

El interés de orden superior en la disponibilidad de la propia vida y la prioridad de la libertad. Una evaluación del equilibrio reflexivo de la *justice as fairness* de Rawls

The highest-order interest in ending one's life and the priority of liberty. An evaluation of the reflective equilibrium of Rawlsian justice as fairness

Jorge Crego *

Resumen: El presente artículo tiene como objetivo evaluar el equilibrio reflexivo entre el reconocimiento al derecho a disponer de la propia vida y la idea rawlsiana de libertad. Se considera la posibilidad de llevar a cabo un ejercicio autodestructivo de la libertad. Se defiende que este tipo de ejercicios son contrarios al interés de orden supremo en ejercer la libertad. Permitir la práctica autodestructiva de la libertad pone en riesgo la fundamentación rawlsiana de la prioridad de la libertad, un elemento central de la *justice as fairness*.

Abstract: The aim of this paper is to evaluate the reflective equilibrium between the acknowledgment of the right to end one's life and the Rawlsian idea of freedom. This article evaluates the possibility of a self-destructive exercise of freedom. It is asserted that this kind of exercise is inconsistent with the highest order interest in freedom. Allowing the self-destructive practice of freedom jeopardizes the Rawlsian foundation of the priority of liberty, a crucial aspect of the *justice as fairness*.

Palabras clave: Liberalismo, autonomía, justicia como equidad, orden lexicográfico, eutanasia.

Key words: Liberalism, autonomy, justice as fairness, lexical order, euthanasia.

Fecha de recepción: 6-6-2018

Fecha de aceptación: 25-9-2018

1. Introducción

Uno de los principales mecanismos de fundamentación epistémica de la *justice as fairness* empleados por Rawls es el denominado "equilibrio reflexivo". Este mecanismo señala como concepción de la justicia más razonable aquella que consiga "articular nuestras convicciones más firmes acerca de la justicia política, a todos los niveles de generalidad después del examen debido, y una vez hechos los reajustes y las revisiones que parecen obligados". Desde esta perspectiva, el éxito de cualquier teoría moral y de una teoría de justicia en particular está entonces en su capacidad de cohonestar nuestras premisas sobre la justicia con los juicios relativos a casos particulares¹.

* Investigador predoctoral. Grupo de Investigación Filosofía, Constitución y Racionalidad. Facultad de Derecho, Universidade da Coruña (España) | jorge.crego@udc.es

¹ Rawls, J., *Teoría de la justicia*, (traducción de González, María Dolores), 2ª ed., México: Fondo de Cultura Económica, 1995, pp. 32-33; Rawls, J., *El liberalismo político*, (traducción de Domènech, Antoni), Barcelona: Crítica, 1996, p. 59. En lo que respecta a la primera de las obras citadas, resulta pertinente cotejar la obra en inglés, dadas las inexactitudes de la traducción; cfr.

El objetivo del presente artículo es evaluar en qué medida las convicciones de Rawls sobre el derecho a la disponibilidad de la propia vida pasan el test del equilibrio reflexivo y, más precisamente, se pueden articular de forma coherente con las premisas que el autor emplea sobre la concepción de la personalidad moral. Para ello, nos habremos de centrar en la configuración de la libertad como un “interés de orden supremo” del sujeto, al que se subordinan otros intereses, como la consecución del plan de vida específico que este tenga en un momento dado. Partiendo de la consideración de la decisión de disponer de la propia vida como una manifestación potencial de dicho plan de vida, se señalarán los problemas que se derivan de intentar legitimar esta elección a partir de la concepción de la persona moral. La evaluación del equilibrio reflexivo entre estos dos elementos se llevará a cabo tanto en lo que se refiere al liberalismo comprensivo como al liberalismo político, como dos etapas diferenciadas en el pensamiento de Rawls.

Las dificultades para coherente la concepción de la persona moral y el juicio concreto sobre la disponibilidad de la propia vida sostenidos por Rawls exigen una aclaración de uno de los elementos fundamentales de la *justice as fairness*: la prioridad de la libertad. Los principios de la justicia defendidos por Rawls, el principio de igual libertad y el conocido “principio de la diferencia”, se relacionan entre sí respetando un orden lexicográfico por el cual la protección de las libertades de los ciudadanos deberá haberse satisfecho plenamente antes de que se pueda entrar a aplicar el segundo principio². Como se intentará demostrar, la atenuación de la relación jerárquica entre el interés de orden supremo en mantener la libertad como facultad moral y la promoción de los planes de vida que se sostengan en un determinado momento implica la puesta en riesgo de la fundamentación de la prioridad de la libertad.

Este propósito justifica el hecho de que la mayor parte del artículo se dedique a la evaluación del pensamiento de Rawls, empleando el caso de la disponibilidad de la propia vida como un banco de pruebas de su teoría. Por eso no se ha profundizado sobre la bibliografía específicamente dedicada al pretendido derecho a disponer de la propia vida. No es objeto del presente artículo evaluar el problema de la disponibilidad de la propia vida en abstracto,

Rawls, J., *A Theory of Justice*, 2ª ed., Cambridge: Harvard University Press, 1999; Martínez Navarro, E., “Aclaraciones sobre la versión castellana de *A Theory of Justice* de John Rawls”, *Daimon: Revista Internacional de Filosofía*, nº. 15, 1997. Salvo que se indique lo contrario, se empleará la paginación y traducción en castellano. Sin embargo, se mantendrá el título en inglés debido a que el artículo indeterminado “a” invita a pensar que el título correcto en castellano sería “Una teoría de la justicia”.

² Rawls, J., *Teoría de la justicia*, cit., pp. 52-53. En sentido estricto, el segundo principio se desdobra en el principio de la diferencia propiamente dicho y el principio de igualdad de oportunidades, siendo el segundo lexicográficamente prioritario frente al primero de los aquí mencionados. Para una explicación de dichos principios en su última formulación, cfr. Rawls, J., *El liberalismo político*, cit., pp. 34 y ss.

ni los debates en el seno del pensamiento liberal, sino simplemente evaluar su encaje en la teoría rawlsiana³.

Por otro lado, como se desprende de la exposición introductoria, el enfoque que se intentará desarrollar es el de la evaluación de la coherencia del reconocimiento a dicho derecho desde la racionalidad del sujeto dispuesto a renunciar a su vida, relacionándolo con la propuesta normativa que Rawls asocia a la personalidad moral. Por tanto, no se evaluarán otros argumentos que redunden en el cuestionamiento del equilibrio reflexivo entre el reconocimiento del derecho a disponer de la propia vida y la propuesta de Rawls⁴.

En el contexto de las interpretaciones liberales del derecho a disponer de la propia vida se pueden encontrar dos líneas de argumentación contrapuestas. Una de las concepciones entiende la libertad como la facultad irrestricta de realizar cualquier acción que no dañe a terceros, mientras que la otra exige también que la acción respete las condiciones necesarias para actuar libremente, es decir, excluye los ejercicios autodestructivos de la libertad⁵. La *justice as fairness* rawlsiana, en cierto modo, acoge argumentos relacionados con las dos concepciones, de tal forma que el estudio de su pensamiento puede resultar esclarecedor al respecto.

La comprobación del equilibrio reflexivo entre el reconocimiento del derecho a disponer de la propia vida y la concepción de la libertad rawlsiana procederá del siguiente modo. En primer lugar, se expondrán las características que identifican la concepción de la libertad manejada por Rawls a lo largo de

³ Para una evaluación general del derecho a disponer de la propia vida, y su encaje en la teoría liberal, cfr., *v.gr.*, Velleman, J. D., "Against the Right to Die", *The Journal of Medicine and Philosophy*, vol. 17, n.º. 6, 1992; Velleman, J. D., "A Right of Self-Termination?", *Ethics*, vol. 109, n.º. 3, 1999; Ripstein, A., *Force and Freedom. Kant's Legal and Political Philosophy*, Harvard University Press, 2009, pp. 133-144; Ramsay, M., "Slaves, Gladiators, and Death: Kantian Liberalism and the Moral Limits of Consent", *Legal Theory*, vol. 23, n.º. 2, 2017.

⁴ Merece la pena destacar, a este respecto, la obra de Pilar Zambrano dedicada al señalamiento de los problemas de razonabilidad en el reconocimiento de dicho derecho, desde la perspectiva rawlsiana; cfr. Zambrano, P., *La disponibilidad de la propia vida en el liberalismo político*, Buenos Aires: Ábaco de Rodolfo de Palma, 2005. La autora evalúa, en un apartado, la racionalidad de dicho derecho, pero puede afirmarse que las principales indagaciones se dedican a su razonabilidad. A la hora de distinguir entre lo racional y lo razonable, se sigue la propuesta del propio Rawls; cfr. Rawls, J., *El liberalismo político*, cit., pp. 79-85. Para otras evaluaciones al respecto, cfr. Moyers, P., "A Rawlsian Case for Physician-Assisted Suicide", *Princeton Journal of Bioethics*, vol. 1, n.º. 1, 1998; Baccarini, E., "Rawls and the Question of Physician-Assisted Suicide", *Croatian Journal of Philosophy*, vol. 1, n.º. 3, 2001.

⁵ La diferencia entre ambas concepciones estriba en qué característica de la contradicción debe primar: el plan de vida propio o la facultad moral para tener un plan de vida (Rawls); la humanidad o la individualidad (Freeman); los propósitos particulares o la facultad para formular propósitos [*purposiveness*] (Ripstein); cfr. Freeman, S., "El liberalismo, la inalienabilidad y los derechos al uso de drogas", en de Greiff, Pablo; de Greiff, Gustavo (eds.), *Moralidad, legalidad y drogas*, México: Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 191; Ripstein, A., *Force and Freedom*, cit., pp. 133 y ss.

toda su obra. Se intentará demostrar que dichas características son constantes en toda la obra, tanto en lo que se refiere a los tres rasgos que componen la libertad, como en su consideración como una facultad moral en cuya protección las personas tenemos un interés de orden supremo.

Seguidamente, se expondrá el modo en que dichas características se comprenden en el liberalismo comprensivo de la primera etapa, en el que la idea normativa de persona moral se concibe como una propuesta metafísica aplicable a todo ciudadano. Tras esa exposición, se evalúan los motivos que invitan a considerar que, con esta interpretación comprensiva como presupuesto, la teoría de Rawls invitaría a desechar la existencia de un derecho a disponer de la propia vida. En este sentido, no existe el debido equilibrio reflexivo entre el juicio particular de Rawls sobre la disponibilidad de la propia vida y la concepción de la persona moral comprensiva sostenida por Rawls. Esto resulta además peligroso porque de mantener el reconocimiento del derecho a disponer de la propia vida no sólo habrá que alterar la concepción de la persona moral, sino importantes elementos de la *justice as fairness* como teoría de la justicia, como puede ser la prioridad de su primer principio sobre el segundo.

En tercer lugar se detalla la naturaleza del tránsito de la propuesta de Rawls de lo metafísico a lo político, con el impacto que ello tiene para el ideal normativo de la personalidad moral. Desde esta perspectiva, se considerará si en este nuevo marco el derecho a disponer de la propia vida podría reconocerse. Tras esta evaluación, se examina un intento de superación de los impedimentos existentes, expuesto por Rawls en *El liberalismo político*. Este consiste en el reconocimiento de la posibilidad fáctica de una renuncia a las libertades básicas y las facultades morales que las justifican, negando en cualquier caso la posibilidad de una ejecución judicial de dicha renuncia por parte del poder político.

El artículo concluye con una serie de reflexiones sobre la naturaleza de la teoría de Rawls y una propuesta que permita comprender por qué surge un dilema entre la opinión de Rawls en torno a la disponibilidad de la propia vida, y su teoría de la justicia en sus dos etapas.

2. La concepción rawlsiana de la libertad común a las dos etapas

2.1 Los tres rasgos de la libertad de la persona moral

Pese a que el pensamiento de Rawls se pueda dividir de forma más o menos clara entre la época del liberalismo comprensivo y la del liberalismo político, en términos generales, la estructura de la idea de libertad se mantiene uniforme a lo largo de su obra. Desde la perspectiva de la personalidad moral, la alteración se produce en el carácter de la misma (a través del tránsito de una naturaleza metafísica a una política), y no en sus elementos, como se intentará

demostrar a través de la comparación de su exposición en *El liberalismo político* y *A Theory of Justice*.

Esta uniformidad autoriza a utilizar la concepción rawlsiana de la libertad desarrollada en *El liberalismo político*⁶, donde Rawls expone de forma clara y explícita los tres rasgos esenciales de la libertad, partiendo de un análisis de las razones por las cuales “las personas nos sentimos libres”⁷.

En primer lugar, la libertad deriva del hecho de que las personas morales se consideran titulares de la “facultad moral para tener una concepción del bien”, y son “capaces de revisar y alterar [su concepción del bien] por motivos razonables y racionales”⁸. Las personas morales se entienden a sí mismas como sujetos “independientemente de cualquier concepción particular” del bien. En otras palabras, las personas morales son personas morales por motivos que trascienden la concepción del bien que defiendan en un momento dado, y por lo tanto no se consideran atadas a ninguna concepción del bien que determine su entidad subjetiva. Lo que las define como personas morales no es una concepción del bien en particular, sino la capacidad de formular e identificarse con cualquier capacidad del bien. Debido a esto, su identidad pública, sus derechos y obligaciones básicas, sus demandas fundamentales, no se ven alteradas por la modificación del plan de vida o concepción del bien que sustenten en cada momento.

En segundo lugar, la libertad de las personas morales también se deriva del hecho de que estas se entienden a sí mismas “como fuentes autoautentificadoras de exigencias válidas. Es decir, se ven a sí mism[a]s con derecho a presentar exigencias a sus instituciones con ánimo de promover sus concepciones del bien”⁹. Tal noción de libertad se comprende, en palabras de Freeman, como “una especie de *status* que deriva del reconocimiento por parte de terceros de la legitimidad de las demandas de uno mismo sobre ellos, independientemente de los propósitos de dichos terceros o de la propia

⁶ Rawls, J., *El liberalismo político*, cit., pp. 59-65.

⁷ La descripción de su concepción de la libertad cristaliza en esta obra a partir de algunas propuestas similares desarrolladas con anterioridad; cfr. Rawls, J., “A Kantian Conception of Equality” (1975), en Freeman, Samuel (ed.), *Collected Papers*, Cambridge: Harvard University Press, 1999, p. 255; Rawls, J., “Kantian Constructivism in Moral Theory” (1980), en Freeman, Samuel (ed.), *Collected Papers*, Cambridge: Harvard University Press, 1999, pp. 330-331. *Justice as Fairness. A Restatement*, la última obra en la que se publica la propuesta de Rawls, desarrolla una transcripción literal de la exposición de *El liberalismo político*, con modificaciones menores; cfr. Rawls, J., *La justicia como equidad. Una reformulación*, (traducción de Francisco, Andrés de), Barcelona: Paidós, 2002, pp. 46 y ss.

⁸ Rawls, J., *El liberalismo político*, cit., p. 60.

⁹ *Ibid.*, p. 63.

sociedad”¹⁰. No existe ninguna cualidad sustantiva de las concepciones del bien de cada individuo que condicione su respaldo por los principios de la justicia.

En este sentido, una persona moral es libre porque además de no estar incondicionalmente atada a una determinada concepción del bien, o precisamente por esto, está facultada para identificar cualquier concepción del bien como *su* concepción del bien, y dotarla por ello de cierto valor moral *a priori*; un valor moral derivado de la decisión del sujeto de considerar un determinado plan de vida como bueno para sí. Como afirma Doppelt, la libertad rawlsiana implica que “los modos de vida y las concepciones del valor de las personas tienen valor, se les debe cierto respeto y merecen protección legal simplemente porque y cuando estas materializan los propios juicios y voluntades de sus agentes”¹¹.

La legitimación es *a priori* porque, como afirma Rawls, los límites a las pretensiones sólo están delimitados por los principios de la justicia, y no por una idea de lo bueno previamente existente, como ocurriría en una concepción perfeccionista¹². Este es uno de los sentidos más relevantes (aunque no el único) de la clásica expresión Rawlsiana de “prioridad de la justicia sobre el bien”.

La libertad así entendida permite la validación de concepciones del bien o de planes de vida formulados por sujetos, caracterizando el problema de la justicia como la necesidad de resolver la interacción de diferentes deseos conflictivos, todos ellos legítimos independientemente de su contenido. La *justice as fairness*, por lo tanto, equipara todas las concepciones del bien respetuosas con los principios de la justicia, en el sentido de que no lleva a cabo ninguna evaluación social de su valía moral¹³.

Esta interpretación implica entender a la persona moral como un “agente de elección”, capaz de decidir qué considera que es para sí mismo lo bueno, sin que se le pueda exigir la justificación de su elección¹⁴. Sandel afirma que, de este modo “lo bueno se concibe desde lo voluntarista: se basa en la elección”; en otras palabras, “cada persona es libre de escoger por sí misma, libre de adoptar cualquier concepción del bien que desee [...]. [C]on el único límite de las

¹⁰ Freeman, S., *Rawls*, Londres, Nueva York: Routledge, 2007, pp. 336-337. Existe una edición en castellano; cfr. Freeman, S., *Rawls*, (traducción de García de la Sienra, Adolfo), México: Fondo de Cultura Económica, 2016. En cualquier caso, se empleará la paginación inglesa y traducciones propias de la misma.

¹¹ Doppelt, G., “Is Rawl's Kantian Liberalism Coherent and Defensible?”, *Ethics*, vol. 99, n.º. 4, 1989, p. 824.

¹² Rawls, J., *Teoría de la justicia*, *cit.*, p. 511.

¹³ Rawls, J., “Social Unity and Primary Goods” (1982), en Freeman, Samuel (ed.), *Collected Papers*, Cambridge: Harvard University Press, 1999, p. 373.

¹⁴ Rawls, J., “Kantian Constructivism in Moral Theory”, *cit.*, p. 334.

restricciones de la justicia, cada uno es 'libre de proyectar su vida según le plazca'¹⁵.

Este modo de enfrentar la relación entre el sujeto y el bien, con la libertad como elemento mediador, ha sido considerado como el núcleo de las diversas concepciones liberales. En palabras de Doppelt, "el liberalismo, en todas sus variantes, pivota sobre una concepción del razonamiento moral y la teoría separada de la tarea de repensar el bien", es decir, se asume que "una teoría de lo correcto políticamente no necesita desafiar la racionalidad de los deseos, preferencias, valores e intereses existentes"¹⁶.

Por último, las personas morales son libres porque son capaces de responsabilizarse de sus objetivos¹⁷. Precisamente porque no existe un vínculo insalvable que ate al sujeto a una determinada concepción del bien, éste deberá responder por la naturaleza de sus demandas.

Ya se ha afirmado que los rasgos de la libertad no varían en las diferentes etapas del pensamiento, sino que lo hace su naturaleza. Dicha modificación de la naturaleza de la personalidad moral, que pasa de una concepción metafísica a una política, se evaluará en los siguientes apartados. Sin embargo, resulta positivo identificar la descripción de la idea de libertad en *A Theory of Justice*, con el objetivo de demostrar que se adapta a la formulación posterior.

En la primera gran obra de Rawls, el filósofo estadounidense afirma que las personas en la posición original tienen un "interés de un yo" [*interest of a self*], un plan de vida o concepción de lo bueno, que se asume como legitimado *a priori* en su intención de ser llevado a cabo¹⁸. Este interés caracteriza a las personas en la posición original precisamente como reflejo de la naturaleza de la personalidad moral, que como Rawls señala en una obra posterior, es la

¹⁵ Sandel, M. J., *Liberalism and the Limits of Justice*, 2ª ed., Cambridge University Press, 1998, p. 193.

¹⁶ Doppelt, G., "Beyond Liberalism and Communitarianism: Towards a Critical Theory of Social Justice", *Philosophy & Social Criticism*, vol. 14, n.º 3-4, 1988, pp. 289-290. En un sentido similar, centrándose en el hecho de que esta concepción implica la aparición del pluralismo del bien, cfr. Doppelt, G., "Rawls' Kantian Ideal and the Viability of Modern Liberalism", *Inquiry*, vol. 31, n.º 4, 1988, pp. 413-449.

¹⁷ Rawls, J., *El liberalismo político*, cit., p. 64.

¹⁸ Rawls, J., *Teoría de la justicia*, cit., p. 127. En la versión en castellano se opone este "interés de un yo" a la idea de "intereses en sí mismos". Esta traducción dificulta la comprensión de la oposición. En la versión inglesa, el "*interest of a self*" se opone al "*interest in the self*"; cfr. Rawls, J., *A Theory of Justice*, cit., p. 110. El sentido de la misma es no confundir la existencia de intereses situados en la voluntad de un sujeto con intereses cuyos efectos positivos recaen sobre el mismo sujeto. El objetivo de Rawls es descartar las concepciones egoístas que, en la tradición hobbesiana, se asociaban a las partes del contrato social. Sin embargo, como se demuestra por la literatura anglosajona, una correcta traducción quizá no hubiese resuelto el problema, puesto que diversos autores, como se verá, interpretaron la propuesta rawlsiana como individualista y egoísta.

“clave de bóveda” de su teoría¹⁹. Determinadas afirmaciones de Rawls sobre la naturaleza de la persona moral y dicho “interés del yo” permiten concluir sin ningún género de dudas que la imagen de la libertad de *A Theory of Justice* se asimila a la detallada en *El liberalismo político*. Tal consideración de las personas “no pone limitaciones previas a los deseos de los hombres”²⁰. Las partes en la posición original reflejan precisamente a las personas morales como seres libres interesados “primordialmente” en su libertad para “elegir su modo de vida”²¹.

Esta concepción de la libertad de los individuos no debe confundirse con una defensa del egoísmo. La “interpretación egoísta”, fundamentada en la idea del “mutuo desinterés” de las partes de la posición original empleada por Rawls, se planteó inicialmente por algunos autores tras la publicación de *A Theory of Justice*, pese a las advertencias del propio Rawls²². El “interés del yo” puede estar formado por demandas que benefician a terceras personas, y no necesariamente incluir sólo demandas autorreferentes. Además, la razonabilidad de las personas morales, es decir, su capacidad para renunciar a demandas propias en favor de las de terceros, mitiga los efectos del desinterés mutuo, y está representada en la posición original en los propios rasgos de la estructura contractual.

En *A Theory of Justice* Rawls también exige, para que el deseo se pueda convertir en el bien del sujeto, que este respete lo que denomina los “principios de elección racional” y la “racionalidad deliberativa”²³.

¹⁹ Rawls, J., “Justice as Fairness: Political not Metaphysical” (1985), en Freeman, Samuel (ed.), *Collected Papers*, Cambridge: Harvard University Press, 1999, pp. 395-396.

²⁰ Rawls, J., *Teoría de la justicia*, cit., p. 239.

²¹ *Ibid.*, p. 508.

²² *Ibid.*, p. 128. Rawls afirma: “Nótese que no he hecho ningún supuesto restrictivo acerca de las concepciones del bien que tienen las partes, excepto que son planes racionales a largo plazo. Tales planes determinan los objetivos e intereses de un yo, aunque no se presume que éstos sean egoístas. Que sea o no así depende del tipo de fines que una persona persiga”. Freeman analiza brevemente las interpretaciones que identifican “desinterés mutuo” con “autointerés” [*self-interest*] y su incompreensión de las ideas de Rawls; cfr. Freeman, S., *Rawls*, cit., pp. 149-150, especialmente la nota 7. Un análisis concreto de algunas interpretaciones individualistas o egoístas pueden encontrarse en la obra de Buchanan; cfr. Buchanan, A., *Marx and Justice: The Radical Critique of Liberalism*, Methuen, 1982, pp. 135 y ss. Este texto solapa el problema del egoísmo o individualismo con las concepciones utilitaristas, proponiendo una alteración del sujeto utilitario “maximizador de satisfacción” al “elector crítico de fines”. Parece claro que se trata de dos cuestiones distintas, pero basta aquí con observar las críticas a autores como MacPherson y sus análisis sobre la persona moral rawlsiana como “consumidora de utilidades”.

²³ Rawls, J., *Teoría de la justicia*, cit., pp. 370 y ss. Los principios de elección racional son exigencias débiles que requieren, por ejemplo, coherencia entre medios elegidos y fines perseguidos, prioridad de aquellos proyectos más inclusivos, priorización de los proyectos con mayor probabilidad de éxito, etc. La racionalidad deliberativa exige que el sujeto lleve a cabo la elección de su plan de vida con conocimiento de la información relevante sobre el contexto en que intentará realizar dicho plan. Para una evaluación de la posibilidad racional de la

2.2 La libertad como facultad moral

Para profundizar en la comprensión de la concepción de la libertad en el pensamiento de Rawls resulta fundamental señalar el modo en que este la concibe como una de las facultades morales que caracterizan a las personas.

La “idea fundamental de la persona” empleada por Rawls caracteriza al ser humano como “libre e igual”²⁴. Dicha libertad se adquiere por la concurrencia en el individuo de dos facultades morales y las facultades de la razón. La primera facultad moral es la “capacidad para un sentido de la justicia”, de la que se sirve el sujeto “para entender, para aplicar, y para actuar de acuerdo con la concepción pública de la justicia que define los términos equitativos de la cooperación social”²⁵. La segunda facultad es la “capacidad para concebir el bien”, a través de la cual la persona moral se concibe como hábil “para forma, para revisar y para perseguir racionalmente una concepción de la propia ventaja racional, o del propio bien”²⁶. Es importante señalar que esta caracterización de la segunda capacidad relaciona la libertad con la racionalidad del sujeto, algo destacable dada la importancia de la idea de racionalidad como complemento de la “razonabilidad” en el pensamiento de Rawls. En este sentido, lo razonable se asocia al sentido de la justicia y lo racional a la capacidad para una concepción del bien²⁷.

Si se vuelve sobre los tres elementos que identifican la libertad de la persona, se observa cómo Rawls reconoce ya allí que las personas nos consideramos libres precisamente por tener la facultad moral para una concepción del bien²⁸. La libertad se identifica aquí, al contrario que en el pasaje citado con anterioridad, simplemente con la segunda facultad moral.

Por lo tanto, desde esta perspectiva, la libertad es una facultad moral de los sujetos que les permite determinar su propia concepción del bien personal. En otros términos: la facultad para elaborar, alterar y materializar “una concepción de los fines y propósitos dignos del empeño que perseguimos, junto con una ordenación de ellos”²⁹. Es importante recalcar que esa facultad está

disposición de la propia vida a partir de estas dos exigencias, cfr. Zambrano, P., *La disponibilidad de la propia vida en el liberalismo político, cit.*, pp. 65 y ss.

²⁴ Rawls, J., *El liberalismo político, cit.*, p. 49.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*, pp. 79-85; Rawls, J., “Reply to Habermas”, *The Journal of Philosophy*, vol. 92, nº. 3, 1995, p. 167.

²⁸ Rawls, J., *El liberalismo político, cit.*, p. 60.

²⁹ *Ibid.*, pp. 134 y ss.

compuesta, en Rawls, por tres elementos: la elaboración, la alteración y la materialización de la concepción del bien³⁰.

2.3 La libertad como interés de orden supremo frente a los planes de vida como intereses de orden superior

Para completar la comprensión de la idea de libertad resulta esencial integrarla en la distinción rawlsiana entre “intereses de orden supremo” [*highest-order interests*] e “intereses de orden superior” [*higher-order interest*]. Se trata de dos términos que, como se verá, no se emplean de forma plenamente coherente por parte de Rawls, pero cuya razón de ser y la distinción entre ambos siempre está latente como un elemento esencial de su teoría. Para defender la preferencia por la *justice as fairness* como teoría de la justicia, Rawls explica en *Reply to Alexander and Musgrave* la caracterización de la noción de “persona libre” basada en la idea de los intereses de orden supremo. Este interés de orden supremo moldea el resto de sus intereses, por muy fundamentales que sean. En otras palabras, el interés en desarrollar la capacidad de revisar y alterar sus fines se antepone a los intereses sobre objetivos particulares que puedan tener en cualquier momento³¹. Este interés de orden supremo es el que luego justifica, en el plano político, el deber de dar prioridad a las libertades básicas por sobre cualquier otro interés común³².

En *A Kantian Conception of Equality* se incorpora la idea del interés de orden superior para referirse precisamente a la promoción de los objetivos particulares o concepción del bien que el sujeto sostenga en un determinado momento, reiterándose que esta se somete a la capacidad de alterar y revisar dicha concepción³³.

Rawls ordena definitivamente estas ideas en *Kantian Constructivism in Moral Theory*. Allí se identifica el objeto de los intereses de orden supremo, que no es otro que el ejercicio de las dos facultades morales, de modo que uno de dichos intereses se refiere explícitamente a la capacidad para formar, revisar y perseguir racionalmente una concepción del bien, es decir, a la libertad³⁴. A estos dos intereses supremos se añade el interés superior antes mencionado: el

³⁰ Esto es así aunque en determinados momentos Rawls no explicita los tres elementos. *Vid., v.gr., ibid.*, p. 49, donde habla sólo de “determinar” la concepción del bien; pp. 112 y 135, donde habla simplemente de “albergar”. *Vid., en contraste, ibid.*, p. 139, donde habla de las dos facultades por un lado y, como un elemento distinto el hecho de que estas personas puedan “albergar” dicha concepción del bien.

³¹ Rawls, J., “Reply to Alexander and Musgrave” (1974), en Freeman, Samuel (ed.), *Collected Papers*, Cambridge: Harvard University Press, 1999, p. 240. Esta idea está ya presente en *A Theory of Justice*; cfr. Rawls, J., *Teoría de la justicia*, *cit.*, pp. 148-149.

³² Rawls, J., “Reply to Alexander and Musgrave”, *cit.*, p. 250; Rawls, J., “Social Unity and Primary Goods”, *cit.*, p. 372, nota 11.

³³ Rawls, J., “A Kantian Conception of Equality”, *cit.*, p. 255.

³⁴ Rawls, J., “Kantian Constructivism in Moral Theory”, *cit.*, p. 312.

interés en proteger y promover la concepción del bien que tengan. Este interés es superior y no supremo porque está “subordinado a los intereses de orden supremo”³⁵.

En términos de *Social Unity and Primary Goods*, la propuesta rawlsiana otorga “primacía regulativa a los dos intereses de orden supremo”³⁶. Esto quiere decir que la persona moral rawlsiana, tal como se presenta en estas obras, no puede renunciar a su facultad moral para una concepción del bien con el objetivo de promover los objetivos particulares que se fije en un determinado momento. Es decir, no puede renunciar a sus facultades morales para favorecer su visión particular del bien, o no puede renunciar a su libertad para promover sus objetivos particulares. Rawls es claro en este sentido: gracias a la prioridad de la libertad “y el alcance subordinado permitido a las razones de preferencia”, en la *justice as fairness*, las libertades básicas son “inalienables y por lo tanto no pueden ser objeto de renuncia ni de limitación a través de ningún acuerdo de los ciudadanos, ni anularse por las preferencias colectivas compartidas”; “los empeños de renunciar a o infringir [las libertades básicas] son nulos *ab initio*; los deseos de los ciudadanos a este respecto no tienen fuerza legal y no deben afectar a estos derechos”; “los principios de la justicia confieren vigor al acuerdo de las partes en la posición original, un acuerdo dirigido a asegurar sus intereses de orden supremo. Tanto los acuerdos como las preferencias de los ciudadanos en la sociedad se consideran jerárquicamente subordinados a estos intereses, y este es el fundamento de la prioridad de la libertad”³⁷.

En *El liberalismo político*, Rawls emplea la idea de “intereses de orden superior” para referirse a los tres intereses, aunque en ocasiones emplea también la idea de intereses de orden supremo³⁸. Esta identificación puede deberse a los argumentos que se desarrollarán al evaluar el “giro político”.

A modo de recapitulación se puede afirmar que la libertad moral, en sentido rawlsiano se concibe como una facultad que permite a la persona especificar, revisar y perseguir una concepción del bien. Por esto mismo, el sujeto tiene capacidad para “autoautenticar” aquella idea del bien, o plan de

³⁵ *Ibid.*, p. 313.

³⁶ Rawls, J., “Social Unity and Primary Goods”, *cit.*, p. 365.

³⁷ *Ibid.*, p. 372, nota 11.

³⁸ Rawls, J., *Political Liberalism*, 2ª ed., Nueva York: Columbia University Press, 2005, pp. 75, 280. En la edición en castellano, tanto *higher* como *highest* se traduce como “superior”, de forma que parece asumirse la identificación entre los tres intereses; cfr. Rawls, J., *El liberalismo político*, *cit.*, pp. 107, 316. Curiosamente, en *A Theory of Justice* se puede observar el caso contrario: una mención al interés en perseguir la propia concepción del bien como interés “supremo”, aunque se mantenga la jerarquía entre dicho interés y los intereses en asegurar sus facultades morales; cfr. Rawls, J., *Teoría de la justicia*, *cit.*, p. 168. Por otro lado, en obras posteriores a *El liberalismo político*, como la respuesta a Habermas, recupera la distinción; cfr. Rawls, J., “Reply to Habermas”, *cit.*, p. 164.

vida, que haya configurado. A su vez, esta libertad moral así entendida es el objeto de un “interés de orden supremo”, cuyo reconocimiento y respeto tiene una prioridad absoluta sobre cualquier otro interés.

3. La concepción comprensiva de la personalidad moral

3.1 La adhesión metafísica a la naturaleza de la libertad y la prelación de intereses

Un primer modo de concebir la idea de libertad como facultad moral e interés supremo se produce en la etapa comprensiva del pensamiento de Rawls. Esta, como afirma el propio autor, se caracteriza por ofrecer una concepción de la persona en el plano metafísico. La idea de persona moral, en este enfoque, forma parte de una doctrina filosófica comprensiva, que determina el carácter de la personalidad que se debe aplicar en todos los ámbitos de la vida³⁹; se trata de una concepción relativa a la “naturaleza esencial y la identidad de las personas”⁴⁰. Rawls emplea como ejemplo de doctrinas comprensivas las ideas de autonomía e individualidad de Kant y Mill. Precisamente, en la época comprensiva de su pensamiento, la concepción de la personalidad moral que defiende Rawls está caracterizada por una interpretación kantiana de los rasgos antes descritos.

Para entender la naturaleza de las doctrinas comprensivas, resulta necesario adelantar cuál es el sentido de la concepción política de la persona. Esta se aplica únicamente a la autocomprensión de los ciudadanos en el marco de sus relaciones en y con la estructura básica de la sociedad, las instituciones políticas⁴¹. Fuera de estas, las personas morales podrán considerarse regidas por concepciones comprensivas de su propia personalidad que no necesariamente tienen por qué ser liberales⁴².

En este contexto, las personas morales se entienden metafísicamente libres. Los rasgos antes expuestos se aplican a todos los planos de la vida. Esto implica, en cierto sentido, una reducción de los mecanismos de autoautenticación de intereses. El sujeto no podría considerarse libre en el sentido descrito por Rawls si reconociese que las demandas que asume tienen su origen en un mandato divino, una causalidad fenomenológica u otros factores heterónomos.

Sin embargo, existe una consecuencia más de la consideración metafísica de la idea de libertad propuesta por Rawls. Como se apuntó en el anterior apartado, la idea de persona moral que estructura la *justice as fairness* parte de la subordinación de los planes de vida específicos que un individuo pueda

³⁹ Rawls, J., “Justice as Fairness: Political not Metaphysical”, *cit.*, pp. 408 y ss.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 388.

⁴¹ *Ibid.*, p. 389.

⁴² *Ibid.*, p. 409.

sostener en un momento dado a los intereses de orden supremo en desarrollar las facultades morales para una concepción del bien y para un sentido de la justicia. De este modo, un individuo que asuma comprensivamente la concepción de la persona moral formulada por Rawls se verá sometido a una prelación de intereses que reducirá el número de planes de vida acordes con su autocomprensión. Un plan de vida que anule las facultades morales del sujeto no puede considerarse racional, porque será contrario a su propia jerarquía metafísica de intereses. Freeman afirma lo mismo al reconocer que desde las posiciones kantianas y la de Rawls, “no podemos individualmente desear abandonar todas nuestras libertades sólo por nuestro bien particular”⁴³.

La relevancia de la prioridad de los intereses de orden supremo en el ejercicio y desarrollo de las dos facultades morales sobre el interés de orden superior en promover la concepción particular del bien que se sostenga en un determinado momento va más allá de la cuestión de la disponibilidad de la propia vida, puesto que, como se ha apuntado antes, esta prioridad es la que termina por justificar la prioridad de la libertad en la *justice as fairness*⁴⁴. En *A Theory of Justice* Rawls deja claro que la prioridad de la libertad de la *justice as fairness* tiene su fundamento en la identificación de los dos intereses supremos de las personas morales, que son sus intereses en proteger las dos facultades morales⁴⁵. Esto permite argumentar la irrenunciabilidad de las libertades básicas. Rawls afirma que los intereses supremos estarán siempre por encima de la obtención de medios para promover los diferentes fines que pueda tener un individuo⁴⁶. Este es el motivo que otorga preeminencia lexicográfica al primer principio de la *justice as fairness* sobre el principio de la diferencia.

Por lo tanto, el interés en promover una determinada concepción del bien que se posea en un momento específico nunca puede desarrollarse hasta el punto de que el sujeto renuncie a sus intereses supremos. Una persona no puede renunciar a su propia libertad, entendida como capacidad para elaborar o revisar una concepción del bien, con el único objetivo de alcanzar los objetivos de un plan de vida determinado⁴⁷.

⁴³ Freeman, S., “El liberalismo, la inalienabilidad y los derechos al uso de drogas”, *cit.*, pp. 191, 197.

⁴⁴ Esta es la postura de Freeman; cfr. Freeman, S., *Rawls*, *cit.*, p. 77.

⁴⁵ Rawls, J., *Teoría de la justicia*, *cit.*, p. 149.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 490.

⁴⁷ Es importante señalar que la facultad moral para una concepción del bien, y por tanto el interés supremo en ejercer dicha facultad, incluye como un elemento esencial la capacidad para modificar la concepción del bien sostenida. Esta capacidad es uno de los elementos en que la persona moral tiene un interés supremo. No cabe renunciar a la posibilidad de modificación del plan, puesto que dicha posibilidad es un interés superior. La jerarquía entre intereses “superiores” y “supremos” es la jerarquía entre la efectiva realización del plan y el constante sostenimiento de las facultades morales. Un plan que atente contra las facultades morales es

3.2 La naturaleza de la disponibilidad de la propia vida en el liberalismo comprensivo

Las observaciones realizadas en el anterior subapartado en relación con la subordinación de los intereses de orden superior a los intereses de orden supremo se proyectan en la cuestión de la inalienabilidad de ciertos derechos: los que se identifican con las libertades básicas que permiten desarrollar las facultades morales. ¿Qué se puede decir entonces de la intención de disponer de la propia vida con el objetivo de llevar a cabo una determinada concepción del bien propio, o más bien, un “plan de muerte”?

Como es sabido, Rawls se posicionó en favor de la despenalización del suicidio asistido en una serie de aportes como *amicus curiae* ante la Suprema Corte de Justicia de los Estados Unidos⁴⁸. Este documento, sin embargo, no permite profundizar demasiado sobre la fundamentación desde el punto de vista de su concepción de la libertad, más allá de que para los redactores de la propuesta, es necesario reconocer que “los individuos tienen un interés constitucionalmente protegido en tomar esas decisiones difíciles por sí mismos”, lo que en términos teóricos puede traducirse con la idea de que toda persona moral tiene reconocida la facultad moral para elegir su plan de vida, incluyendo su propia decisión sobre el final de esta.

En su obra dedicada a *La disponibilidad de la propia vida en el liberalismo político*, la profesora Zambrano desarrolla una serie de argumentos relevantes para evaluar el “equilibrio reflexivo” de dicha disponibilidad y el pensamiento de Rawls⁴⁹. Dicha obra profundiza sobre todo en las dificultades que genera la disposición de la propia vida desde la perspectiva de la razonabilidad. Sin embargo, a la hora de evaluar la racionalidad del suicidio en el liberalismo político, Zambrano unifica bajo esa idea el interés de orden supremo en “desarrollar una facultad para el bien” y el interés de orden superior en “proteger la concepción del bien elaborada y vivida como consecuencia de dicho desarrollo”⁵⁰. Esto la lleva a defender que la disponibilidad de la propia vida no es una libertad básica, pero podría considerarse “un medio insorteable

indiscutiblemente un plan cuya consecución es contrario a la autoconcepción como persona moral que Rawls emplea como “clave de bóveda de su teoría”.

⁴⁸ Dworkin, R. et al., “Assisted Suicide: The Philosophers' Brief”, *The New York Review of Books*, 1997. Rawls explica esta posición en una entrevista concedida a *Commonweal*; cfr. Rawls, J., “Commonweal Interview with John Rawls” (1998), en Freeman, Samuel (ed.), *Collected Papers*, Cambridge: Harvard University Press, 1999, pp. 617-619. Las ideas expresadas en dicha entrevista, se centran en explicar el sentido “político” del liberalismo de su segunda etapa, y la idea de “razón pública”, por lo que no aportan demasiado al objeto de este trabajo. Existe también una pequeña mención a la interpretación kantiana del suicidio en las *Lectures on the History of Moral Philosophy*; cfr. Rawls, J., Herman, Barbara (ed.), *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Harvard University Press, 2000, p. 193. Existe una versión en castellano del mismo libro; cfr. Rawls, J., *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*, (traducción de Francisco, Andrés de), Barcelona: Paidós, 2001, p. 211.

⁴⁹ Zambrano, P., *La disponibilidad de la propia vida en el liberalismo político*, cit.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 62.

para la puesta en práctica de *algún* plan de vida”, es decir, un “ejercicio posible de alguna de las libertades básicas”⁵¹. Con ello, se defiende que, desde los postulados rawlsianos, la disponibilidad de la propia vida es racional.

El argumento puede formularse, empleando los términos desarrollados en este estudio, del siguiente modo: habida cuenta de la libertad del individuo, un sujeto puede legítimamente formular un plan de vida o una concepción del bien en la que poner fin a la propia vida se conciba como un elemento fundamental. De este modo, la persona moral “autoautentifica” dicha concepción y adquiere una legitimación *a priori* para llevarla a cabo. Esta idea concuerda con la posición personal de Rawls en relación con el suicidio asistido, y parece darle un sustento teórico, fortaleciendo la *justice as fairness* como teoría liberal.

Sin embargo, esta conclusión deja de lado la distinción entre los intereses de orden supremo y los de orden superior, y pone en entredicho la prioridad de las libertades básicas formuladas por Rawls. En efecto, el reconocer la posibilidad de llevar a cabo un “plan de muerte” supone legitimar a una persona moral a alienar sus libertades con el único objetivo de llevar a término una concepción del bien particular. En este sentido, el motivo por el que el derecho al suicidio no puede ser una libertad básica, sino un “ejercicio posible de alguna de las libertades básicas” es precisamente porque no se configura como un interés de orden supremo de la persona moral, sino como un posible interés de orden superior.

Resulta relevante destacar que aunque se pueda llegar a afirmar que la decisión de disponer de la propia vida es una genuina expresión de la facultad moral para una concepción del bien, es decir, una especificación de un plan de vida elaborada a partir de las facultades morales, esto no impide señalar que su misma realización se convierte en una alienación de dichas facultades morales. El principal problema que plantea la disposición de la propia vida como elección del sujeto es que se manifiesta a la vez como ejercicio de la capacidad para una concepción del bien y como renuncia a dicha capacidad. Sin embargo, toda vez que Rawls considera que las personas morales siempre poseen un interés jerárquicamente supremo dirigido a proteger sus facultades morales, todo deseo contradictorio con dicho interés se vuelve incoherente, y por lo tanto irracional⁵². Si Rawls afirma que un proyecto racional debe dotar de congruencia a todos los juicios de valor relacionados con una persona determinada⁵³, tendrá que decantarse por una de las siguientes opciones para poder mantener el equilibrio reflexivo de sus ideas: o bien el ejercicio de la facultad moral para una concepción de bien deja de ser un interés de orden

⁵¹ *Ibid.*, pp. 47-48, 66.

⁵² Rawls, J., “Social Unity and Primary Goods”, *cit.*, p. 372, nota 11.

⁵³ Esta es una exigencia de los principios de elección racional; cfr. Rawls, J., *Teoría de la justicia*, *cit.*, p. 371.

supremo, o bien la disponibilidad de la propia vida pasa a considerarse un deseo incoherente para cualquier persona moral.

La legitimación de este último deseo, el de terminar con la propia vida, implica una alteración de la relación de subordinación que emplea Rawls para sostener la prioridad de la libertad, y por lo tanto una vulneración de la concepción metafísica de la personalidad moral. Renunciar a la propia vida implica necesariamente renunciar a las facultades morales que esta lleva aparejadas⁵⁴. El impacto es mayor si se tiene en cuenta que si estamos capacitados para anular por completo nuestra libertad, es difícil justificar por qué no lo estaríamos para renunciar a algunas libertades a cambio de contraprestaciones que beneficiarían el desarrollo de una concepción específica del bien que se sostuviese en determinado momento. Todo el esquema de libertades básicas se encontraría en una situación de precariedad radical.

Al explicar el fundamento de la prioridad de la libertad en la obra de Rawls, Freeman opone la posición de dicho filósofo a la de Mill⁵⁵. Frente a la protección de las conductas autodestructivas que respeten el *harm principle*, que parece permitir Mill, la formulación de Rawls podría permitir la regulación de dichas conductas “para mantener la integridad de los poderes morales de las personas”⁵⁶. Es decir, la concepción de la libertad rawlsiana y la prioridad de los intereses de orden supremo impedirían llevar a cabo un “plan de muerte” que atentase contra la facultad moral para una concepción del bien.

Freeman defiende precisamente una concepción liberal en la que el fundamento de las libertades básicas es un ideal normativo de persona moral que le dota de sentido. Asocia esta idea a Rawls, algo que concuerda con el análisis de su pensamiento realizado hasta ahora, y señala que con base en él, dicho autor se enmarca en una tradición de liberales que “rechazan explícitamente la legitimidad de una alienación autónoma de nuestros derechos básicos, los que definen la dignidad y autonomía de alguien como ciudadano”⁵⁷.

⁵⁴ Velleman, siguiendo un hilo argumental similar al que se está presentando, señala que existiría un conjunto de supuestos en que terminar con la propia vida sí estaría justificado: aquellos casos en que la persona moral se encuentre en una situación en la que los padecimientos que sufre le impiden ejercitar sus facultades morales; cfr. Velleman, J. D., “A Right of Self-Termination?”, *cit.*, pp. 616 y ss.

⁵⁵ Freeman, S., *Rawls*, *cit.*, pp. 76 y ss.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 78. Freeman remite a un artículo propio sobre los motivos rawlsianos para la restricción del uso de drogas autodestructivas; cfr. Freeman, S., “El liberalismo, la inalienabilidad y los derechos al uso de drogas”, *cit.*

⁵⁷ Freeman, S., “El liberalismo, la inalienabilidad y los derechos al uso de drogas”, *cit.*, pp. 187, 189. Curiosamente, Freeman desarrolla esta caracterización de Rawls refiriéndose únicamente al liberalismo político rawlsiano. Se intentará defender que en dicho período, Rawls sí permite dicha alienación, aunque con matices.

Esta solución, la de reconocer la posibilidad de impedir la materialización de aquellos planes de vida que anulen la facultad moral de los individuos para una concepción del bien, es decir, su libertad, parece coherente con el esquema del liberalismo comprensivo de Rawls, y supondría negar la capacidad para disponer de la propia vida.

Como se afirmó ya en la introducción, el principal objetivo de este artículo no es evaluar los argumentos específicos que Rawls podría emplear para defender su posicionamiento como *amicus curiae* en defensa de la despenalización del suicidio asistido, sino evaluar el equilibrio reflexivo de su teoría a partir del caso concreto del suicidio. Desde esta perspectiva, el impacto de la conclusión aquí presentada implica el reconocimiento de una contradicción entre la teoría y la resolución concreta formuladas por Rawls, contradicción que podría suponer la exigencia de revisión de toda su teoría.

4. El “giro político” de la personalidad moral

4.1 El perfilado de los planes de vida y la adhesión política a la personalidad moral

Después de haber desarrollado su propuesta comprensiva, Rawls cayó en la cuenta de los problemas de su adaptación al contexto social moderno. El filósofo señala que la sociedad bien ordenada, el paradigma social que él defiende, fomenta lo que denomina un “pluralismo razonable”, dado que en ella coexistirán “una pluralidad de doctrinas comprensivas razonables pero incompatibles”⁵⁸. Este es “el resultado normal del ejercicio de la razón humana en el marco de las instituciones libres de un régimen constitucional democrático”⁵⁹. Esto plantea un problema grave a la estabilidad de la *justice as fairness*, puesto que si se hace descansar su viabilidad en una doctrina comprensiva con una concepción comprensiva de la persona moral, el propio desarrollo normal de la sociedad bien ordenada minará su sustento último: la autocomprensión de las personas morales como comprensivamente libres e iguales.

El “giro político” de Rawls parte de la necesidad de asegurar una fundamentación de su teoría de la justicia que no requiera de la adhesión plena a la filosofía liberal. Así, ante la ausencia de consenso en lo relativo al ideal de persona moral kantiana que fundamenta su teoría en la etapa comprensiva, Rawls lleva a cabo una estrategia de retirada hacia un reducto en el que considera que sí cabe dicho consenso: el orden de lo político⁶⁰.

⁵⁸ Rawls, J., *El liberalismo político*, cit., p. 12.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ La idea de un consenso posible en el ámbito de lo político, partiendo del conflicto en lo moral metafísico ha sido puesta en duda desde su formulación. Vid. *infra*, nota al pie 65. Es necesario llamar la atención sobre el hecho de que esta “retirada” es la reafirmación de un enfoque previo, ya que *A Theory of Justice* se elabora con la vista puesta en la estructura básica de la sociedad y la

El motivo fundamental de la modificación de la propuesta es entonces la imposibilidad de concebir la existencia de un modo unívoco de comprender las cuestiones metafísicas en una sociedad dada. El pluralismo razonable se configura como un rasgo característico de la sociedad liberal, sólo eliminable a través de una coerción que no puede justificarse⁶¹. Por eso mismo, la determinación de los principios de la justicia a través del contrato social, respetando a las personas como libres e iguales, no puede extenderse a cuestiones que, dada la propia naturaleza de la razón humana, no convergen en concepciones compartidas⁶². Es por causa de ese pluralismo en el modo de concebir cuestiones filosóficas, religiosas o morales, que Rawls propone reducir el ámbito contractual a la esfera de lo político, identificada con la estructura básica de la sociedad⁶³. En esa esfera, Rawls espera encontrar la convergencia necesaria entre las diferentes doctrinas comprensivas del pluralismo razonable⁶⁴.

En lo que se refiere a la idea de persona moral, por lo tanto, no cabe considerar los rasgos especificados como una respuesta a incógnitas de naturaleza metafísica, sobre el modo en que dichas personas morales se relacionan con sus propias concepciones del bien y planes de vida. Rawls permite así que las personas morales puedan tener una concepción de sí mismas en el plano filosófico o metafísico distinta a la que él propone siempre y

justicia. Esto hace sospechar que ciertas ideas *El liberalismo político* están ya latentes en *A Theory of Justice*. El nuevo enfoque podría entenderse entonces como la aplicación consecuente de las premisas de *A Theory of Justice* y el contexto en el que se aplican. El cambio real es la absoluta escisión entre política y metafísica que, en cierto modo, ya se observa en *A Theory of Justice*. Esto explica que en algunos momentos, Rawls hable de que lo que hace en el “giro político” es aclarar algunos “malentendidos” sobre su propuesta previa; cfr. Rawls, J., “Justice as Fairness: Political not Metaphysical”, *cit.*, p. 389. Sin embargo, parece más acertado reconocer que la propuesta de *A Theory of Justice* era otra, como hace en la Introducción de *El liberalismo político*; cfr. Rawls, J., *El liberalismo político*, *cit.*, pp. 9 y ss.

⁶¹ Rawls, J., *El liberalismo político*, *cit.*, p. 67.

⁶² *Ibid.*, p. 12.

⁶³ *Ibid.*, p. 43. La caracterización de la estructura básica ha sido problemática; cfr., *v.gr.*, Cohen, G. A., “Where the Action Is: On the Site of Distributive Justice”, *Philosophy & Public Affairs*, vol. 26, n.º 1, 1997, pp. 11 y ss.

⁶⁴ Es preciso señalar que Rawls emplea dos argumentos, quizá difíciles de cohesionar, para limitar su enfoque a la estructura básica de la sociedad. Por un lado, está este argumento relativo a que se trata de un espacio en el que cabe el acuerdo, precisamente porque “su contenido está expresado en los términos de ciertas ideas fundamentales que se entienden implícitas en la cultura política pública de una sociedad democrática”; cfr. Rawls, J., *El liberalismo político*, *cit.*, p. 43. Concurrentemente, la estructura básica de la sociedad integra “las instituciones políticas, sociales y económicas principales de una sociedad” en conjunto armónico, cfr. *Ibid.*, p. 41. Se trata de las instituciones que producen y reproducen una cierta forma de cultura compartida; cfr. *Ibid.*, p. 305. Esto genera un problema que sería necesario resolver: si las propias instituciones de la estructura básica producen la cultura que las sustenta, ¿cómo puede considerarse elemento de legitimación de dicha estructura esa misma cultura? El problema tiene implicaciones sistémicas para la teoría de Rawls, y su solución necesariamente supone la necesidad de una propuesta “comprehensiva”, en el sentido rawlsiano.

cuando como ciudadanos, es decir, en el ámbito político, mantengan dicha concepción⁶⁵. Para evitar convertir su concepción de la persona moral en un elemento de discusión y, por esto mismo, en objeto de coerción si se aplica en el terreno de lo político, es necesario permitir que las personas morales puedan concebirse como libres e iguales en el sentido rawlsiano en el seno de lo político pero, por ejemplo, como atadas a los designios divinos. En palabras del propio Rawls, la concepción de la persona se concibe ahora como “parte de, y restringida a, una concepción de la justicia explícitamente política”. Su propuesta comprensiva de personalidad moral se convierte, por lo tanto, en una entre tantas otras concepciones que pueden sustentar una sociedad bien ordenada⁶⁶. También podrán sustentarla otras concepciones comprensivas capaces de reconocer como válida la concepción rawlsiana de la persona moral solamente en el ámbito de lo político. Esto se conseguirá a través del “perfilado” de sus demandas, como se verá seguidamente.

Por todo esto, los efectos del “giro político” se centran en la flexibilización a la adhesión a la concepción de la persona moral rawlsiana, de modo que sea accesible para doctrinas comprensivas no liberales. No existe realmente una alteración de los rasgos asociados a la idea de libertad en *A Theory of Justice*, o en la propuesta comprensiva de Rawls. Esto es lo que permite afirmar, en palabras de Sandel, que existe un “paralelismo estrecho” entre la persona moral kantiana y la concepción política de la persona moral, más allá de su alcance, limitado ahora a lo político⁶⁷. Sin embargo, sí que se produce una alteración relevante en cómo se manifiesta la “autoautenticación” de las concepciones del bien del sujeto en liberalismo político.

El filósofo estadounidense se refiere a la necesidad de “perfilar” [*tailor*] las demandas derivadas de concepciones comprensivas de modo que encajen en la concepción política⁶⁸. Esta operación altera también la consideración de las

⁶⁵ Numerosos autores han planteado dudas acerca de la posibilidad de una fragmentación de la identidad de las personas como la propuesta por Rawls, o incluso de que esto sea beneficioso en caso de ser posible; cfr., por ejemplo, Sandel, M. J., *Liberalism and the Limits of Justice*, cit., pp. 195 y ss.; Kymlicka, W., *Liberalism, Community, and Culture*, Oxford University Press, 1991, pp. 58 y ss.; Kymlicka, W., *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*, Oxford, Nueva York: Oxford University Press, 2002, pp. 239 y ss.; Taylor, R. S., *Reconstructing Rawls. The Kantian Foundations of Justice as Fairness*, Pennsylvania: Pennsylvania State Press, 2011, pp. 251 y ss.; Kraut, R., “Aristotle and Rawls on the Common Good”, en Deslauriers, Marguerite; Destrée, Pierre (eds.), *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics*, Cambridge University Press, 2013, pp. 356 y ss. Para los objetivos del presente trabajo basta con considerar como posible que una persona reconozca los límites de la razonabilidad en sus pretensiones, respetando la igual libertad de terceros y los principios de la justicia “por las razones correctas”, y a la vez mantener su concepción moral comprensiva defendiendo que, desde el punto de vista político, debe ser respetada por ser suya, y no por los motivos por los que ella la sostiene.

⁶⁶ Rawls, J., “Justice as Fairness: Political not Metaphysical”, cit., p. 409.

⁶⁷ Sandel, M. J., *Liberalism and the Limits of Justice*, cit., p. 192.

⁶⁸ Rawls, J., *El liberalismo político*, cit., p. 244.

demandas de los ciudadanos, al producirse una “privatización del bien”⁶⁹, no sólo en lo referido al contenido, sino al modo de evaluar cómo se forma la concepción del bien por parte de cada individuo. Cualquier asignación de valor que el propio sujeto adscriba a su concepción del bien o su plan de vida, o cualquier consideración del propio sujeto sobre el modo en que llega a formular sus demandas, más allá del valor de la “autoautenticación”, es irrelevante para las cuestiones de justicia en la perspectiva liberal de Rawls.

¿Cómo se puede producir esa transformación de demandas que los sujetos no consideran moralmente autoautentificadoras en demandas políticamente autoautentificadoras? Rawls afirma que si se reduce la libertad entendida como autoautenticación a la relación entre esa demanda y el orden político y/o demandas de terceras personas morales, se salva la dificultad de que determinadas personas con doctrinas comprensivas no liberales puedan poner en riesgo la estabilidad de la sociedad bien ordenada. Es decir, “siempre que las concepciones del bien y las doctrinas morales sostenidas por los ciudadanos sean compatibles con la concepción pública de la justicia, esos deberes y obligaciones serán autoautentificatorios desde un punto de vista político”⁷⁰. La autoautenticación no es ya un proceso de asunción autónoma de una concepción del bien, sino que se reduce a una aprehensión personal de dicha concepción como deseada, aunque el motivo de dicho deseo sea, por ejemplo, la sumisión a los mandatos de una autoridad religiosa.

De este modo, para determinadas personas morales, “las libertades que disfrutan como ciudadanos pueden ser no más que medios para otros fines”, como puede ser la persecución de los fines de la confesión católica⁷¹. La premisa fundamental es que en la determinación de la justicia, de la interacción cooperativa entre personas morales libres e iguales, nadie puede obligarme a abandonar mi concepción filosófica.

Sandel realiza una interpretación del “giro político” de Rawls similar. Para él, en lo referido a la autoautenticación, lo que pretende sostener Rawls es que “el hecho de que algunas demandas puedan reflejar ideales morales o religiosos elevados, o nociones de patriotismo y bien común, mientras que otras expresan simples intereses y preferencias no es relevante desde el punto de vista del liberalismo político”. Las primeras, desde este punto de vista, son “simplemente cosas que las personas desean – nada más, nada menos”, por lo que “[s]u validez como demandas políticas no tiene que ver con la importancia

⁶⁹ Scanlon, T. M., “Justification and Legitimation: Comments on Sebastiano Maffettone’s Rawls: An Introduction”, *Philosophy & Social Criticism*, vol. 38, n.º. 9, 2012, pp. 887-892.

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ Freeman, S., *Rawls, cit.*, p. 337. Esta idea es la que Freeman refleja como la diferencia “motivacional” entre la autonomía moral y la política, dado que la primera exige actuar por los principios de la justicia en sí mismos, mientras que la segunda no impide que se empleen como medios para asegurar los propósitos primarios de sus propias doctrinas comprensivas; cfr. *Ibid.*, p. 362.

moral de los bienes que afirman, sino que consiste solamente en el hecho de que alguien las sostenga⁷². Sandel expresa el efecto que esto tiene en la naturaleza de las personas morales que se consideran vinculadas por obligaciones morales o religiosas: “pese a todo, para los propósitos políticos, son sujetos desarraigados [*unencumbered*]⁷³. La forma menos lesiva de comprender esta afirmación desde la perspectiva de primera persona es afirmar que como persona moral nadie está obligado a concebirse de forma diferente a cómo su doctrina comprensiva le lleva a concebirse. No existe entonces, desde la perspectiva de la primera persona, ningún inconveniente en la exigencia de “autoperfilar” las concepciones propias, puesto que en cierto modo esto respeta la autoconcepción del sujeto, aunque dicha autoconcepción no sea liberal⁷⁴.

La pregunta que se plantea es la siguiente: ¿cuándo se considera que el sujeto ha decidido libremente? Desde el punto de vista del liberalismo político no será necesaria una evaluación compleja del “linaje” de la decisión, del *status* “metafísico” de la voluntad del sujeto. Bastará con asegurarse de que el sujeto ha elaborado la concepción del bien que sustenta sin que haya sido obligado por el Estado o por terceras personas, en un sentido político de dicha obligación. Pese a que esta constatación parezca no avanzar demasiado, es el punto clave de la “elevación de la propiedad privada, como capacidad de disposición exclusiva e ilimitada de los objetos, a fundamento y modelo de los derechos humanos⁷⁵, en palabras de Ballesteros. Los fundamentos del sujeto para tomar una determinada decisión, así como el proceso *in foro interno* de decisión no pueden evaluarse a la hora de determinar el contenido del derecho. Esto es así porque el sujeto “autoautentifica” su demanda y, en la medida en que respete unos principios de la justicia que estarán esencialmente pensados para proteger precisamente esa facultad, ni terceros sujetos ni la sociedad en su conjunto pueden evaluar la determinación de su plan de vida o concepción del bien.

Este “giro político” explicita un rasgo del pensamiento de Rawls que podía llegar a cuestionarse en la etapa comprensiva, pero que en el liberalismo político es evidente. Pese a las reticencias que el propio filósofo

⁷² Sandel, M. J., *Liberalism and the Limits of Justice*, cit., pp. 192-193.

⁷³ *Ibid.* La traducción del término se toma de Zambrano, P., “Antipaternalismo y antiperfeccionismo en el pensamiento de John Rawls y Ronald Dworkin”, *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*, vol. 113, 2005, pp. 874, nota 10.

⁷⁴ Taylor ha sostenido que la operación de “perfilar” políticamente doctrinas comprensivas es inviable. Para él, la representación de las personas morales en la posición original como libres e iguales los vincula a una doctrina en la que la “razón práctica” moldea los principios; cfr. Taylor, R. S., *Reconstructing Rawls*, cit., pp. 251 y ss. Sin pretensión de exhaustividad, basta decir que Taylor no acierta a comprender que el “giro político” afecta precisamente al modo de concebir la libertad y la igualdad de las personas morales, y por tanto a toda la propuesta teórica rawlsiana que, a través de la posición original, se deriva de dicha concepción.

⁷⁵ Ballesteros, J., *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, Madrid: Tecnos, 1989, p. 55.

muestra, su teoría está “basada en deseos”⁷⁶. Cualquier deseo racional de una persona moral, siempre y cuando respete los principios de la justicia, se considerará legítimo y formulará su propia concepción del bien, independientemente de cuál sea el origen de dicho deseo, o de cuál crea el propio sujeto que sea dicho origen.

4.2 La posibilidad de renuncia a la propia vida en el liberalismo político

Si se retoma la conclusión del anterior apartado, la duda que surge es qué sucede con los deseos de disponer de la propia vida. Una persona regida por la concepción liberal comprensiva antes señalada, que respete la subordinación de los intereses superiores a los supremos, contradeciría su propia esencia terminando con sus facultades morales con el objetivo de alcanzar su específica concepción del bien. Sin embargo, ¿sucedería lo mismo con una persona que se conciba a sí misma bajo unos parámetros metafísicos no liberales “perfilados” liberalmente en el ámbito de lo político? La adhesión política a la personalidad moral rawlsiana exige simplemente que, frente a las instituciones de la estructura básica de la sociedad, concibamos nuestros derechos como independientes de la específica concepción del bien que tengamos, y nos reconozcamos como legitimados a alterar nuestras propias concepciones y nos veamos capacitados para llevarlas a cabo por el mero hecho de desearlas. Esto implica que las instituciones políticas no podrán imponernos una concepción del bien, pero nada dice de la posibilidad de que *in foro interno* no nos sintamos titulares de las libertades que se asocian a la personalidad moral rawlsiana, pues puede que nuestro modelo de personalidad moral sea bien distinto. La inalienabilidad de los derechos fundamentales para constituirse en persona moral comprensivamente liberal desaparece, si lo que se pretende es la mera adhesión al liberalismo político.

Dicho de otro modo, resulta lógico que si se reconoce la posibilidad de una pluralidad de concepciones comprensivas de la personalidad moral, y una pluralidad indefinida de deseos tienen la potencialidad de convertirse en concepciones del bien, puede suceder que un sujeto abrace una comprensión de sí mismo en que su propia concepción del bien tenga preeminencia sobre las libertades básicas necesarias para proteger la concepción comprensiva liberal

⁷⁶ Barry desarrolló tempranamente esta interpretación, que fue contestada por Rawls. No se puede elaborar aquí una defensa extensa de la consideración de la teoría rawlsiana como “basada en deseos”, baste señalar que en el liberalismo político, incondicionalmente, el deseo de un individuo se convierte en su autoconcepción del bien, siempre que se respeten unas reglas mínimas de racionalidad instrumental y el mismo derecho de autoautenticación por parte de terceros. Para profundizar sobre este debate, cfr. Barry, B., *Political Argument: A Reissue with New Introduction*, Berkeley: University of California Press, 1990, pp. 38 y ss.; Barry, B., *La justicia como imparcialidad*, (traducción de Abadía Tosaus, José Pedro), Barcelona: Paidós, 1997, pp. 183 y ss.; Rawls, J., *Teoría de la justicia*, cit., pp. 300 y ss.; Barry, B., *La teoría liberal de la justicia: examen crítico de las principales doctrinas de Teoría de la justicia de John Rawls*, Fondo de Cultura Económica, 1993, pp. 29 y ss. Zambrano apoya la consideración del liberalismo rawlsiano como “basado en deseos”; cfr. Zambrano, P., *La disponibilidad de la propia vida en el liberalismo político*, cit., pp. 64, 294.

de la persona moral. El único límite que se exigiría sería el cumplimiento con la razonabilidad liberal y la preclusión de daños a terceros⁷⁷. ¿Está legitimada esa persona a renunciar a dichas libertades? ¿Está legitimada, por tanto, a disponer de su propia vida con el objetivo de llevar a término su propio “plan de muerte”? Si la respuesta a estas preguntas es positiva, la prioridad de la libertad se habrá convertido en una preferencia subjetiva que no se observa en todo ciudadano, desmoronándose uno de los elementos esenciales de la *justice as fairness*. Si la respuesta es negativa, se habrá impuesto una determinada concepción comprensiva de la personalidad moral al sujeto, poniendo en riesgo la estabilidad de la sociedad bien ordenada y acudiendo a un ejercicio opresivo del poder estatal, al menos desde la perspectiva del propio Rawls.

Los problemas derivados de la falta de equilibrio entre estas ideas pueden observarse también desde la perspectiva de la posición original. Debido a la existencia del velo de la ignorancia⁷⁸, las partes de la posición original desconocen cuáles son sus planes de vida. Imaginemos que estas partes consideran que quizá, una concepción del bien que puedan llegar a sostener, incluya como elemento la disponibilidad de su propia vida. En tal caso las partes tendrían interés en llegar a un acuerdo en el que el derecho a disponer de la vida estuviese reconocido. Sin embargo, de nuevo, dichas partes carecerían de motivos para reconocer la prioridad de la libertad, puesto que asumirían la posibilidad de llevar a cabo un plan de vida que supusiese la renuncia a las facultades morales que sirven de fundamento de las libertades básicas.

Nótese de nuevo que el principal problema de este dilema no es simplemente si se debe reconocer el derecho a disponer de la propia vida, sino que lo que está en entredicho es la propia *justice as fairness* como teoría de la justicia, puesto que en caso de reconocer la posibilidad de disponer de la propia vida se estaría debilitando el principal argumento para defender la prioridad de la libertad, que no es otro que la preeminencia de las facultades morales sobre el desarrollo de los planes de vida específicamente sostenidos por los sujetos. Por lo tanto, la posibilidad de disponer de la propia vida como juicio particular apoyado por Rawls desbarata el equilibrio reflexivo de su teoría.

4.3 Un intento de permitir la renuncia a las libertades básicas: la imposibilidad de la ejecución jurídica frente a la posibilidad de la renuncia de facto

Rawls desarrolla una hipótesis sobre la alienabilidad de las libertades fundamentales en el liberalismo político que debe evaluarse. Para él, siguiendo el razonamiento propuesto, la relevancia de la autocomprensión de las partes

⁷⁷ Zambrano, P., *La disponibilidad de la propia vida en el liberalismo político*, cit., pp. 71 y ss.

⁷⁸ Este es el elemento más característico de la posición original de Rawls. Bajo su efecto, las partes del contrato social “[n]o saben cómo las diversas alternativas afectarán sus propios casos particulares, viéndose así obligadas a evaluar los principios únicamente sobre la base de consideraciones generales”. Por lo tanto, “nadie conoce su propia concepción del bien, ni los detalles de su plan racional de vida”; cfr. Rawls, J., *Teoría de la justicia*, cit., p. 135.

de la posición original como personas morales libres e iguales les lleva a asegurar una serie de libertades básicas que protejan dicha autocomprensión. De este modo, “[l]os propósitos y la conducta de los ciudadanos en una sociedad están, por lo tanto, subordinados a la primacía de esas libertades y, así, efectivamente subordinados a la concepción de los ciudadanos como personas libres e iguales”⁷⁹. Esta idea parece reforzar la interpretación propuesta en torno a la prioridad de la libertad y la subordinación de la ejecución de los planes de vida a los intereses de orden supremo.

Sin embargo, a renglón seguido, Rawls añade que esto “no excluye la posibilidad de que [...] algunos ciudadanos puedan desear circunscribir o alienar una o más libertades básicas propias”⁸⁰. El motivo es el siguiente: “la concepción de los ciudadanos como personas libres e iguales no se exige en una sociedad bien ordenada como un ideal personal [...]. Se trata antes bien de una concepción política”⁸¹. Lo que no se podría exigir es que el poder político respaldase dichos acuerdos coaccionando para su cumplimiento. Esta astuta afirmación deriva de la propia naturaleza política de la propuesta de Rawls. El respeto al pluralismo razonable exige el respeto a las doctrinas comprensivas y las derivadas concepciones de la persona moral que se originen en una sociedad bien ordenada, y precluye por tanto la posibilidad de convertir la concepción política de la persona moral en un ideal a respetar por todos los ciudadanos.

En el caso de la disponibilidad de la propia vida, esta “alienabilidad débil”, no respaldada por el aparato coercitivo del Estado, se enfrenta a la aplicación práctica más compleja. Esta situación refleja la precariedad de la “inalienabilidad” intrínseca a las propuestas liberales que señalan a la propiedad privada como modelo de los derechos, como defiende el profesor Ballesteros⁸².

La posibilidad de renuncias a libertades básicas a través de acuerdos contractuales entre ciudadanos supone una disociación de los principios de la justicia y la sociedad civil cuyas implicaciones exigen cuestionarse si se podría mantener que dichos principios siguen rigiendo dicha sociedad. Una cosa es que la justicia se aplique a la estructura básica y otra muy distinta que se permita en la sociedad civil el desarrollo de conductas contrarias a los principios de la justicia, siempre y cuando no tengan respaldo coactivo. Esto es así porque implica necesariamente reconocer que una sociedad puede regir sus relaciones sociales a partir vulneraciones de los principios de la justicia, y que el respeto a dichos principios depende de las demandas de las personas. En el plano del liberalismo político, esta propuesta sobre la alienabilidad explota una

⁷⁹ Rawls, J., *El liberalismo político*, cit., p. 404.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 405.

⁸¹ *Ibid.*

⁸² Ballesteros, J., *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, cit., pp. 60 y ss.

distinción entre el derecho subjetivo y el respaldo del aparato político-jurídico que no hace más que abrir la puerta a complejidades insondables.

Además del problema de la disociación entre el ordenamiento jurídico y el devenir de la sociedad, cabe cuestionarse si lo que Rawls plantea en este caso es una auténtica alienación de las libertades básicas. Merece la pena exponer el ejemplo que utiliza Rawls. El filósofo estadounidense afirma lo siguiente: “Los miembros de una asociación religiosa pueden concebirse a sí mismos como sometidos en conciencia a la autoridad religiosa y, por lo tanto, como carentes de libertad, desde el punto de vista de esa relación, para cuestionar sus pronunciamientos”⁸³. Esto no es otra cosa que el perfilado de las concepciones comprensivas no liberales en el marco del liberalismo político. Un miembro de dicha asociación religiosa se consideraría incapaz de autoautenticar sus demandas, sometiéndose a las exigencias de la autoridad. Sin embargo, desde la perspectiva política sí sería libre, puesto que su deseo de someterse a la autoridad religiosa se configuraría como un deseo valioso *a priori* precisamente por ser el “interés del yo” que tiene como individuo. Sin embargo, no es una alienación de la libertad básica⁸⁴.

La cuestión es qué pasaría si el sujeto, en un determinado momento, dejase de tener el deseo de someterse a la autoridad religiosa. Una auténtica renuncia a la libertad básica de conciencia y religión exigiría la posibilidad de que la persona moral pudiese renunciar a la posibilidad de alterar dicho deseo de sometimiento. En ese caso, sí habría alienado su libertad básica. Por el contrario, su decisión individual de someterse a una autoridad religiosa no es más que una manifestación de cómo habrá de ejercer dicha libertad. Siempre y cuando pueda recluir en relación con ese deseo, aunque dicha posibilidad ni siquiera esté en su imaginación en un momento dado, el sujeto se considerará libre, y mantendrá la titularidad de las libertades básicas.

Por lo tanto, lo que se cuestiona es hasta qué punto una renuncia al ejercicio de una libertad, como el ejemplo que plantea Rawls, se convierte en una alienación de las libertades básicas. El filósofo sostiene que el poder político nunca podrá hacer cumplir los compromisos derivados de dichas renunciaciones⁸⁵. En tal caso, cualquier ciudadano que quiera “recuperar” una libertad básica “alienada” no tendrá más que realizar un acto contrario a dicha alienación, o negarse a realizar un acto exigible a partir de dicha alienación, para terminar

⁸³ Rawls, J., *El liberalismo político*, cit., p. 405.

⁸⁴ Kuflik, a quien Rawls menciona como ayuda en la aclaración de la propuesta que se está evaluando, ofrece un interesante análisis de qué significa realmente alienar una libertad, concluyendo que para que se produzca tal alienación exige “comprometerse a obedecer a otra persona, independientemente del juicio moral críticamente reflexivo propio”, es decir, sin mantener la capacidad de “sopesar el mal de aquello que se le pueda ordenar hacer en relación con el bien de mantener el acuerdo”; cfr. Kuflik, A., “The Inalienability of Autonomy”, *Philosophy & Public Affairs*, 1984, pp. 274, 276.

⁸⁵ Rawls, J., *El liberalismo político*, cit., p. 405.

con la renuncia. En el caso que emplea Rawls como ejemplo, basta con que el miembro de la asociación religiosa desacate el mandato de la autoridad religiosa para recuperar su libertad de conciencia. Dado que, como afirma Rawls, “las instituciones de la estructura básica no hacen cumplir aquellos compromisos que entrañen una renuncia a las libertades básicas o una limitación de ellas”⁸⁶, la persona moral que haya renunciado no tiene una obligación jurídica o política de respetar dicha renuncia, de modo que más que renunciar a ella, renuncia a su ejercicio. Para que la libertad básica fuese verdaderamente alienable, y no simplemente no ejercida, debería existir la posibilidad de que un sujeto distinto del individuo que ha alienado la libertad acudiese a los tribunales a impedir su ejercicio o, al menos, una indemnización.

Sin embargo, el problema desde la perspectiva que se ha avanzado es otro. Si se asume la posibilidad de que un sujeto renuncie a algunas libertades básicas en beneficio de un determinado plan de vida, se está reconociendo que la *justice as fairness* se sostiene sobre una concepción de la personalidad moral en la que muchos ciudadanos podrían no reconocerse. La imposibilidad de una exigibilidad sostenida en el poder político no parece debilitar una conclusión relevante: en la sociedad bien ordenada habrá sujetos con la voluntad de transaccionar, aunque sea temporalmente y sin posibilidad de renuncia absoluta, sus libertades básicas con el fin de promover sus planes de vida coyunturales. Esta situación no se puede mitigar con la posibilidad de “perfilar” sus doctrinas comprensivas, puesto que el efecto de inversión de la prioridad de la libertad no se refiere al origen (autónomo o heterónomo) de sus deseos, sino a la jerarquía de los mismos. El perfilado planteado por Rawls permite que un deseo que el liberalismo comprensivo consideraría heterónomo pase a entenderse como autónomo desde el punto de vista político. Sin embargo, un deseo que priorice la consecución de un plan de vida sobre el propio ejercicio de la facultad moral para una concepción del bien, pese a que sea concebible, es incompatible con el respeto a la concepción política de la personalidad moral defendida por Rawls. Esto genera un “desequilibrio” reflexivo no solamente entre el juicio particular sobre el derecho a disponer de la propia vida y la concepción de la persona moral, sino también entre estos y ciertos elementos de la *justice as fairness*.

No se debe olvidar, en este sentido, que el orden lexicográfico de los principios de la *justice as fairness* y la prioridad de la libertad en liberalismo político sigue sosteniéndose a partir de la distinción jerárquica entre intereses de orden supremo e intereses de orden superior, y si esa distinción sucumbe a través del reconocimiento de planes de vida que anulan el carácter supremo del interés en desarrollar las facultades morales, dichos elementos de la *justice as fairness* pierden su fundamento. Por lo tanto, los problemas de estabilidad derivados de situar una concepción comprensiva de la personalidad moral en el núcleo de la *justice as fairness* se mantienen con la concepción política de

⁸⁶ *Ibid.*

Rawls, dado que la estructura jerárquica de deseos o intereses necesaria para sostener la prioridad de la libertad se mantiene, y esta no es una estructura que toda persona moral vaya a asumir como propia en una sociedad bien ordenada.

5. Conclusión

El presente artículo ha intentado profundizar sobre los problemas que la disponibilidad de la propia vida plantea a la propuesta liberal de John Rawls. En primer lugar, se ha demostrado cómo desde el liberalismo comprensivo de Rawls, la posibilidad de terminar con la propia vida resulta incoherente con la concepción de la persona moral que sirve de fundamento de la *justice as fairness*. Concretamente, supone una inversión de la relación entre las facultades morales para una concepción del bien y un sentido de la justicia y la realización de un plan de vida coyuntural. Quien dispone de la propia vida renuncia a sus facultades morales para promover una determinada concepción del bien. La permisión de esta conducta desde el liberalismo comprensivo supone el cuestionamiento del fundamento último de la prioridad de la libertad, que no es otro que la consideración de que las personas morales no renunciaríamos a libertades básicas con el objetivo de obtener recursos para realizar un específico plan de vida.

En el liberalismo político, Rawls reconoce que los ciudadanos no tienen por qué someterse a la concreta concepción de la persona moral que presenta en el liberalismo comprensivo, puesto que esto es contrario a las propias dinámicas de la sociedad bien ordenada y el pluralismo razonable. Sin embargo, el intento de asegurar un acuerdo entre diferentes concepciones de la personalidad a partir de la retirada a lo político y la posibilidad de “perfilar” concepciones comprensivas en una concepción política no puede resolver la contradicción entre la jerarquía de deseos exigible para sostener la prioridad de la libertad y la posibilidad de que un individuo quiera alienar sus libertades básicas para promover la concepción del bien que tenga en un determinado momento.

La solución planteada por Rawls consiste en afirmar que esa renuncia es posible en el plano fáctico, sin que sea jurídicamente imponible por el poder político. Además de las dudas de que tal propuesta permita seguir afirmando que los principios de la *justice as fairness* siguen rigiendo la sociedad, y de que lo que Rawls tenga en mente sea una auténtica renuncia a las libertades básicas más que un no ejercicio temporal, el principal problema de esta solución está en que no supera la inversión de la estructura de deseos superiores y supremos que fundamenta la *justice as fairness*.

Para finalizar este estudio, se presentarán tres consecuencias derivadas de los problemas expuestos. Se espera que esta interpretación de la teoría rawlsiana arroje luz sobre la naturaleza de la misma.

5.1 El deseo en el núcleo de la teoría liberal rawlsiana

Pese a los intentos de Rawls de evitar dicha caracterización, su teoría de la justicia sólo se comprende a partir de la conversión de los deseos de las personas morales en el núcleo de sus pretensiones. En su propuesta, el individuo construye la idea de bien a partir de sus deseos, y no se concibe otra instancia de valor moral de la conducta que no sea la autoautenticación de dichos deseos⁸⁷.

Esto es lo único que puede explicar la posibilidad de disponer de la propia vida frente a una interpretación en la que las facultades morales sean real e inevitablemente supremas. Si ello fuese así, un deseo que anulase dichas facultades no sería “autoautentificadorio”. Como afirma Freeman, para que la autodestrucción de las facultades morales sea posible, resulta necesario concebir al deseo como fuente irrestricta de determinación del bien (evidentemente sometida al respeto de la misma capacidad en terceros). Así, la autonomía tiene que convertirse en “una intuición fija”⁸⁸. Sin embargo, en el momento en que las libertades básicas se fundamentan “en un ideal normativo de las personas”, algo que Freeman asocia a Kant y Rawls, y que el propio Rawls reconoce sobre su teoría, la expansión irrestricta de los deseos del individuo se topa con el propio ideal⁸⁹.

Desde esta perspectiva se comprende claramente el dilema al que se enfrenta la teoría de Rawls: o reconoce hasta las últimas consecuencias el modelo normativo de personalidad moral en el que sustenta, manteniendo la prioridad de la libertad y del interés de orden supremo en ejercer las facultades morales; o reconoce que la idea de deseo tiene un papel más relevante, abriendo paso a la posibilidad de desear la imposición de planes de vida sobre las facultades morales. Sólo en el segundo caso la disponibilidad de la propia vida aparecería como un ejercicio legítimo de las libertades básicas.

La centralidad del deseo en la concepción de la persona moral es más acusada en el liberalismo político, precisamente porque la naturaleza normativa de la personalidad moral se atenúa en relación con una concepción comprensiva.

⁸⁷ Zambrano señala esta idea por oposición a la autonomía “genuina” de Kant; cfr. Zambrano, P., *La disponibilidad de la propia vida en el liberalismo político*, cit., p. 294.

⁸⁸ Freeman, S., “El liberalismo, la inalienabilidad y los derechos al uso de drogas”, cit., p. 186. Freeman se basa en una interpretación del pensamiento de Feinberg; cfr. Feinberg, J., *Harm to Self*, vol. 3, *The Moral Limits of the Criminal Law*, Oxford: Oxford University Press, 1989.

⁸⁹ Freeman, S., “El liberalismo, la inalienabilidad y los derechos al uso de drogas”, cit., p. 189; Rawls, J., *El liberalismo político*, cit., p. 48, nota 20.

5.2 La tolerancia de la alteridad como fundamento último del liberalismo de Rawls

Se puede intuir el origen del problema planteado en el anterior subapartado si se reflexiona sobre el fundamento último de la *justice as fairness* y su relación con el método heurístico rawlsiano. Zambrano señala con perspicacia que en el fondo de la teoría liberal de Rawls se halla la voluntad de respetar al otro como igual. La autonomía moral y el consenso como pilares de su teoría se apoyan a su vez en la tolerancia, y esta requiere que se trate al otro como un igual⁹⁰. El propio Rawls reconoce la centralidad de la tolerancia en su pensamiento, e incluso puede afirmarse que las alteraciones de su teoría, en especial el “giro político”, no son más que la aplicación consecuente de dicho principio⁹¹. Si el liberalismo comprensivo pretende desarrollar la tolerancia con los planes de vida y concepciones del bien del otro, el “liberalismo político aplica el principio de tolerancia a la filosofía misma”⁹², y reconoce la posibilidad de que el otro conciba su personalidad moral de maneras divergentes.

Esta perspectiva permite comprender la propuesta de Rawls en relación con la propia renuncia a las libertades básicas. Lo fundamental no es que el sujeto, desde la perspectiva de la primera persona, no pueda renunciar a las libertades básicas y actuar en perjuicio de los intereses de orden supremo del ideal normativo, sino que en ningún caso la anulación de las libertades básicas provenga de terceras personas. Es decir, la prioridad de la libertad es una exigencia hacia el otro, no hacia uno mismo. El sujeto, como afirma Rawls, no tiene por qué asumir “como un ideal personal, o asociativo, o moral” la propuesta normativa de la personalidad moral⁹³, ni la prioridad de la libertad; ni siquiera las libertades básicas. Precisamente por esto, como apunta Zambrano, el único motivo que impediría alienar las libertades básicas en el liberalismo político sería que tal impedimento “sea absolutamente necesario para conservar la libertad igual de los demás”⁹⁴. El problema que esto plantea es que entonces la persona moral rawlsiana no es un ideal normativo del yo, sino del tratamiento debido a terceros.

El problema deriva entonces de construir la fundamentación de la *justice as fairness* desde la perspectiva de la primera persona, las partes en la posición original y el mutuo desinterés. Aunque esta perspectiva tenga numerosas ventajas como mecanismo de representación y deducción para facilitar la determinación de los principios de la *justice as fairness*, distorsiona el argumento fundamental de Rawls, y dificulta comprender los diferentes giros argumentales. Es decir, la posición original resulta muy efectiva para deducir los principios de la justicia, pero no para justificarlos.

⁹⁰ Zambrano, P., *La disponibilidad de la propia vida en el liberalismo político*, cit., pp. 301-302.

⁹¹ Rawls, J., *El liberalismo político*, cit., pp. 20 y ss.

⁹² *Ibid.*, p. 40.

⁹³ *Ibid.*, p. 405.

⁹⁴ Zambrano, P., *La disponibilidad de la propia vida en el liberalismo político*, cit., pp. 123-124.

Esto exige entender la razonabilidad como el elemento basilar de la *justice as fairness*, puesto que este rasgo es el que permite “reconocer la validez independiente de las exigencias ajenas”⁹⁵, es decir, reconocer al otro como persona moral libre e igual⁹⁶.

5.3 Una *justice as fairness* sin el mecanismo de representación de la posición original

Las afirmaciones previas llevan a concluir, por último, que quizá Nagel estaba en lo cierto cuando tempranamente consideró que “las conclusiones de Rawls se pueden defender de forma más persuasiva por argumentos morales directos en favor de la libertad y la igualdad”⁹⁷. Esta intuición sobre la propuesta rawlsiana desarrollada en *A Theory of Justice* parece haber tenido su eco en las obras posteriores de Rawls, donde se resalta la centralidad de la persona moral libre e igual. La posición original puede servir como herramienta de deducción de los principios de la justicia, pero conviene desecharla si lo que se pretende es hallar el fundamento de dichos principios. Para ello es mejor evaluar directamente la “clave de bóveda” de la *justice as fairness*: la idea de la sociedad bien ordenada y la persona moral rawlsiana.

Esta lectura, si se aceptan las ideas contenidas en este artículo, exige tener en cuenta un matiz más. Si se mantiene la primera persona como punto de vista para indagar la naturaleza de la *justice as fairness* nos encontraremos con contradicciones importantes. Resulta preferible señalar que, desde dicha perspectiva, el individuo tiene capacidad para concebirse como considere, sin ninguna exigencia normativa sobre su personalidad moral, con capacidad para desear cualquier plan de vida o concepción del bien, siempre que sea razonable. La propuesta normativa de la persona moral libre e igual deberá reservarse para la concepción del otro, no de uno mismo. A las terceras personas se las habrá de reconocer como titulares de las libertades básicas y como interesadas en mantener dichas libertades salvo renuncia expresa del titular*.

⁹⁵ Rawls, J., *El liberalismo político*, cit., p. 83.

⁹⁶ Quizá, pese a la negativa de Rawls, Dworkin tiene razón al considerar que el concepto fundamental de la teoría rawlsiana es “el derecho abstracto al cuidado [*concern*] y respeto iguales” de los individuos; cfr. Dworkin, R., “The Original Position”, en Daniels, Norman (ed.), *Reading Rawls. Critical Studies on Rawls' A Theory of Justice*, Nueva York: Basic Books, 1975, p. 51; Rawls, J., “Justice as Fairness: Political not Metaphysical”, cit., pp. 400-401, nota 19.

⁹⁷ Nagel, T., “Rawls on Justice”, en Daniels, Norman (ed.), *Reading Rawls. Critical Studies on Rawls' A Theory of Justice*, Nueva York: Basic Books, 1975, p. 15.

* Esta investigación es el producto de una comunicación presentada en el Congreso Mundial de la *International Association for the Philosophy of Law and Social Philosophy* de 2017, realizado en Lisboa del 17 al 21 de julio, en el Seminario especial *The Discourse of Biorights. Bioethics, Biopolitics, Biolaw*, bajo el título “An Evaluation of the Evolution of the Conception of Autonomy in Rawls' Thought”. Se ha desarrollado en el marco del Proyecto de investigación *El discurso de los bioderechos. Bases filosóficas y jurídicas para su fundamentación, caracterización y aplicación* (DER2014-52811-P), financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad, del que el autor formó parte del equipo de trabajo.