

J. Rawls: De la autonomía moral a la ficción del contrato social*

PAUL RICOEUR

I. PROBLEMATICA

Dos razones pueden legitimar la elección de la *Teoría de la Justicia* en una investigación que tenga por apuesta una ontología del derecho.

En primer lugar, cuando Rawls se sitúa en la tradición de Kant para adoptar una perspectiva deontológica del pensamiento, de donde está excluida toda referencia a un bien objetivo que resultaría él mismo una ontología del actuar humano, rompe con la perspectiva teleológica que prevalece en el Tratado sobre la Justicia de *La Etica a Nicómaco*, de Aristóteles, y que persiste en los autores medievales y en los grandes clásicos del siglo XVII. Esta primacía del punto de vista deontológico sobre el punto de vista teleológico, dicho de otro modo, de lo obligatorio sobre el bien, es la que culmina en Kant con el principio supremo de la autonomía, entendido en el sentido preciso de auto-legislación.

A continuación, en la medida en que la idea de justicia se aplica en primera instancia a las instituciones y en segunda solamente a los individuos y a las entidades que dependen del derecho nacional privado o público, el enfoque deontológico en materia de moralidad no ha podido extenderse al plano institucional más que tomando como punto de apoyo la ficción de un contrato social, merced al cual un grupo de individuos llegan a superar el supuesto estado primitivo de naturaleza para acceder al estado de derecho.

Es de esta confluencia entre una perspectiva deliberadamente deontológica en materia moral y la corriente contractualista en el plano de las instituciones de la que procede la problemática de Rawls en la *Teoría de la Justicia*. La cuestión que se plantea entonces es la siguiente: ¿Es esta conexión contingente? ¿O bien un enfoque deontológico en materia moral, excluida por tanto toda referencia a cualquier bien trascendente o simplemente humano y a la estructura ontológica del actuar humano, requiere necesariamente un procedimiento contractualista, ya que la justicia se define como virtud de las instituciones?

* Revue de Metaphysique et de Morale, 3 (1990), pp. 367-384.

Dicho de otra manera: ¿Qué tipo de vínculo hay entre una *perspectiva* deontológica y un *procedimiento* contractualista?

Mi hipótesis es que este vínculo no es de ningún modo contingente, en la medida en que el fin y la función de un *procedimiento* contractualista es asegurar la primacía de lo justo sobre el bien, sustituyendo el procedimiento mismo de deliberación a todo compromiso con relación a un pretendido bien común. Según esta hipótesis, es el procedimiento contractual el que se supone que engendra el principio o los *principios* de justicia. Si ésta es la apuesta principal, todo el problema de la justificación de la idea de justicia gira alrededor de la dificultad siguiente: ¿Es susceptible una teoría contractualista de sustituir por un enfoque procedimental toda tentativa de fundamentar la justicia en alguna convicción previa relativa al bien común de la *politeia*, el bien de la República, el bien de la *Commonwealth*?

Para comprender la necesidad de completar el formalismo kantiano con un procedimiento contractual, cuyo carácter de ficción no tardaremos en ver aparecer, podemos partir del problema que Kant dejó sin solución en la *Doctrina del Derecho*¹. ¿Cómo pasar del primer principio de la moralidad, la autonomía (entendida en su sentido etimológico, a saber, que la libertad en tanto que 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 vista a recuperarla en calidad de miembro de una república? En otras palabras, ¿cuál es el vínculo entre autonomía y contrato? Este vínculo está presupuesto, pero no justificado por Kant.

No medimos la inmensidad del problema si no tenemos cuidado con una dificultad que se atribuye en Kant a la idea de autonomía y que encontrará su réplica en el plano institucional sobre el que se mantiene Rawls. En lo que respecta a la «deducción» que Kant declara haber hecho en la *Crítica de la Razón Práctica* del principio de la autonomía, no hay que perder de vista que el recurso a presupuestos últimos se para en la constatación de un hecho, el

¹ En el parágrafo 46 de la *Doctrina del Derecho* se lee lo siguiente: «El poder *legislativo* sólo puede pertenecer a la voluntad unificada del pueblo. En efecto, como debe proceder de ella todo derecho, no debe por su misma ley *poder* cometer injusticia alguna con nadie». Y más abajo en el parágrafo 47 dice: «El acto por el cual un pueblo se constituye a sí mismo en Estado —aunque propiamente hablando la Idea de éste es la única que permite pensar en la legalidad de aquél— es el *contrato originario*, después del cual todos (*omnes et singuli*) renuncian en el pueblo a su libertad exterior, para recobrarla de nuevo como miembro de una república, es decir, de un pueblo considerado como Estado (*universi*) y no se puede decir que el hombre en el Estado haya sacrificado una *parte* de su libertad exterior innata a un fin, sino que ha abandonado la libertad salvaje y sin ley, para recuperar su libertad en general en una dependencia legal, es decir, en un estado jurídico, por lo tanto completo, ya que esta dependencia procede de su propia voluntad legisladora.» E.Kant, *Metaphysique des Moeurs*, 1.^a parte, *Doctrine du Droit*, trad. de A. Philonenko, París, J.Vrin, 1971, pp. 196, 198; ed. Alquié, «Pleiade», t. III [6, 313], p. 578, y [6, 315-316], p. 581.

famoso *Faktum der Vernunft* —«el hecho de razón»— que ha suscitado tantos comentarios. Desde luego, Kant no habla del hecho más que a propósito de la conciencia (*Bewusstsein*) que tomamos de la capacidad autolegislativa del sujeto moral (Cr. R. Pr., Trad. Picavet, p. 31; ed. Alquié [V, 31] p. 645); pero esta conciencia es precisamente el único acceso que tendríamos al tipo de relación sintética que la autonomía instaure entre la libertad y la ley. En este sentido, el hecho de razón no es otro que la conciencia que tomamos de esta unión originaria. Por mi parte reconozco de buen grado en esta conciencia la forma específica que reviste la afirmación del quién en su dimensión moral, dicho de otro modo, el testimonio fijado en el estatuto práctico de la voluntad libre². La terminología de Kant lo confirma: en este *factum*, dice, «la razón se manifiesta (*Geweist*) en nosotros como realmente práctica» (Cr. R. Pr, p. 41; ed. Alquié [V, 42], p. 658); es en este sentido tan particular en el que a la misma autonomía la llama un hecho «apodícticamente cierto» (Cr. R. Pr, p. 47; ed. Alquié [V, 47], p. 664)³. La cuestión es saber si esta auto-afirmación puede ser asimilada a una auto-posición. ¿No hay ahí, más bien, disimulada bajo el orgullo de la afirmación de autonomía, la declaración de una cierta receptividad, en la medida en que la ley, al determinar la libertad, *la afecta*?

Podríamos pensar que la aporía del *factum* de razón está, si no resuelta, al menos atenuada y compensada en Kant por la adición de la segunda fórmula del imperativo categórico o, como dice Kant, por el paso de la «forma» a la «materia», o aún más de la «unidad» a la «pluralidad». La formulación es muy conocida: «obra de tal modo que trates a la humanidad tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre y al mismo tiempo como un fin y nunca como un medio» (Delbos, p. 150; ed. Alquié, t. II [IV, 429], p. 295). La oposición entre persona y cosa aporta seguramente al formalismo kantiano algo así como el comienzo de un cumplimiento, como lo demuestra la derivación de una pluralidad de deberes en la *Doctrina de la virtud*. En este sentido, no es cierto que formalismo implique vaciedad. El problema para nosotros no está ahí: sino que radica en el tipo de demostración que admite la correlación entre persona y fin en sí. Se lee con sorpresa al final de la segunda sección de la *Fundamen-*

² Mi interpretación está próxima a la de O. Hoffe, *Introduction à la Philosophie Pratique de Kant*, Albeuve, ed. Castella, 1985, p. 136: «con el término “hecho de razón práctica”, Kant quiere indicar que la moral existe efectivamente». Y más adelante: «Kant habla de un hecho (*factum*) porque considera la conciencia de la ley moral como una realidad, como algo real y no ficticio, simplemente admitido» (p. 137).

³ Anotaremos otras expresiones: «credencial» (*creditive*) de la ley moral, «garantía» (*Sicherung*) de su problemático concepto de libertad [V, 31], p. 645, y [V, 49], p. 667. Sobre estos difíciles textos, cfr. D. Henrich, «Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre von Faktum der Vernunft» en *Kant*, G. B. Prauss (Ed.), Kieperheuer und Witsch, 1973, Colonia, pp. 223-254, cfr. igualmente B. Carnois, *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*, París, Seuil, 1973, pp. 93-117

tación de la metafísica de las costumbres que «el hombre, y en general cualquier ser racional, *existe* como fin en sí»⁴.

Se crea de este modo un extraño paralelismo entre el principio de autonomía y el del respeto a las personas; no ya al nivel de los contenidos, sino al nivel de la *demonstración*. Es del mismo modo como *se afirma* directamente la autonomía y la noción de persona como fin en sí. La conciencia de la autonomía, lo hemos dicho antes, es llamada un «hecho de razón», a saber, el hecho de que la moral *existe*. Ahora bien, en este momento se dice que la moral existe porque la misma persona *existe* (*existiert*) con fin en sí⁵.

Teniendo presente en la mente estas aporías de Kant es como tal vez se puede comprender por qué el principio deontológico no ha podido asentarse en el campo institucional en el que se aplica la idea de justicia más que gracias a una conjunción con la tradición contractualista, precisamente con la *ficción* de un contrato social. En la medida en que el contrato ocupa en el plano de las instituciones el lugar que la autonomía ocupa en el plano de la moralidad individual, se manifiesta la diferencia entre el estatuto de autonomía o autolegislación y el de la justicia institucionalizada. Hemos citado más arriba el texto de la *Doctrina del Derecho* en el que se ha realizado sin aparente dificultad el salto entre auto-legislación individual y auto-legislación de un pueblo. Para darse cuenta de la inmensidad de la fosa tan fácilmente superada, habría que remontarse al *Contrato Social* de Rousseau, al libro II, cap. 7, donde la fundamentación de la república —identificada con el «laberinto del político»— requiere nada menos que la mediación de un santo legislador. ¿Es exagerado decir que la ficción de una «situación original», caracterizada por la *fairness* (que se ha traducido muy felizmente por equidad), es requerida por Rawls para resolver el problema del principio fundador de la auto-legislación de un cuerpo político, a falta de otro equivalente, en este plano, al del «hecho de razón» que se funda en el principio de autonomía y, añadimos nosotros, a falta de cualquier otra evidencia en la que prevalezca la diferencia entre la persona, en tanto que existe como un fin en sí, y la cosa que podemos solamente procurarnos?

⁴ Merece la pena recoger el contexto: «Pero suponiendo que haya algo cuya *existencia en sí misma* tenga un valor absoluto, algo que, como *fin en sí*, pueda ser un principio de determinadas leyes, entonces es en ello y sólo en ello donde se encontraría el principio de un posible imperativo categórico, es decir, de una ley práctica. Ahora bien, yo digo: el hombre, y en general cualquier ser racional, *existe* como fin en sí y *no sólo como medio* que esta o aquella voluntad pueda usar a su antojo; en todas sus acciones tanto las que conciernen a sí mismo como las que conciernen a todos los demás seres racionales, debe ser siempre considerado *al mismo tiempo como fin*.» Trad. Delbos, p. 149, ed. Alquié, t. II [IV, 428], p. 293).

⁵ Kant vuelve sobre este punto con insistencia: «He aquí el fundamento de este principio: *la naturaleza racional existe como fin en sí*. Así se representa necesariamente el hombre su propia existencia (*sein eignes Dasein*)», trad. Delbos, p. 150, ed. Alquié [IV, 429], p. 294.

La hipótesis interpretativa que acabo de esbozar merece la pena ponerla a prueba con los textos. Si Rawls coloca la *fairness* por encima de la justicia —entendemos no sólo la justicia de tal ley, de tal disposición legal, sino los principios de justicia de los que vamos a hablar después— es porque la *fairness* caracteriza en primer lugar y principalmente la situación original del contrato del cual se supone que deriva la justicia de las instituciones básicas. Así es como la ficción de la situación original lleva todo el peso de la demostración ulterior de la teoría de la justicia. Lo que es asumido en nombre de esta ficción es la idea del propio contrato original entre personas libres y racionales, preocupadas por promover sus intereses individuales.

Si la tentativa rawlsiana de resolver por medio de la ficción de la situación original la aporía del hecho de razón (y su corolario al nivel de la segunda formulación de imperativo categórico) tuviese éxito, podríamos decir que una concepción puramente *procedimental* de la justicia habría conseguido al mismo tiempo liberar lo justo de la tutela del bien: en primer lugar al nivel de las instituciones, después por extensión a los individuos y los Estados-naciones considerados como individuos colectivos. Desgraciadamente, hay que reconocer que la propuesta rawlsiana de la superioridad del punto de vista deontológico sobre el punto de vista teleológico está endeudada por una visión muy limitada de lo que podría ser una teoría teleológica de la justicia, digamos para resumir, en la línea del libro V de la *Ética a Nicómaco*, *La teoría de la Justicia* no está dirigida explícitamente más que contra una versión teleológica particular de la justicia, a saber, la del utilitarismo, que ha predominado durante dos siglos en el mundo de lengua inglesa, y encontrado en J. S. Mill y en Sidwick a sus más elocuentes defensores. Platón y Aristóteles apenas dan lugar más que a unas cuantas notas a pie de página. El utilitarismo es, desde luego, una doctrina teleológica, en la medida en que define la justicia como la maximización del bien para el mayor número. En cuanto a este bien, aplicado a las instituciones, no es más que la extrapolación de un principio de elección construido al nivel del individuo, según el cual un simple placer, una satisfacción inmediata, deberían ser *sacrificadas* en beneficio de un placer o de una satisfacción más grandes aunque alejadas. La primera idea que viene a la mente es que hay una fosa entre la concepción teleológica del utilitarismo y la concepción deontológica en general: al extrapolar del individuo al todo social, como hace el utilitarismo, la noción de sacrificio toma un giro temible: ya no es un placer privado lo que es sacrificado, sino todo un estrato social; el utilitarismo, como sostiene un discípulo francés de René Girard, Jean Pierre Dupuy ⁶, implica tácitamente un principio sacrificial que equivale a legitimar la estrategia del chivo expiatorio. La respuesta kantiana sería que el menos favorecido en una división desi-

⁶ Jean-Pierre Dupuy, «Las paradojes de Theorie de la Justice (J. Rawls)», *Esprit*, 1988, n.º 1, p. 70 y ss.

igual de las ventajas no debería ser sacrificado, porque es una persona, lo que equivale a decir que, en la línea del principio sacrificial, la víctima potencial de la distribución sería tratada como un medio y no como un fin. En cierto sentido, ésta es también la convicción de Rawls, como me esforzaré en mostrarlo al final. Pero si ésta es su convicción, no es un argumento. Ahora bien, esto es lo importante. El libro entero es un intento de desplazar la cuestión de la fundamentación en beneficio de una cuestión de mutuo acuerdo, lo cual constituye el tema mismo de toda teoría contractualista de la justicia. La teoría rawlsiana de la justicia es sin ninguna duda una teoría deontológica en tanto que opuesta al enfoque teleológico del utilitarismo, pero es una deontología sin fundamentación trascendental. ¿Por qué? Porque la función del contrato social es derivar los contenidos de los principios de la justicia de un procedimiento equitativo (*fair*) sin ningún compromiso con respecto a criterios pretendidamente objetivos de lo justo, bajo pena, según Rawls, de reintroducir al final algunas presuposiciones relativas al bien. Dar una solución procedimental al problema de lo justo es el fin explícito de la *Teoría de la Justicia*. Un procedimiento equitativo con objeto de un compromiso justo de las instituciones es lo que significa exactamente el título del capítulo 1: «La justicia como *fairness*» (equidad).

Si, por tanto, la *fairness* caracteriza en primer lugar el procedimiento de deliberación que debería conducir a la elección de los principios de justicia postulados por Rawls, mientras que la justicia designa el contenido de los principios escogidos, entonces podemos decir que la *fairness* de la situación original ocupa, en el orden de la justificación de los principios de justicia, el mismo lugar que el «hecho de razón» en el plano de la autonomía, o que la existencia de la persona como fin en sí en el plano del segundo imperativo kantiano. En este sentido, todo el libro puede tomarse como una versión contractualista del principio kantiano de autonomía y del respeto de las personas en el plano de las instituciones. Para Kant, la ley es la que se daría una libertad a sí misma si estuviera sustraída a la inclinación de los deseos y del placer. Para Rawls, una institución justa sería la que una pluralidad de individuos razonables y desinteresados escogerían si pudiesen deliberar en una situación que fuese ella misma equitativa; dicho de otro modo, una posición de la que vamos a mostrar en seguida las condiciones y obligaciones. Insisto: la orientación principal del libro es sustituir en lo posible una solución procedimental por una solución fundacional de la cuestión de lo justo. De ahí el giro constructivista, incluso artificialista, que el libro comparte con el resto de la tradición contractualista. Cuando está subordinado al bien, lo justo está por descubrir; cuando es engendrado por medios procedimentales, lo justo está por construir: no es conocido de antemano; es el supuesto resultado de la deliberación en una condición de equidad absoluta.

II. EXPOSICION

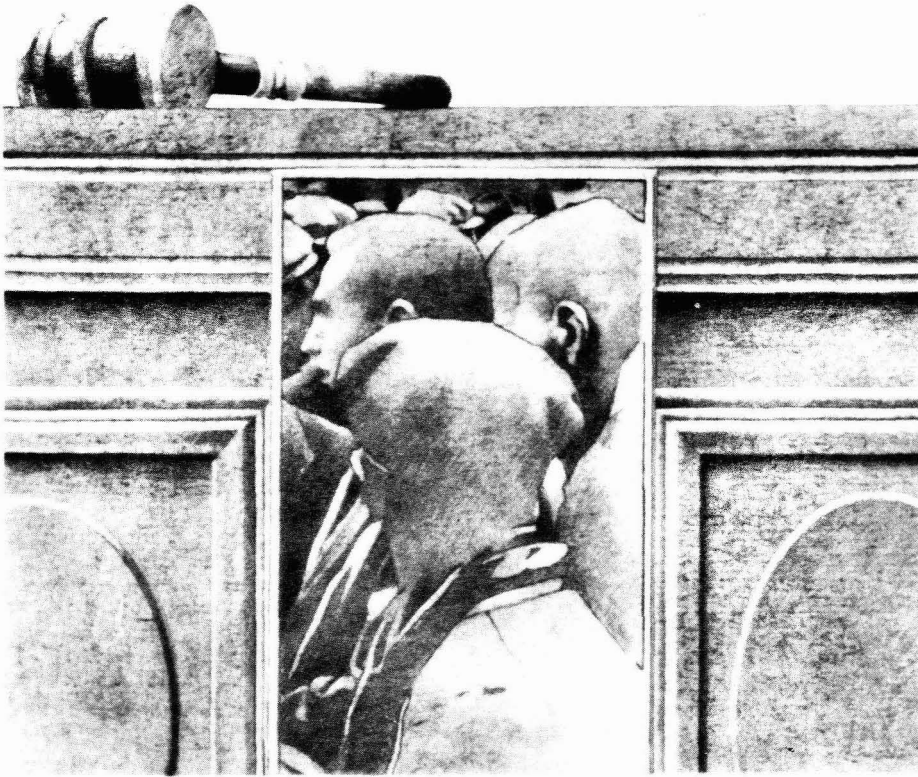
Tres problemas están implicados en la definición de la justicia como equidad (*fairness*). Las respuestas que da Rawls me darán la ocasión de esbozar una reflexión crítica referida a los límites de un intento dirigido a sustituir un punto de vista exclusivamente deontológico por un punto de vista teleológico, mediante el rodeo de la alianza entre perspectiva deontológica y procedimiento contractualista. Primer problema: ¿Qué es lo que aseguraría la equidad de la situación de deliberación de donde podría resultar un acuerdo relativo a un compromiso justo de las instituciones? Segundo problema: ¿Qué principios se escogerían en esta situación ficticia de deliberación? Tercer problema: ¿Qué argumento podría convencer a las partes deliberantes para escoger unánimemente los principios rawlsianos de la justicia, más bien que, digamos, una variante cualquiera del utilitarismo?

A la *primera* pregunta corresponde la suposición de la posición original y la famosa alegoría del «velo de ignorancia» que la acompaña. No sabríamos insistir demasiado sobre el carácter no histórico, sino hipotético, de esta situación ⁷.

Una parte considerable de especulación es desperdiciada por Rawls: la relativa a las condiciones en las cuales la situación original puede ser llamada equitativa en todos los sentidos. La fábula del velo de ignorancia está destinada a dar cuenta de estas obligaciones. El paralelismo, pero también la falta de semejanza señalada más arriba entre la fundamentación kantiana de la autonomía y el contrato social, explica la complejidad de las respuestas que da Rawls a la pregunta de saber lo que los individuos deben conocer bajo el velo de ignorancia con el fin de que de su elección dependa la distribución de ventajas y desventajas en una sociedad real, donde detrás de los derechos están en juego unos intereses. De ahí la primera obligación: que cada asociado tenga un conocimiento suficiente de la psicología general de la humanidad en lo que respecta a las pasiones y a las motivaciones fundamentales ⁸.

⁷ De hecho la posición original está sustituida por el estado de naturaleza en el medida en que es una posición de igualdad. Recordemos que en Hobbes el estado de naturaleza estaba caracterizado por la guerra de todos contra todos, como lo subraya Leo Strauss, como un estado en el que cada uno está motivado por el temor a la muerte violenta. Lo que está por tanto en juego en Hobbes no es la justicia, sino la seguridad. Rousseau y Kant, sin compartir la antropología pesimista de Hobbes, describen el estado de naturaleza sin leyes, es decir, sin ningún poder de arbitrio entre reivindicaciones opuestas. En cambio, los principios de justicia pueden convertirse en el propósito de una elección común si, y solamente si, la posición original es equitativa, es decir, igual. Ahora bien, no puede ser equitativa más que en una situación hipotética.

⁸ Rawls reconoce francamente que su antropología filosófica está muy próxima a la de Hume en el *Tratado de la Naturaleza Humana*, libro III, en lo que se refiere a las necesidades, los intereses, fines, reivindicaciones conflictivas, incluso «los intereses de un yo que considera que su concepción del bien merece ser reconocida y que anticipa unas reivindicaciones en su favor pidiendo que sean satisfechas», *Théorie de la Justice*, p. 160.



ARTURO REQUEJO

Segunda obligación: los asociados deben saber lo que todo ser razonable ha supuesto desear poseer, a saber, los bienes sociales primarios sin los cuales el ejercicio de la libertad sería una reivindicación vacía. A la vista de esto, es importante resaltar que el respeto de sí pertenece a la lista de los bienes primarios. Tercera obligación: recayendo la elección entre varias concepciones de la justicia, los asociados deben tener una información conveniente relativa a los principios de la justicia en competición. Deben conocer los argumentos utilitarios y, por supuesto, los principios rawlsianos de la justicia, ya que la elección no es entre leyes particulares, sino entre concepciones globales de la justicia. La deliberación consiste precisamente en dar un *rango* a las teorías alternativas de la justicia. Otra obligación: todos los asociados deben tener la misma información; por esta razón la presentación de las alternativas y de los argumentos debe ser pública. Otra obligación más: lo que Rawls llama la estabilidad del contrato, es decir, la anticipación que será apremiante en la vida real, sean cuales fueren las circunstancias que prevalezcan.

Tantas precauciones muestran la dificultad del problema por resolver, a saber, «establecer un procedimiento equitativo (*fair*) de tal modo que todos los

principios sobre los cuales se llegase a un acuerdo sean justos. El objetivo es utilizar la noción de justicia procedimental pura como base de la teoría» (par. 24, «El velo de ignorancia», p. 168). Estando puesto por Rawls el pretendido mérito en el número de los efectos de contingencia, lo que la situación original debe ante todo anular son estos efectos de la contingencia debidos tanto a la naturaleza como a las circunstancias sociales. La esperanza del teórico es entonces inmensa: «Puesto que los asociados ignoran lo que les diferencia y dado que todos son igualmente racionales y se encuentran en la misma situación, es evidente que todos serán convencidos por la misma argumentación» (par. 24, p. 171).

Se plantea ahora la *segunda* cuestión: ¿qué principio sería elegido bajo el velo de ignorancia? La respuesta a esta cuestión se encuentra en la descripción de los dos principios de la justicia y de su colocación en el orden correcto. Estos principios, hay que decirlo antes de enunciarlos, son principios de distribución. El término distribución está tomado aquí en un sentido más que económico, en la medida en que la función de toda institución es distribuir derechos y deberes, beneficios y cargas; en resumen, ventajas y desventajas. La institución concebida como sistema de distribución escapa de este modo a la alternativa aparente entre un sociologismo a la *lo Durkheim* y un individualismo metodológico heredado de Max Weber. Recibiendo partes, los individuos se convierten en los asociados de una «aventura de cooperación» (*cooperative venture*). Es destacable que para Rawls el acento no debe recaer sobre la significación propia de las cosas a repartir, sobre *su evaluación en tanto que bienes distintos*, so pena de reintroducir un principio teleológico y, a continuación, abrir la puerta a la idea de una diversidad de bienes, incluso a los conflictos irreductibles entre bienes. Volveremos a esto en la conclusión. El formalismo del contrato tiene por efecto neutralizar la diversidad de los bienes en beneficio de la regla de reparto. Esta primacía del procedimiento no se da sin recordar la puesta entre paréntesis de las inclinaciones en la determinación kantiana del principio de universalización. Una vez más volvemos a la diferencia entre la problemática de la autonomía y la del contrato. Si la primera puede fundarse en un hecho de razón —cualquiera que sea el significado de esto—, no ocurre lo mismo con el segundo, en la misma medida en que tiene por apuesta una asignación de partes. En tanto que la sociedad se presenta como sistema de distribución, todo reparto es problemático y abierto a alternativas igualmente razonables; ya que hay varias maneras plausibles de repartir ventajas y desventajas, la sociedad es de un extremo a otro un fenómeno consensual-conflictual; por un lado, toda asignación de partes puede ser discutida, especialmente como vamos a verlo, en el contexto de una repartición desigual; por otro lado, para ser estable, la distribución requiere un consenso relativo a los procedimientos con objeto de arbitrar entre reivindicaciones competidoras. Los principios que vamos a considerar ahora descansan exactamente sobre esta situación problemática engendrada por la exigencia de una repartición equitativa y estable.

Rawls, en efecto, se ha enfrentado, como lo había hecho Aristóteles, a la paradoja central introducida por la ecuación entre justicia e igualdad. Es destacable, a este respecto, que tanto en Rawls como en Aristóteles, y sin duda en todos los moralistas, es el escándalo de la desigualdad lo que pone en movimiento al pensamiento. Rawls piensa, en primer lugar, en las desigualdades que afectan a las posibilidades iniciales al comienzo de la vida, lo que podemos llamar las posiciones de partida. Piensa también, desde luego, en las desigualdades unidas a la diversidad de las contribuciones de los individuos a la marcha de la sociedad, en las diferencias de cualificación, de competencia, de eficacia en el ejercicio de la responsabilidad, etc., desigualdades de las que ninguna sociedad ha podido o querido separarse. El problema es entonces, como en Aristóteles, definir la igualdad de tal manera que estas desigualdades sean reducidas al mínimo ineluctable. Pero todavía aquí, lo mismo que el procedimiento único de deliberación en la situación original hace pasar a segundo plano la diversidad de los bienes unidos a las cosas repartidas, la igualdad de los contratantes en la sociedad inicial otorga por anticipado a las desigualdades consentidas por los términos del contrato el sello de la *fairness* característica de la situación original.

Esta *fairness* no impide que la idea de justicia tenga que dar origen a dos principios de justicia y que el segundo incluya asimismo dos momentos. El primero asegura las libertades iguales de la ciudadanía (libertades de expresión, de reunión, de voto, de elección para las funciones pública). El segundo se aplica a las condiciones ineluctables de desigualdad mencionadas más arriba. Plantea en su primera parte las condiciones bajo las cuales ciertas desigualdades deben considerarse preferibles a la vez a desigualdades más grandes, pero también a una repartición igualitaria; en su segunda parte, legaliza tanto como es posible las desigualdades unidas a las diferencias de autoridad y de responsabilidad: de ahí el nombre de principio de diferencia⁹. El principio de diferencia selecciona de este modo la situación más igualitaria compatible con la regla de unanimidad.

⁹ Leemos la primera presentación de los dos principios en la *Théorie de la Justice*, pp. 91-92. Tan importante como el contenido de estos principios, es la regla de prioridad que les une el uno al otro. Rawls habla aquí de orden serial o lexical, chocando de frente tanto con el marxismo como con el utilitarismo. Aplicado a los principios de la justicia, el orden serial o lexical significa que «los atentados a las libertades básicas iguales para todos los que son protegidos por el primer principio no pueden ser justificados o compensados por ventajas sociales o económicas mayores» (p. 92). Además, el orden lexical se impone entre las dos partes del segundo principio: los menos favorecidos en términos económicos deben ser lexicalmente prioritarios con respecto al resto de los asociados. Esto es lo que J. P. Dupuy designa como la implicación anti-sacrificial del principio de Rawls: el que podría ser la víctima no debiera ser sacrificado incluso en beneficio del bien común. No digo más aquí sobre el enunciado exacto de los dos principios que constituyen la parte más conocida de la *Théorie de la Justice*.

Esta última afirmación conduce a la *tercera* cuestión: ¿por qué razón los asociados situados bajo el velo de ignorancia preferirían estos principios en su orden lexical antes que cualquier otra versión del utilitarismo? El argumento, que ocupa un amplio espacio en la *Teoría de la Justicia*, está tomado de la teoría de la decisión en un contexto de incertidumbre; es designado por el término *maximin*, por la razón de que se supone que los asociados eligen el compromiso que maximiza la parte mínima. El argumento tiene toda su fuerza en la situación original bajo el velo de ignorancia. Nadie sabe cuál será su lugar en la sociedad real. Razona, por tanto, sobre meras posibilidades. Ahora bien, los contratantes están comprometidos unos con otros en virtud de un contrato cuyos términos han sido definidos públicamente y unánimemente aceptados. Si dos concepciones de la justicia entran en conflicto, y si una de ellas posibilita una situación que alguien podría no aceptar, mientras que la otra excluiría esta posibilidad, entonces la segunda prevalecerá.

Así se plantea la cuestión de saber hasta qué punto un pacto «ahistórico» puede *unir* una sociedad «histórica». El simple hecho de que se plantee esta cuestión confirma cuanto el contrato social presume, mediante el cual se supone que una sociedad se da sus instituciones básicas, y que difiere de la autonomía en virtud de la cual se supone que una libertad personal se da una ley. Aquí no hay que asumir ningún hecho de razón, sino el recurso laborioso a la teoría de la decisión en un contexto de incertidumbre. Son las dificultades vinculadas a esta situación sin paralelo en la teoría de la moralidad las que plantean la cuestión de principio —que llamaríamos mejor cuestión de confianza—, la de saber si no es al *sentido ético* de la justicia al que en cierta forma apelan la teoría deontológica y contractualista de la justicia. En otras palabras: ¿logra una concepción puramente procedimental de la justicia romper sus amarras con un *sentido* de la justicia que la precede y la acompaña de principio a fin?

III. DISCUSION

Mi tesis es que una concepción procedimental de la justicia proporciona al menos la formalización de un sentido de la justicia que no deja de estar presu-
puesto¹⁰.

¹⁰ En un artículo dedicado especialmente a la «circularidad de la demostración en la *Teoría de la Justicia*» (*Esprit*, 1988, n.º 2, p. 78) destaco que la obra en conjunto no obedece al orden lexical prescrito por el enunciado de los principios, sino a un orden circular. Así los principios de la justicia se encuentran definidos e incluso desarrollados (pars. 11 y 12) antes del examen de las circunstancias de la elección (pars. 20 a 25), en consecuencia, antes del tratamiento temático del velo de ignorancia (par. 24) y, de forma más significativa, antes de la demostración de que estos principios son los únicos racionales (pars. 26, 30). De hecho, es anunciado muy pronto (par. 3), que los principios de la justicia son los «que personas libres y racionales preocupadas de promover sus

Según la opinión misma de Rawls, el argumento en el que se apoya la concepción procedimental no permite construir una teoría independiente, pero descansa sobre una precomprensión de lo que significa lo injusto y lo justo que permite definir e interpretar los dos principios de la justicia antes de que podamos descubrir —si alguna vez llegamos a eso— que son éstos los principios que serían escogidos en la situación original bajo el velo de ignorancia.

Mi objeción en virtud de la cual el trámite procedimental debe ser independiente de toda presuposición relativa al bien en un enfoque teleológico del concepto de justicia, o incluso relativa a lo justo en una versión trascendental de la deontología, parece lanzar un desafío a toda la escuela contractualista. En este sentido, todo el desarrollo de la *Teoría de la Justicia* puede ser entendido como un esfuerzo gigantesco para asegurar la autonomía de los dos momentos del argumento, a saber, la teoría de la situación original y la razón de elegir los dos principios antes que cualquier versión utilitarista de la justicia. De hecho la circularidad prevalece sobre la linealidad en uno y otro caso. Tomemos la situación original: todas las obligaciones que la definen están por supuesto construidas como una experiencia del pensamiento y crean una situación completamente hipotética sin raíces ni en la historia ni en la experiencia; pero son imaginadas de tal manera que satisfacen la idea de equidad que opera como condición trascendental de todo el desarrollo procedimental. Ahora bien, ¿qué es la equidad sino la versión moderna de la *isonomía* entendida en el sentido de Pericles y Solón? ¿No remite a la *isotès* entendida según Sócrates y Aristóteles, la cual a su vez implica el respeto del otro como asociado igual en un proceso procedimental?

Esta sospecha de que un principio *moral* rige la construcción aparentemente artificial está confirmada por el papel que desempeña de hecho el argumento del *maximin* en toda la demostración. A primera vista, la demostración tiene toda la apariencia de autonomía con respecto a toda presuposición moral. Pero si miramos más de cerca el argumento decisivo dirigido contra el utilitarismo, según el cual hay que estar dispuesto a sacrificar a algunos individuos o grupos desfavorecidos, si esto es necesario para el mejor bien del mayor número —no podemos dejar de pensar que tenemos aquí un argumento ético disfrazado bajo un argumento técnico tomado de la teoría de la decisión en su forma más elemental, la teoría de juegos, en la cual hay ganadores y perdedores desprovistos de toda preocupación ética. El vicio del utilitarismo consiste pre-

propios intereses aceptarían en una posición inicial de igualdad definiendo los términos fundamentales de su asociación» (RAWLS, op. cit. p. 37). No es solamente el criterio de la situación original el que es anticipado de este modo, sino sus características principales, a saber, la idea de que los asociados tienen unos intereses, pero que no saben cuáles son, y además que no se interesan unos por los intereses de otros. De esta manera, la teoría se plantea como un todo, independientemente de todo orden serial, encadenando —como hemos intentado nosotros en nuestra reconstrucción— la situación original, la formulación de los principios sometidos a examen, en una palabra, el argumento racional en su favor.

cisamente en la extrapolación del individuo a la sociedad. Una cosa es decir que un individuo puede tener que sacrificar un placer inmediato e ínfimo con vistas a un placer ulterior más grande, y otra cosa es decir que se requiere el sacrificio de una minoría para la satisfacción de la mayoría. El argumento aquí me parece de naturaleza irreductiblemente moral. Está dirigido contra lo que yo llamo, con Jean-Pierre Dupuy, el principio sacrificial que remite a la lógica del chivo expiatorio. Podemos preguntarnos, volviendo atrás, si el argumento del *maximin*, supuestamente liberado de toda motivación ética, no se reduce de hecho a una forma sutil de utilitarismo o, en el mejor de los casos, a un argumento puramente prudencial, característico de todo juego de negociaciones.

De hecho, si Rawls no reniega nunca de su ambición de dar una prueba independiente de la verdad de sus principios de justicia, reivindica por otro lado para su teoría lo que él llama «*equilibrio reflexivo*» (*reflective equilibrium*) entre la propia teoría y nuestras «convicciones bien ponderadas» (*considered convictions*)¹¹.

Estas convicciones deben estar bien ponderadas, pues si en ciertos casos flagrantes de injusticia (intolerancia religiosa, discriminación racial) el juicio moral ordinario parece seguro, tenemos mucha menos seguridad cuando se trata de repartir equitativamente la riqueza y la autoridad. Tenemos, dice Rawls, que buscar un medio de disipar nuestras dudas. Los argumentos teóricos juegan entonces el mismo papel de puesta a prueba que Kant asigna a la regla de universalización de las máximas¹².

Todo el aparato de la argumentación puede considerarse así como una racionalización progresiva de estas convicciones, ya que éstas están afectadas por prejuicios o debilitadas por dudas. Esta racionalización consiste en un proceso complejo de ajuste mutuo entre la convicción y la teoría¹³. Situemos sin demora el lugar del debate: la especie de circularidad que la búsqueda del equilibrio reflexivo parece suponer aparece amenazada por las fuerzas centrífugas ejercidas por la hipótesis contractualista a la que el enfoque deontológico

¹¹ «Podemos, sin embargo, escribe Rawls, justificar de otra forma una descripción particular de la situación original. Viendo si los principios que elegiríamos concuerdan con nuestras convicciones bien ponderadas sobre lo que es la justicia o si los extendemos de una manera aceptable» (p. 46).

¹² «Podemos [...] comprobar el valor de una interpretación de la situación inicial por la capacidad de los principios que la caracterizan para concordar con nuestras convicciones bien ponderadas y para proporcionarnos un hilo conductor allí donde sea necesario» (Ibid.)

¹³ «Mediante un proceso de ajuste, cambiando a veces las condiciones de las circunstancias del contrato, en otros casos retirando nuestros juicios y adaptándolos a los principios, supongo que terminaremos por encontrar una descripción de la situación inicial que, de una vez, exprese las condiciones previas razonables y conduzca a unos principios de acuerdo con nuestros juicios bien ponderados, debidamente podados y modificados. Califico este estado final como equilibrio reflexivo (*reflective equilibrium*)» (p. 47).

ha unido su suerte. A partir de la hipótesis del velo de ignorancia, todo el desarrollo del argumento se somete a una tendencia artificialista y constructivista que refuerza la reivindicación de la autonomía en favor del argumento teórico. ¿Es posible conciliar la completa autonomía del argumento con el deseo inicial de preservar la relación de ajuste (*fitness*) entre teoría y convicción? Esta puede ser la carga incómoda de toda teoría contractualista: derivar de un procedimiento aceptado por todos principios de justicia que, de manera paradójica, motivan ya la búsqueda de un argumento racional independiente.

Al término de este recorrido se perfilan dos conclusiones. Por un lado, podemos mostrar en qué sentido una tentativa de fundamentación puramente procedimental de la justicia aplicada a las instituciones básicas de la sociedad lleva a su cima la ambición de liberar el punto de vista deontológico de la moral de la perspectiva teleológica de la ética. Por otra lado, parece que es también con esta tentativa como se subraya mejor el límite de esta ambición.

La liberación del punto de vista deontológico de toda tutela teleológica tiene su origen en Kant, que establece un criterio de la moralidad definido como exigencia de universalidad. En este sentido, el imperativo kantiano en su forma más radical: «obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se convierta en ley universal», no se refiere solamente a la constitución de una voluntad personal racional, ni incluso a la posición de la persona como fin en sí, sino a la regla de la justicia bajo su formulación procedimental. En efecto, a la separación de la inclinación en la esfera de la voluntad racional, a la prohibición de tratar al prójimo simplemente como un medio en la esfera dialógica, corresponde, en el análisis de Rawls, la exclusión del utilitarismo. Esta se construye en cierto modo sobre la base de las dos exclusiones previas: del deseo en el plano formal y de la manipulación del prójimo en el plano dialógico. Por tres veces el punto de vista deontológico se encuentra fundamentado sobre un principio que se apoya en la autoridad de sí mismo: la autonomía en la primera esfera, la posición de la persona como fin en sí en la segunda, el contrato social en la tercera.

En cuanto a los límites inherentes a tal intento de liberación del punto de vista deontológico, se ven en las dificultades crecientes que encuentra el tipo de auto-fundamentación que supone tal liberación. Me parece que estas dificultades alcanzan un punto crítico destacable con la versión contractualista de la justicia. Hay que volver al punto de partida: el principio de autonomía. Este no se funda más que en sí mismo. De ahí el difícil estatuto, en la *Crítica de la Razón Práctica*, del famoso «hecho de razón» evocado más arriba. Si admitimos como algunos comentaristas que este hecho de razón significa solamente que la moralidad existe, que goza de la misma autoridad en el orden práctico que la experiencia en el orden teórico, entonces hay que decir que esta existencia no puede ser más que *afirmada*, que esta afirmación remite a la declaración que abre la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*; a saber, que «de todo lo que es posible concebir en el mundo e incluso en general fuera

del mundo, no hay nada que pueda ser tenido por bueno sin restricción, a no ser únicamente una buena voluntad». Ahora bien, esta confesión arraiga el punto de vista deontológico en la perspectiva teleológica. Existe el mismo problema y la misma dificultad con la afirmación de que la persona existe con fin en sí, que este modo de ser pertenece a la *naturaleza* de los seres razonables. Sabemos desde siempre que no adquirimos una persona como una cosa, que ésta tiene un precio y aquélla un valor. Esta precomprensión práctica es el exacto paralelo de la afirmación del hecho de razón en el plano dialógico de la razón práctica. Aquí es donde la comparación de la hipótesis contractualista, a partir de la que se funda la teoría de la justicia con las dos modalidades precedentes de afirmación, se verifica instructiva. El contrato se encuentra ocupando en el plano de las instituciones el lugar que la autonomía reivindica en el plano fundamental de la moralidad. Pero cuando la autonomía puede llamarse un hecho de razón, el contrato social parece no poder fundarse más que sobre una ficción, una ficción ciertamente fundadora, pero no obstante una ficción. ¿Por qué es esto así? ¿Es porque la auto-fundamentación del cuerpo político carece de la afirmación básica en la que se fundan la buena voluntad y la persona como fin en sí? ¿Es porque los pueblos sometidos durante milenios por un principio de dominación que trasciende su deseo de vivir juntos, no saben que son soberanos, no sólo en virtud de un contrato imaginario, sino en virtud de un deseo de vivir juntos que han olvidado? ¹⁴. Una vez cumplido este olvido, no queda más que la ficción del contrato para igualar el principio de autonomía y el de la persona como fin en sí, para igualarlos, pero no para sustituirlos. Por un lado, en efecto, el fondo del deseo de vivir en común no queda ni inerte ni inarticulado. Vuelve a salir a la superficie bajo la figura precisamente de las convicciones bien ponderadas con las que negocia la teoría en la búsqueda del equilibrio reflexivo. Ahora bien, estas convicciones bien ponderadas, cuando descansan sobre lo justo y lo injusto en el plano de las instituciones, ejercen una función reguladora muy precisa, en cuanto que el deseo de vivir juntos plantea un problema de distribución. Es entonces, lo sabemos desde que Aristóteles intentó definir la justicia de las reparticiones desiguales por la regla de la proporcionalidad, que la parte de uno sea según su mérito, es decir, según su contribución al bien común, lo que la parte de otro es al suyo. Lo hemos dicho

¹⁴ Hago alusión aquí a la distinción que hace H. Arendt entre el *poder*, entendido como el deseo de vivir en común de una comunidad histórica, y la *dominación*, entendida como relación jerárquica entre gobernantes y gobernados. Planteo entonces la cuestión de saber si la constitución del poder en una pluralidad humana, constitución prejurídica por excelencia, por lo tanto, precontractual, no tiene el estatuto de lo olvidado. Pero este olvido, inherente a la constitución del consentimiento que hace el poder, no remitiría a ningún pasado que habría sido vivido como presente en la transparencia de una sociedad consciente de ella misma y de su creación una y plural. P. Ricoeur, «Pouvoir et violence», en H. Arendt, *Ontologie et politique*, ed. Tierce, 1989, pp. 141-159.

más arriba: en cuanto hay repartición, distribución, ninguna fórmula es evidente por sí misma. Toda distribución es eminentemente problemática; en cuanto lo que aportan las convicciones bien ponderadas en el orden de la justicia distributiva son prejuicios, prejuzgamientos, modalidades de comprensión práctica, no relativa a la forma del procedimiento, sino a la naturaleza de bienes de las cosas a repartir (derechos y deberes, beneficios y cargas, ventajas y desventajas). Una situación realmente conflictiva aparece cuando, profundizando bajo la pura regla de procedimiento, ponemos al desnudo la diversidad entre los bienes distribuidos que tiende a anular la formulación de los principios de justicia. No lo hemos dicho suficientemente: la diversidad de las cosas a repartir desaparece en el procedimiento de distribución. Perdemos de vista la diferencia cualitativa entre cosas a distribuir en una enumeración que pone uno detrás de otro las ganancias y los patrimonios, las ventajas sociales y las cargas correspondientes, las posiciones de responsabilidad y de autoridad, los honores y las reprobaciones, etc., en una palabra, la diversidad de las contribuciones individuales y colectivas que dan lugar a un problema de distribución.

En la literatura posterior al gran libro de Rawls, este problema de la *diferencia real de los bienes* atribuido a las cosas a distribuir ha pasado al primer plano. Rawls no ha ignorado en verdad la noción de *bienes sociales* primarios. Para él es suficiente que bajo el velo de ignorancia nadie sepa quien será el beneficiario de los mismos. Pero si preguntamos lo que cualifica como *buenos* a estos bienes sociales, abrimos un espacio conflictivo, no ya en el reino de la ficción, sino en el de las sociedades reales, tan pronto como estos bienes aparecen referidos a unas significaciones, a unas estimaciones heterogéneas¹⁵. Una noción más concreta de justicia se hace hoy tan pronto como se trata de arbitrar entre estas esferas competidoras de justicia, de plantar cara a la amenaza de intrusión de la una sobre la otra. Es aquí donde la ficción debe hacer sitio a

¹⁵ Remito aquí al libro de M. WALZER, *Spheres of Justice and Defense of pluralism and equality*, N. Y., Basic Books, 1983. Según este autor hay que considerar la diversidad real de los bienes apoyada sobre las estimaciones o evaluaciones que determinan las cosas a repartir como bienes, llegar a una verdadera división de la idea unitaria de justicia en beneficio de la idea de esferas de justicia. Por ejemplo, constituyen una esfera distinta las reglas que rigen la ciudadanía (*membership*) y tratan por ejemplo de las condiciones de su adquisición o de su pérdida, del derecho de los residentes extranjeros, de los emigrantes, de los exiliados políticos. Otra es la esfera de la seguridad y de la asistencia pública (*welfare*), que corresponde a unas necesidades consideradas como tales, en nuestras sociedades, que exigen el derecho de protección y la ayuda del poder público. Otra más es la esfera del dinero y de las mercancías, delimitada por la cuestión de saber lo que, por su naturaleza de bien, *puede comprarse o venderse*. No es suficiente por tanto con distinguir masivamente las personas que tienen un valor y las cosas que tienen un precio: la categoría de mercancías tiene sus exigencias propias y sus límites. También es diferente la esfera de los empleos (*offices*), cuya distribución no descansa sobre la herencia o la fortuna, sino sobre unas cualificaciones debidamente evaluadas por procedimientos públicos.

la realidad en el tratamiento cotidiano de los conflictos sociales, implicados por la idea misma de *distribución problemática*.

Estas últimas reflexiones confirman la sugerencia que hago más arriba, según la cual una concepción procedimental de la justicia no es suficiente por sí misma, pero contribuye a formalizar un sentido de la justicia siempre presupuesto. Este papel no es desdeñable, en la medida en que la elevación del prejuicio al rango de convicción bien ponderada requiere una *instancia crítica* dirigida contra los sesgos ideológicos de todo credo. Que estos sesgos ideológicos conciernen precisamente a la idea de justicia, no nos debe sorprender, sabiendo el carácter problemático de una sociedad definida por su función distributiva. Estando una sociedad tal por principio abierta a una variedad de compromisos institucionales posibles, no es más que la búsqueda del equilibrio reflexivo entre teoría y convicciones bien ponderadas la que puede otorgar la credibilidad que le hace falta a la ficción de la situación original, si la comparamos con el principio de autonomía fundamentado en un hecho de la razón, o con el respeto a las personas fundamentado en la evidencia de su existencia como fines en sí.

Traducción de *J. Carlos Fajardo*.

BOLETIN DE SUSCRIPCION

Para suscribirse a **Cuaderno Gris**, recórtese esta hoja y envíese a **CUADERNO GRIS, Facultad de Filosofía y Letras. Ciudad Universitaria de Cantos Blanco, 28049 MADRID**; acompañada de copia del resguardo de transferencia a la cuenta N.º 010516000416954, de Caja Madrid, sucursal 1051, avenida San Luis, 8, 28033 MADRID.

Si se paga mediante cheque contra una entidad bancaria distinta de **Caja Madrid**, el precio de suscripción es de doscientas pesetas más (200 pts.).

Precio de la suscripción anual (tres números):

ESPAÑA	800 pts.
EXTRANJERO	1.500 pts.

Para recibir **NUMEROS ATRASADOS** hágase la misma operación pagando el precio del ejemplar más cien pesetas (100 pts.) de gastos de envío.

Epoca I Números 4 y 5 200 pts.

Números 6 y 7-8 300 pts.

Epoca II Números 1, 2, 3 y 4 300 pts.

Desearía SUSCRIBIRME SI. NO.

Desearía el **NUMERO ATRASADO** 4. 5. 6. 7-8. (Ep. I)

1 2. 3. 4. (Ep. II)

Nombre y apellidos

Dirección: Calle o plaza

Localidad

Provincia

Fecha

Firma:

N.º

C.P.

País

CUADERNO GRIS (Epoca I)

- Número 1 (Agotado.)
Número 2. (Agotado.)
Número 3. (Agotado.)
Número 4. JOSE LUIS PINILLOS: «La autorrealización». JULIAN MARIAS: «El siglo del Quijote». FRANCISCO RODRIGUEZ ADRADOS: «Una visión del mundo clásico». ENRIQUE TIERNO GALVAN: «Por la paz moral y el cambio de sistema». WILLIAM WORDSWORTH: «Troilo y Cresida de Chaucer». PROSA y POESIA.
Número 5. JULIO CARO BAROJA: «Doscientos años de pesimismo». LEVI-STRAUSS y J. M. BENOIST: «De Rousseau a Burke». JUAN MANUEL GONZALEZ: «Los nombres de la desesperanza». JULIO QUESADA: «Filosofía y narración». CARLOS SANCHEZ DEL RIO: «Más allá de la física». RAFAEL LAPESA: «El mundo de la antigua lírica popular hispánica». GREENPEACE: «What is Greenpeace?». PROSA y POESIA.
Número 6. ANTONIO BUERO VALLEJO: «El teatro en el mundo cambiante». JEAN-PIERRE VERNANT: «El individuo en la ciudad». WILLIAM P. ALSTON: «Religión». ANTONY FLEW, R. M. HARE y BASIL MITCHELL. «Teología y falsación». P. VIDAL-NAQUET y J. F. LYOTARD: «Hablar aún de la Guerra de Argelia». PROSA y POESIA.
Número doble (7-8)
JEAN-PAUL SARTRE: «¿Filósofos para qué?». FERNANDO SAVATER: «La crisis del amor propio». JAVIER SADABA: «Wittgenstein, ética y religión». ALASDAIR MACINTYRE: «Lo que no es la moralidad». MASSIMO CACCIARI y CLAUDIO NAPOLEONI: «Epistolario (Diálogo sobre la economía política)». MERCEDES DE MOLINA: «Juan Ramón Jiménez: Poesía y obsesión». GREGORY WESSON: «Teatralidad y función del narrador en Rinconete y Cortadillo». AMNISTIA INTERNACIONAL: «Estatuto». Prosa: RAFAEL PEREZ ESTRADA y MIGUEL ESTEVEZ. Poesía: GUILLERMO MUÑIZ. JUAN RAMON LODARES: «La filología de los pobres, o ¿qué pasa con el latín?».

CUADERNO GRIS (Epoca II)

- Número 1 DAVID HUME: «Del contrato original». JULIO QUESADA: «El problema del mal». ENRIQUE LOPEZ CASTELLON: «Baudelaire, la mente de un moralista». BERTIL MALMBERG: «La base lingüística de la fonética». GEORGES BATAILLE: «El "viejo topo" y el prefijo *super*». THOMAS BERNHARD: «La mesa de comer alemana (tragedia para un teatro alemán)». Poesía: JUAN MIGUEL GONZALEZ.
Número 2. LOUIS DUMONT: «Prefacio a *La Gran Transformación*». VICTOR BOUILLIER: «Baltasar Gracián y Nietzsche». JACK KELLY: «Virtud y placer». ERNST TUGENDHAT: «Formas de pacifismo». E. P. MESA GARCIA y F. PARAMO: «Con bigotes: un pensamiento metamoderno». POESIA: «*Ar lan y môr* (canción folclórica galesa)».
Número 3. PIERRE AUBENQUE: «El sentido del ser en *El Sofista* de Platón». PABLO JAURALDE: «La vida de Francisco de Quevedo». LEO SPITZER: «Los nombres propios en Gracián». CLARA TORRES: «La lengua gallega: pasado, presente y futuro?». DIE GRÜNEN (LOS VERDES): «Manifiesto por la paz de 1981». JEAN GRENIER: «La atracción del vacío». JOSE TORRES: «Historia de otros tiempos». Poesía: M. BELEN VIERA.
Número 4. RUTH MACKLIN: «El progreso moral». PAUL RICOEUR: «J. Rawls: de la autonomía moral a la ficción del contrato social». DOROTHY M. MCGHEE: «El *Cándido* de Voltaire y *El Crítico* de Gracián». JUAN R. LODARES: «Una encuesta sobre el español». PEDRO RIBAS: «Los avatares de una edición crítica de las obras de Marx y Engels». M.^a BELEN MARTIN RODRIGUEZ: «El azul». Poesía: AAVV
-