pero detengámonos ahora en el problema que nos ocupa. Está claro que el coherentismo no responde a una concepción contractualista; más

¹⁷ La posición original de Rawls vendría a equivaler a lo que Baier y Toulmin llamaron «el punto de vista moral», G. H. Mead «la adopción del papel ideal» y P. Lorenzen «transubjetividad». De ahí que sea discutible la afirmación de Ricœur de que la teoría de Rawls «es una deontología sin fundamentación trascendental» (*Le juste*, p. 75). El equívoco se debe a que Ricœur interpreta el trascendentalismo como «la oposición entre la obligación surgida de la razón práctica y la inclinación empírica» (*Le juste*, p. 102), oposición que, efectivamente, Rawls rechaza.

¹⁸ La contraposición entre una forma constructivista y una coherentista de concebir la ética atraviesa el ensayo de S. Hampshire, *Dos teorías de la moralidad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984, donde, sin asignarles esos rótulos, aparece la ética de Spinoza como paradigma de la primera y la de Aristóteles de la segunda.

bien, todo lo contrario: concede al intuicionismo lo que el propio Rawls no está dispuesto a admitir, pues el criterio de validez de los principios lo establecen en última instancia nuestras «convicciones bien ponderadas», método que se acomoda más a las nociones de ética y de moral que sustenta Ricœur que a una posición genuinamente kantiana. Ahora bien, si ubicamos el contractualismo en la perspectiva exclusivamente deontológica, hallaremos un callejón sin salida, que, como hace ver Ricœur, estaba ya presente en el sistema kantiano: el de cómo pasar de la autonomía al contrato, es decir, el de «cómo pasar del primer principio de la moralidad, la autonomía (entendida en su sentido etimológico, a saber, como la libertad que en cuanto racional se da a sí misma la ley como regla de universalización de sus propias máximas de acción), al contrato social por el cual una multitud abandona su libertad externa con vistas a recuperarla en calidad de miembro de una república»¹⁹. Con otras palabras, Ricœur está apuntando a la paradoja que supone la determinación racional de la autodeterminación.

Comprenderemos mejor el problema si nos atenemos a las propias declaraciones de Rawls cuando afirma que «la aceptación de los principios de la justicia no es una conjetura basada en una ley psicológica o en un cálculo de probabilidades, sino una aceptación ideal en todos los sentidos de la palabra [...]. Por eso me gustaría demostrar que su reconocimiento es la única elección acorde con la descripción de la posición original en conjunto. En última instancia, el argumento es estrictamente deductivo»²⁰. ¿Qué margen de elección tendrían, entonces, las partes en la posición original? Aunque en teoría son libres de elegir los principios que quieran, su situación (los requisitos que ha de cumplir la posición donde deliberan y eligen) está concebida de un modo que asegura que sólo desearán escoger unos principios específicos en los que coincidirán por unanimidad. No cabe, pues, negociación, porque negociar implica que las partes tienen intereses, conocimientos, poder o preferencias que son, en cierto modo, diferentes. Y todo ello es, precisamente, lo que excluye el velo de ignorancia que cubre a las partes impidiéndoles ver lo que les separa y haciéndoles que fijen su atención en lo que podría ser para ellas objeto de consenso. Tampoco cabría pensar coherentemente que se produzca discusión alguna entre las partes, pues se presume que todas razonan del mismo modo y extraen idénticas conclusiones. Y si todas razonan igual y tienen los mismos intereses y preferencias, cada una de ellas puede extraer la conclusión por sí misma para saber lo que han hecho o lo que harán todas las demás. Estamos ante una conformidad de carácter cognitivo que es fruto de una deducción necesaria. La situación sería radicalmente opuesta a como la plantea Ricœur: en lugar de darse una relación necesaria entre deontologismo y contractualismo, lo que sucedería, más bien, es que el racionalismo deontológico anula toda posibilidad de un contrato en sentido genuino, pues, a diferencia de Habermas, ni tan siquiera está muy claro que el diálogo sea realmente necesario para aunar a las partes que se hallan en esa posición ideal que, aunque humana, es concebida como una asociación de seres racionales y razonables entre los que –abstracción hecha de su diferencia y tenidos por prescindibles sus fines e intereses

¹⁹ P. Ricœur, *Lectures 1*, op. cit., pp. 197-198.

²⁰ J. Rawls, *Teoría de la justicia*, op. cit., p. 146.

particulares— nada habrá que se oponga a un armonioso consenso de sus voluntades. Esas partes «no se hallarían en una situación similar o simétrica, sino en una situación *idéntica*»²¹. No puede, pues, hablarse de contrato en sentido propio, y la adhesión que pide Rawls a sus principios de la justicia no apela a la fidelidad moral a lo acordado, sino que exige «una aceptación ideal en todos los sentidos de la palabra»²², es decir, la plena identificación kantiana de la voluntad pura con sus principios, generada por su racionalidad y su coherencia interna. Lo que busca Rawls, en suma, es una adhesión *moral*, pues moralidad y razonabilidad son en este contexto términos intercambiables. Por el contrario, en la interpretación de Ricoeur, se pasa por alto la separabilidad e independencia de lo razonable respecto al deseo o al sentimiento, y ello conduce a interpretar el contractualismo de Rawls en términos hobbesianos²³.

El acento que puso Rawls en la racionalidad de su teoría a lo largo de *A Theory of Justice* nos sugería que trataba de ofrecer una concepción de la naturaleza razonable del ser humano, y su descripción de la posición original como una especie de «punto de Arquímedes» alentaba la sospecha de que pretendía ofrecer una teoría de aplicación universal, derivada de la capacidad de razonar, común a toda la especie humana, lo que le llevaba a decir al final del libro que «observar nuestro lugar en la sociedad desde la posición original es observarlo *sub specie aeternitatis*: es contemplar la situación humana, no sólo desde todos los puntos de vista sociales, sino también desde todos los puntos de vista temporales»²⁴.

III

Es bien sabido que las críticas que se hicieron a esta pretensión de universalidad condujeron a Rawls a modificar notablemente su postura en este punto²⁵. Estas críticas vinieron a decir, en términos hegelianos, que sin eticidad (sin principios éticos particulares generados en una determinada comunidad) no hay moralidad (conjunto de reglas universales y abstractas). En un artículo aparecido catorce años después de *A Theory of Justice*, se veía Rawls obligado a admitir que los principios de la justicia no pueden entenderse como «verdaderos» —en consonancia con lo sostenido por Ricoeur—²⁶, ni ser afirmados *sub specie aeternitatis*, sino como válidos para nosotros a la luz de lo que constituye nuestra conciencia moral o política, o «las ideas intuitivas básicas que están arraigadas en las instituciones políticas de un régimen constitucio-

²¹ M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, pp. 130 y ss.

²² J. Rawls, *Teoría de la justicia*, op. cit., p. 146.

²³ En este punto, señala Ricoeur: «El libro entero es un intento de desplazar el problema de la fundamentación en beneficio del problema del mutuo acuerdo, que es el mismo tema de toda teoría contractualista de la justicia» (*Le juste*, p. 75). «La posición original de Rawls sustituye al estado de naturaleza de los primeros contractualistas» (*Idem*, pp. 103-104). Para Ricoeur, lo único que diferencia el contractualismo de Rawls del de Hobbes es que en el contrato del primero se busca la justicia y en el del segundo la seguridad.

²⁴ J. Rawls, *Teoría de la justicia*, op. cit., p. 648.

²⁵ Ricoeur recoge algunas de estas modificaciones en «Après *Théorie de la Justice* de John Rawls», incluido en *Le juste*, pp. 108-120, más con ánimo expositivo que crítico. Sus referencias se basan en un conjunto de artículos de Rawls que se recopilaron en la traducción francesa con el título de *Justice et démocratie*, París, Seuil, 1993. No hace mención a la última versión que ha hecho Rawls de su teoría en *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press, 1993 (versión castellana en Barcelona, Crítica, 1996).

²⁶ P. Ricoeur, *Lectures 1*, op. cit., pp. 300-301.

nal democrático y en las tradiciones públicas de su interpretación»²⁷. Entre estas ideas intuitivas destaca la idea de sociedad como un sistema equitativo de cooperación entre ciudadanos libres e iguales. Rawls trata ahora de reformular su tesis anterior de que su teoría de la justicia ha de guardar un «equilibrio reflexivo» con nuestras convicciones más ponderadas, hasta el extremo de que muchos autores llegaron a interpretar que su modelo fundamental era el de la coherencia y su técnica básica la de ese equilibrio reflexivo²⁸. Rawls aclaraba, así, que su teoría no pretendía una mera coherencia lógica ni una «verdad objetiva», como adecuación entre un sistema de enunciados y un orden moral independiente, sino generar las bases de un acuerdo operativo y viable entre ciudadanos libres mediante el ejercicio público de la razón. No se trataba, pues, de una teoría especulativa sino práctica, encaminada a pasar del actual desacuerdo sobre cuáles son las razones apropiadas para justificar (o criticar) y reforzar (o reformar) las normas e instituciones básicas que presiden nuestra convivencia, a un «acuerdo por superposición» (*overlapping consensus*) entre nuestras doctrinas globales razonables, partiendo de las más profundas bases de entendimiento insertas (a veces no verbalmente) en nuestra cultura política pública, en ese fondo de sobrentendidos que constituye nuestro «sentido común».

Huelga decir que esta vertiente del pensamiento rawlsiano ha suscitado una calurosa acogida en la obra de Ricœur, para quien «todo el aparato de la prueba aparece como una racionalización de esas convicciones, mediante el rodeo de un complejo proceso de ajuste mutuo entre las convicciones y la teoría»²⁹. Al margen de las críticas al constructivismo en las que no voy a entrar porque coinciden con las formuladas por los comunitaristas y porque no tienen validez después de los matices y correcciones que ha introducido Rawls en su teoría a lo largo de su último libro, *Political Liberalism*, lo más interesante de la lectura que hace Ricœur de *A Theory of Justice* radica en su intento de amoldar su contenido a la «*petite éthique*» que esbozábamos al principio de este trabajo. En este sentido, Ricœur destaca que el autorrespeto cae dentro de los «bienes primarios» rawlsianos, que las partes que deliberan en la posición original disponen previamente de un «sentido de la justicia» y que el antiutilitarismo de Rawls le lleva a rechazar, en nombre del principio de igualdad que forma parte de la justicia, la justificación del principio sacrificial que remite a la lógica del chivo expiatorio y que legitima el sacrificio de una persona o de un sector de la sociedad en beneficio de la mayoría³⁰. En suma, Ricœur señala, en detrimento de la dimensión kantiana, los aspectos más humanos de Rawls, excepción hecha de la inviolabilidad de la persona individual, que a su juicio quedaría a salvo obedeciendo la Regla de Oro. De este modo, el constructivismo presuntamente procedi-

²⁷ J. Rawls, «Justice as Fairness: Political, not Metaphysical», en *Philosophy and Public Affairs*, 14, 3 (1985), p. 20; (versión castellana en *Diálogo filosófico*, 16 (1990), 4-32).

²⁸ Véanse, por ejemplo, L. G. Ballestrin, «Methodologische Problem in Rawls' Theorie der Gerechtigkeit», en O. Höffe (ed.), *Über John Rawls' Theorie der Gerechtigkeit. Theorie-Diskussion*, Frankfurt, Suhrkamp, 1977, pp. 108-131; y N. Bowie, «Equal Basic Liberty for All», en H. G. Blocker y E. H. Smith (eds.), *John Rawls' Theory of Justice*, Ohio, Ohio University Press, 1980, pp. 110-132.

²⁹ P. Ricœur, *Lectures 1*, op. cit., p. 211.

³⁰ Básicamente, Ricœur se refiere al Libro III del *Treatise* donde Hume aborda los problemas de la moral y, en concreto, el carácter «natural» o «artificial» de la justicia. La relación del principio sacrificial con el utilitarismo que Rawls rechaza es una idea desarrollada por Jean-Pierre Dupuy en «Les paradoxes de Théorie de la Justice (J. Rawls)», en *Esprit*, 1 (1988), pp. 70 y ss.

mental exigiría la referencia a nuestros sentimientos y convicciones más hondos y trasluciría el impulso de la solicitud que en el esquema de Ricœur favorece el tránsito entre la autoestima y el sentido ético de la justicia. Si queremos aquilatar las diferencias entre Ricœur y Rawls en este punto concreto, cabe decir que el primero insiste más en el carácter natural y espontáneo del autorrespeto y del impulso que lleva al hombre a indignarse ante la violencia ejercida contra el débil y a solidarizarse con él, mientras que Rawls explica las condiciones sociales e institucionales en que se gestan esos sentimientos y el aprendizaje que permite su desarrollo, en línea con la psicología cognitiva de Piaget y de Kohlberg³¹.

Ahora bien, una vez dicho esto, hay inmediatamente que añadir que el deseo de llevar una vida buena, la autoestima y la solicitud, de los que habla Ricœur en su descripción del primer nivel de la ética, y el sentido previo de la justicia que Rawls atribuye a las partes en la posición original («la disposición a actuar desde los principios de la justicia, a aceptar las instituciones justas que se nos aplican y a mantener y reformar las existentes cuando la justicia lo requiera») ³² no son elementos ajenos al sistema kantiano. Como el fragmento siguiente nos explica, «hay ciertas disposiciones morales que si no se poseen, tampoco puede haber un deber de adquirirlas. Son el sentimiento moral, la conciencia moral, el amor al prójimo y el respeto por sí mismo (la autoestima), porque están a la base como condiciones subjetivas de la receptividad del concepto de deber, no como condiciones objetivas de la moralidad» ³³. Es decir, sin autoestima, sin amor, sin respeto, la moral, subjetivamente hablando, no sería posible. En el otro extremo del *Faktum der Vernunft* del que nos habla Kant y nos recuerda críticamente Ricœur, estaría este otro *Faktum der Gefühl*, que Kant no incluye dentro de las condiciones objetivas de la moralidad precisamente por ser un *Faktum*, esto es, por pertenecer al ámbito de los fenómenos naturales, pero que tiene en cuenta al destacar el papel del factor subjetivo que aporta la sensibilidad o el sentimiento en la determinación subjetiva de la voluntad, esto es, las condiciones que hacen posible que el ser humano se interese por la ley moral o la tenga como incentivo.

Vistas así las cosas, la pregunta que plantea Ricœur respecto a Rawls de si puede construirse una teoría puramente procedimental de la justicia sin presuponer en las partes que la formulan y acuerdan un sentido previo de la justicia, sólo puede contestarse negativamente. Pero ello no autoriza a concluir que toda la argumentación rawlsiana se reduce a una racionalización de nuestras «convicciones bien ponderadas», es decir, a afirmar que lo único que puede dar credibilidad a la ficción de la situación original es la búsqueda de un «equilibrio reflexivo» entre la teoría y dichas convicciones. Pasemos, pues, a explicar por qué no es válida esta reducción.

³¹ E. Tugendhat, en *Problemas de ética*, Barcelona, Crítica, 1988, ha combinado esta psicología del desarrollo cognitivo con otros elementos tomados del psicoanálisis para explicar el logro de la madurez moral a partir de las primeras experiencias de autoestima y de respeto en las relaciones interpersonales.

³² J. Rawls, «Kantian Constructivism in Moral Theory», en *The Journal of Philosophy*, 77, 9 (1980), p. 553 (versión castellana en J. Rawls, *Justicia como equidad*, Madrid, Tecnos, 1986, pp. 137-186); y J. Rawls, *Teoría de la justicia*, op. cit., p. 524.

³³ I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, Ak. VI, p. 399; versión castellana en Madrid, Tecnos, 1989, pp. 253-254.

Ricœur aborda este tema en su artículo *Le cercle de la démonstration*³⁴ y en él pone de relieve que la demostración de Rawls es circular porque nuestras convicciones bien ponderadas y su teoría de la justicia se presuponen mutuamente. O, por decirlo en términos de las obras más recientes de Rawls, porque la misma idea regulativa de que los individuos como ciudadanos son libres e iguales es la que le lleva a buscar la justificabilidad pública de sus principios de la justicia y lo que es públicamente justificable. En consecuencia, la convicción, presente en la cultura política pública de toda sociedad democrática moderna, de que los ciudadanos son libres e iguales, es precisamente lo que prescriben los principios de la justicia, principios que, a su vez, son una racionalización de nuestras propias convicciones. El método rawlsiano no pasaría de ser, para Ricœur, una formalización de un sentido de la justicia que siempre actuaría como un supuesto básico e indispensable de la teoría, y se asemejaría al proyecto de Michael Walzer, para quien la tarea del filósofo político «consiste en interpretar a nuestros conciudadanos el mundo de significados que todos compartimos»³⁵.

La originalidad de Ricœur radica en juzgar que esta circularidad no representa una debilidad de la argumentación de Rawls, sino que es propia de toda filosofía moral, incluyendo la de Aristóteles y la de Kant, pues «ninguna funda nada *ex nihilo*, sino que justifica intemporalmente las convicciones morales más comunes»³⁶. En el caso de Rawls, se trataría de hallar «un punto de ajuste» entre interpretación y argumentación (o en sus propios términos «un equilibrio reflexivo entre nuestras convicciones bien ponderadas y su teoría de la justicia»), con lo que, desde la perspectiva de Ricœur, su proyecto superaría el nivel exclusivamente deontológico para ingresar en el de la prudencia o sabiduría práctica, tal como la entiende Ricœur. La *fairness* rawlsiana no sería imparcialidad kantiana sino *epiqueya* aristotélica. ¿Es legítima esta interpretación de Rawls, o Ricœur se limita a proyectar aquí sus propias concepciones de la ética y de la moral que antes esbozamos? Trataremos de mostrar que la verdad está de parte de esto último.

Rawls ha insistido repetidas veces en que su teoría de la justicia ha de exponerse en dos fases. En la primera, la del constructivismo o la de la posición original, se ha de elaborar una concepción política y moral que sirva de base a los principios normativos fundamentales para una sociedad bien ordenada. El modelo constructivista le permite concebir una noción de justicia cuyos principios constitutivos no son principios *a priori*, evidentes por sí mismos, sino el resultado de un proceso de elaboración que suscribiría toda persona *razonable*. En una segunda fase, se considera que la forma de concebir a la sociedad y a sus miembros que preside tales principios se halla implícita en nuestra cultura política pública y que, en consecuencia, cabe esperar que gozará de estabilidad una vez puesta en práctica³⁷. En un sentido *secundario* respecto a lo fundado en la primera fase, Rawls se ocupa de responder a la exigencia de que dichos principios guarden un equilibrio reflexivo con nuestras convicciones bien ponderadas, o, como dice en sus últimos trabajos, que puedan ser el

³⁴ Este artículo apareció en *Esprit* (1988) y ha sido incluido en *Lectures 1, op. cit.*, pp. 216-230.

³⁵ M. Walzer, *Las esferas de la justicia, op. cit.*, p. 12.

³⁶ P. Ricœur, *Lectures 1, op. cit.*, p. 230.

³⁷ J. Rawls, *El liberalismo político, op. cit.*, pp. 172-173.

núcleo de un «consenso por superposición» entre personas que sustenten doctrinas globales distintas e incluso contrapuestas pero *razonables*. A nadie que esté familiarizado con los escritos éticos de Kant puede extrañarle esta forma de exposición de la teoría, pues Rawls no hace sino seguir el consejo que aquél nos da en las primeras páginas del capítulo segundo de la *Grundlegung* al decir: «Conviene primero *fundar* la teoría de las costumbres en la metafísica, y luego, cuando sea firme, procurarle *acceso* por medio de la popularidad». El punto clave de la fundamentación rawlsiana es su noción de *razonabilidad* (y a él deben y pueden dirigirse las objeciones), pero no su pretensión de coherencia con nuestras convicciones bien ponderadas. Rawls señala abiertamente que su «teoría de la justicia como equidad no es razonable en primera instancia a menos que pueda granjearse de la forma debida el apoyo *racional* de todos y de cada uno de los ciudadanos a quienes va dirigida»³⁸. Es decir, lo que busca, ante todo, Rawls es que su teoría resulte *razonable* a toda persona y a toda doctrina global *razonables*, o, dicho de otro modo, que sea aceptable a la luz de la «razón pública», no debiéndose abordar el tema de su adecuación o no con nuestras convicciones bien ponderadas *hasta que no se disponga provisionalmente* de los principios de la justicia elaborados en la posición original, es decir, haciendo abstracción del conocimiento que tienen los ciudadanos de concepciones específicas del bien³⁹.

En contra de la interpretación de Ricœur, «lo razonable» ocupa un lugar tan destacado en la teoría rawlsiana que más bien cabe preguntar por qué conceder tanta importancia a lo que está o a lo que no está implícito en nuestra cultura política pública o a lo que se ajusta o no se ajusta a nuestras convicciones más profundas. Pues o nuestras ideas intuitivas suscriben la concepción de la justicia que hemos elaborado independientemente de lo que cabe esperar de forma razonable que aceptará un ciudadano (en cuyo caso estaremos ante una feliz coincidencia) o dichas ideas intuitivas están en contra de la concepción de la justicia en cuestión (en cuyo caso debemos rechazarlas por violar los límites de lo razonable, que también hemos establecido independientemente). Esto no resta, claro está, a la teoría rawlsiana un ápice de su interés, como el llamado «pensamiento contrafáctico» tendría que habernos hecho comprender a estas alturas, pues incluso una hipótesis científica comporta siempre una «idealización» de la realidad y no tiene de esa manera otro remedio que contrariar a los hechos, por más que luego esté obligada a congraciarse, en una medida o en otra, con los hechos contrariados. Pero, además, «se podría alegar con Kant que —a diferencia de lo que ocurre con una ‘idea teórica’ o una hipótesis científica— una hipótesis moral o ‘idea práctica’ es *reduplicativamente contrafáctica*, y su contrafacticidad la exime incluso, versando como versa sobre ‘lo que no existe, pero podría llegar a existir’, de la obligación de congraciarse con los hechos a los que continuaría testarudamente contrariando mientras éstos no se acomoden a sus exigencias»⁴⁰. Volviendo a Rawls, el problema es si puede darse, en realidad, una oposición entre lo razonable y nuestras convicciones bien ponderadas. Es evidente que, para Ricœur, esa oposición no se produce porque interpreta las «convicciones bien ponderadas» en

³⁸ J. Rawls, *Teoría de la justicia*, op. cit., pp. 38-39; *El liberalismo político*, op. cit., p. 175.

³⁹ J. Rawls, *El liberalismo político*, op. cit., pp. 95, 165-166 y 172 y ss.

⁴⁰ J. Muguerza, «Habermas en el Reino de los Fines», en E. Guisán (coord.), *Esplendor y miseria de la ética kantiana*, Barcelona, Anthropos, 1988, p. 102.

un sentido fuerte, esto es, como las convicciones que superan la prueba de «someterse a la crítica de otro o de colocarse bajo la regla de la argumentación, como dirían Habermas o Apel»⁴¹. En términos rawlsianos, las convicciones bien ponderadas serían las convicciones admisibles por la razón pública, pero en tal caso ya no podría seguir hablándose de coherencia, de adecuación o de equilibrio entre las convicciones y la teoría, sino de identidad (o, a lo sumo, de un mayor grado de formalización por parte de ésta última). El malentendido de la interpretación de Ricoeur consiste en creer que el coherentismo tiene un valor metodológico y probatorio fundamental en el sistema de Rawls, sin percatarse de que el equilibrio reflexivo ocupa un lugar secundario respecto al constructivismo y de que, en última instancia, lo que conduce a la justificabilidad pública no es una exigencia metodológica, sino *la obligación moral* de orientar la teoría a la razonabilidad de los ciudadanos a quienes va dirigida, porque, de no ser así, se atentaría contra el respeto que se les debe como seres racionales y razonables, y Rawls sería el primero en incumplir una de las nociones normativas básicas que presiden los principios de la justicia elaborados en la posición original.

Con todo, no es este el problema fundamental que plantea la lectura que hace Ricoeur de Rawls. Porque, independientemente de que su discurso tenga o no tenga un carácter circular y que esa circularidad tenga o no tenga, a su vez, un carácter vicioso, parece claro que si Rawls se limitara a interpretar nuestros significados compartidos o a formalizar nuestro sentido espontáneo de la justicia, nuestro interés natural por la autoestima, nuestro deseo de llevar una vida buena o incluso nuestro impulso a la solicitud y a la compasión, estaría incurriendo en la falacia naturalista. No es de extrañar que Ricoeur no sea sensible a este peligro porque su descripción del nivel ético es inicialmente naturalista: parte de fenómenos psicológicos y se eleva a la idea de deber como simple correctivo de la tendencia igualmente natural del hombre a la violencia. Pero lo deontológico, lo que Ricoeur llama «la moral», no se agota en una serie de prescripciones negativas destinadas a hacer frente a las diversas «figuras del mal»⁴². Más bien esas prescripciones derivan de una concepción previa de la persona que en un sentido positivo y normativo resalta su derecho inalienable a ser respetada en base a su condición de agente racional. Es precisamente aquí donde se aprecia la imposibilidad de que el enfoque teleológico de la ética que defiende Ricoeur se prolongue en solución de continuidad dialéctica en el enfoque deontológico, porque el deontologismo elimina toda noción de fin que sea ajena o externa a la persona: ella es el fin, multiplicado en todos y cada uno de los individuos que constituyen el reino de los fines o la sociedad bien ordenada de Rawls. El corte (la *coupure*) que Ricoeur aprecia entre toda convicción bien ponderada y la deliberación que tiene lugar en la posición original⁴³ refleja el deslinde necesario entre lo que sucede y lo que debiera suceder, pero no la eliminación de toda convicción. Pues, como señala Kant al comienzo del capítulo segundo de la *Grundlegung*, «para conservar en nuestra alma el fundado respeto a la ley del deber, no hay nada como

⁴¹ P. Ricoeur, *Lectures 1, op. cit.*, p. 228.

⁴² Contra la reducción del deontologismo a prescripciones negativas, véase mi trabajo «Sobre los deberes llamados imperfectos», en J. Ayllón, G. Escalona y M.ª E. Gayo, *Liber Amicorum Antonio Fernández Galiano*, Madrid, Facultad de Derecho de la Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1995, pp. 451-468.

⁴³ P. Ricoeur, *Lectures 1, op. cit.*, p. 225.

la convicción clara de que no importa que no haya habido nunca acciones emanadas de esas puras fuentes, pues no se trata aquí de si sucede esto o aquello, sino de que la razón, por sí misma e independientemente de todo fenómeno, ordena lo que debe suceder, y que algunas acciones, de las que el mundo quizá no ha dado todavía ningún ejemplo y hasta de cuya realizabilidad puede dudar muy mucho quien todo lo funde en la experiencia, son ineludiblemente mandadas por la razón». Esta autonomía, esta independencia de la deliberación rompe la circularidad que Ricœur atribuye a toda demostración moral y orienta la deontología por el camino de la utopía en el sentido de que siempre cabe avanzar un paso más en la transformación de una sociedad real en una sociedad bien ordenada. Si la tarea del filósofo de la política se limitara a la que Walzer le encomienda («interpretar a los conciudadanos el mundo de significados que todos compartimos»), resultaría difícil evitar la conclusión que establece y no afirmar con él que «una sociedad determinada es justa si su vida esencial se vive de una manera fiel a las nociones compartidas de sus miembros. Contravenir esas nociones es siempre obrar injustamente»⁴⁴. Aunque la interpretación de las convicciones compartidas estuviera acompañada por esa labor de rectificación permanente de los prejuicios y de racionalización del sentimiento que Ricœur le atribuye, siempre correría el riesgo de legitimar moralmente las creencias más generalizadas⁴⁵.

Naturalmente, Ricœur no aboga por la simple interpretación de los significados morales imperantes en una cultura, pues, a diferencia de Walzer, la misión que asigna a la filosofía es la de detectar los *invariantes* básicos en los que cabe reconocer el *invariable* humano, e invariables humanos son la capacidad de diálogo, la acción y el sufrimiento en una realidad interpretable y la posibilidad de memoria, es decir, de narración. Y confía en la comprensión previa para discernir entre el bien y el mal, como determinante último de la singularidad de lo humano. De ahí su empeño por mostrar que el sentido espontáneo de la justicia, la comprensión previa que tenemos de lo justo y de lo injusto es «lo único que impide a la argumentación deontológica de Rawls inclinarse a favor del utilitarismo»⁴⁶. Por comprensión previa de lo justo y de lo injusto entiende Ricœur «algo parecido a la Regla de Oro cuya formulación encontramos en los rabinos del siglo primero, en el sermón de la montaña y en algunos moralistas de la época helenística: ‘No hagas a otro lo que odiarías que te hicieran a ti’». Me atrevo a afirmar —sigue diciendo Ricœur— que, separado del contexto de la Regla de Oro, cuya formulación milenaria acabo de recordar, la regla del *maximin* regresaría del plano categórico al plano prudencial propio de toda negociación. En este último aspecto, nuestro sentido de la justicia, no intuitivo, sino instruido y educado por una larga tradición cultural cuyo origen es tanto judío y cristiano como griego y romano, constituye la base de la caracterización ética de la regla del *maximin* en situaciones de incertidumbre»⁴⁷. Ahora bien, como esa caracterización deri-

⁴⁴ M. Walzer, *Las esferas de la justicia*, op. cit., pp. 322 y 324.

⁴⁵ Para un tratamiento de este problema, véase mi artículo «Sobre las interpretaciones morales del sentimiento», en *Anuario del Departamento de Filosofía*, Universidad Autónoma de Madrid, VII (1990-1991), 37-58.

⁴⁶ P. Ricœur, *Lectures 1*, op. cit., p. 229.

⁴⁷ *Ibidem*.

va de la noción normativa de persona contenida en la segunda formulación del imperativo categórico kantiano, lo que en realidad está defendiendo Ricœur aquí es que la Regla de Oro es equiparable a dicho imperativo e incluso que puede sustituirlo con ventaja.

Vale la pena que nos detengamos en esta cuestión como punto final de nuestro trabajo porque ello puede ayudarnos a perfilar algunas de las ideas que hemos venido exponiendo. Ante todo, advierta el lector que Ricœur habla de «la caracterización ética», siendo así que, teóricamente, el principio de la Regla de Oro habría de caer de lleno en el plano deontológico que él mismo distingue y denomina «moral», a diferencia de los otros dos planos éticos. Este plano moral se singularizaría, como señala Ricœur, por «su exigencia de universalización»⁴⁸, lo que presupone que no sólo el deseo sino también el contenido de ese deseo (el modo como un individuo *desearía* ser tratado, en su formulación positiva, y el modo como *odiaría* ser tratado, en su formulación negativa) tienen un alcance universal. No es preciso adoptar una posición kantiana para constatar la debilidad de esta presunción y los numerosos argumentos fácticos que tendría en contra de su universalizabilidad, a menos que le dotemos de un soporte deontológico previo que nos indique cómo *debemos* desear u odiar ser tratados. Sin embargo, lo importante es que, aunque la Regla de Oro fuese válida como principio, sería una máxima prudencial, no deontológica, pues podría resolverse diciendo: «Si tratas mal a otros, te expones a recibir el mismo tratamiento». Su distinción radical de la segunda fórmula del imperativo kantiano resulta evidente si tenemos en cuenta que la Regla de Oro es, en sí, un imperativo hipotético, cuya fuerza obligatoria responde a la razón prudencial (o al deseo o al rechazo) de obtener un fin externo al sujeto, lo que indicaría que no hemos traspasado el plano teleológico: la conducta presuntamente «moral» sería un *medio* para lograr que se produzca una determinada consecuencia (el trato a recibir por parte de otros). Ricœur respondería a esta objeción señalando que interpreta de forma «perversa» la Regla de Oro, pues, «por su exigencia de reciprocidad, permanecería en el ámbito de la Ley del Talión: ‘Ojo por ojo, diente por diente’. Se limitaría a decir: ‘Yo doy a fin de que tú des’ (*do ut des*)»⁴⁹. En contraposición, habría que interpretar la Regla de Oro desde el mandamiento evangélico del amor, «sustituyendo el ‘a fin de que’ del *do ut des* por el ‘porque’ de la economía del don: ‘Porque te ha sido dado, da tú también a tu vez’»⁵⁰. Pero en este segundo caso, la objeción a la asimilación de la Regla de Oro al segundo imperativo kantiano seguiría en pie. El fin buscado con la acción moral continúa siendo ajeno al sujeto: el pago de una deuda (contraída quizás al margen de la intervención de la libertad del sujeto). De acuerdo con esta segunda interpretación, la máxima fundamental sería, lógicamente, circular («debo porque debo») y, traducida a un enunciado, una tautología («deber es deber»). Cabría decir –y creo que ésta sería la lectura de Ricœur– que esa circularidad no es «viciosa» porque el principio de reciprocidad serviría de fundamento al deber. ¿No es función de la Regla de Oro afirmar la libertad, entendida como intercambio de libertades, como

⁴⁸ *Idem*, p. 260.

⁴⁹ P. Ricœur, «Entre la filosofía y la teología: la Regla de Oro en cuestión», en P. Ricœur, *Amor y justicia*, op. cit., p. 63.

⁵⁰ *Ibidem*.

reciprocidad de libertades entre seres dotados de voluntad, es decir, servir de mediación entre voluntades? El problema es que, entonces, la Regla de Oro, en cualquiera de sus dos interpretaciones, no se acomodaría a la fórmula del imperativo categórico, pues Kant señala claramente que cada individuo tiene la obligación de cumplir con su deber aun cuando nadie más lo haga. En la interpretación teológica, además, lo que está en juego no es la autonomía, y, por ende, la racionalidad del deber y la dignidad del sujeto, sino el estado permanente de deuda-culpa (*Schuld*) en que siempre se encuentra la criatura con relación a su Creador. En suma, estaríamos ante un discurso que no tiene nada que ver con el kantiano ni con el rawlsiano. Y es aquí donde la interpretación que Ricœur hace de Rawls apelando a «las convicciones bien ponderadas» (¿y qué convicción puede ser más ponderada, a los ojos de Ricœur, que la Regla de Oro?) revela el mayor de sus malentendidos. Porque tanto la tesis de que los juicios morales equivalen a enunciados sobre hechos no morales (naturalismo) como la tesis de que son enunciados *sui generis* sobre hechos morales discernibles por intuición o por apelación a convicciones (intuicionismo), por respetables que sean las tradiciones que las apoyen, llegan demasiado rápido a sus conclusiones en virtud de una premisa adicional que es incierta, a saber, que las únicas cuestiones sobre las que podemos razonar son las cuestiones fácticas⁵¹. En su loable afán por incorporar a Kant a su «*petite éthique*», Ricœur pasa por alto la aclaratoria precisión que hace éste en una nota a pie de página de la *Grundlegung*: «La teleología considera a la naturaleza como un reino de los fines; la moral considera un posible reino de los fines como un reino de la naturaleza. En el primer caso, el reino de los fines es una idea teórica para explicar lo que es; en el segundo, es una idea práctica para realizar lo que no es, pero puede ser real merced a muchos actos u omisiones [...]. El reino de los fines es, desde luego, solamente un ideal»⁵².

Si entendemos que el reino de los fines kantiano es «la unión sistemática de diversos seres racionales bajo leyes comunitarias»⁵³ y admitimos la semejanza que ven algunos intérpretes de Rawls entre el principio kantiano del reino de los fines y el modelo contractualista de la justicia desarrollado por éste⁵⁴, podríamos concluir que el concepto de «sociedad bien ordenada» representa una meta a alcanzar históricamente, a condición de aceptar que el contrato que propone no lo habrían suscrito individuos presociales que vivían en un estado de naturaleza, a la manera del contractualismo clásico, sino el contrato que *deberían* suscribir sujetos pertenecientes a

⁵¹ Hay que recordar aquí los argumentos de R. Hare en *Essays on Philosophical Method*, Londres, MacMillan, 1971, p. 122, cuando rechaza que pueda demostrarse la inaceptabilidad de una teoría moral, pues «las opiniones morales vigentes en un grupo social no tienen valor probatorio alguno en una filosofía moral».

⁵² I. Kant, Ak., IV, pp. 436 y 433; versión castellana, pp. 95 y 91. El malentendido de Ricœur en *Lectures 1*, pp. 199-200, deriva de tomar al pie de la letra la afirmación de Kant de que «el hombre, y en general todo ser racional, existe como fin en sí, no sólo como medio para usos cualesquiera de esta o aquella voluntad» (Ak., IV, p. 428; versión castellana, pp. 82-83), sin ponerlo en relación con nuestra cita anterior de Kant y con lo que explica en la *Kritik der Urteilskraft* (Ak., V, p. 433), al señalar que habla del ser del hombre «no como miembro de la naturaleza, sino en la libertad de su facultad de desear, es decir, que su buena voluntad es lo único que puede dar a su existencia un valor absoluto». Salvando las distancias, también la *dynamis* aristotélica es una realidad intermedia entre el ser y el no ser, entre la nada y el acto (*Física*, IV, 2, 209 b 23; *Metafísica*, V, 7, 1017 b 9).

⁵³ I. Kant, Ak., IV, p. 433; versión castellana, p. 90.

⁵⁴ Thomas E. Hill, «The Kingdom of Ends», en L. W. Beck (ed.), *Proceedings of the Third International Kant Congress*, Dordrecht, 1971, pp. 307-315.

sociedades injustas y mal organizadas, los cuales *deberían* acordar una forma de organizar las bases políticas de la comunidad a la que pertenecen a la luz de unos principios asumidos libre y racionalmente, esto es, moralmente. Esta interpretación permite entender la idea de Rawls de que «en cualquier momento podemos colocarnos en la posición original, por así decirlo, siguiendo simplemente un procedimiento, a saber, el de argumentar en favor de los principios de la justicia dentro de las restricciones pertinentes»⁵⁵. Pero entonces los principios de la justicia no exigirían tanto el cumplimiento de un contrato originario cuanto la construcción moral de un futuro en común. Y el carácter ahistórico que achacan los comunitaristas a ese contrato originario revestiría la transhistoricidad del ideal y de la utopía.

⁵⁵ J. Rawls, *Teoría de la justicia*, op. cit., p. 36.