

TEORÍA DE LA JUSTICIA DE JOHN RAWLS

Introducción

La fama y la influencia de John Rawls (1921-2002) en el ámbito de la filosofía política de las últimas décadas es quizá sólo comparable a las de Jürgen Habermas. Y esto no es, ciertamente, por sí solo un certificado de calidad suprema, pero sí de vinculación con el espíritu y los problemas de su tiempo. Profesor de Filosofía moral en la Universidad de Harvard desde 1962, publicó en 1971 *A Theory of Justice*, su obra capital. En 1958 había publicado el artículo “Justice as Fairness” en *The Philosophical Review*, y en 1993 apareció su libro *Political Liberalism*.

John Rawls nació en Baltimore en 1921. Su padre era un prestigioso abogado y su madre, una activista en favor de los derechos de la mujer. Ambos muy interesados en la política. Estudió en la Universidad de Princeton donde se graduó en Filosofía en 1943. Se doctoró en Filosofía en 1950 con una tesis sobre Filosofía moral. En 1952 y 1953 estudió en la Universidad de Oxford, donde conoció a H. L. A. Hart, Isaiah Berlin, Stuart Hampshire y R. M. Hare, entre otros profesores. Al regresar a Estados Unidos trabajó en la Universidad de Cornell, en el Instituto Tecnológico de Massachusetts y finalmente, desde 1962 en la Universidad de Harvard, donde fue profesor de Filosofía hasta su jubilación en 1991. Murió en 2002.

Más allá de las cuestiones meramente metodológicas, *Teoría de la justicia* constituye un intento de elaborar una “teoría sustantiva”, es decir, no meramente formal, de la justicia. Acaso las razones principales del impacto que produjo fueran el cansancio, especialmente en el mundo anglosajón, por el predominio de la filosofía analítica que vedaba el tratamiento de las cuestiones filosóficas más relevantes, y el consiguiente interés por los problemas jurídicos y políticos que la obra suscitaba. Se volvía a recoger en parte la herencia de las teorías clásicas de la justicia y, en particular, las teorías contractualistas. Pero no es sólo esto. En el propio libro se encuentran aspectos que resultan muy atractivos no sólo en su contenido sino también en su forma de exposición viva, personal y sugerente, aunque no exenta de expresiones confusas y tediosas reiteraciones. Es, desde luego, posible poner en duda sus conclusiones, pero no la calidad de sus planteamientos y análisis.

John Rawls piensa que la justicia social tiene primacía sobre el resto de los problemas de la moralidad. No sólo en el sentido de que es el más relevante, sino también en el de que es el primero que debe ser abordado. La justicia se encuentra en la

base del resto de la moralidad. Para ello recurre a la teoría del contrato social, a la que concibe simplemente como un recurso metodológico. Los principios de justicia son producto de la deliberación y elección humanas. En realidad, Rawls invita al lector a que se ponga, aunque sea ficticiamente, en una determinada posición para desde ella acordar el contenido de la justicia. Se trata de la justicia social que incluye la justicia distributiva y lo que denomina “estructura básica de la sociedad”. Su investigación tiene dos límites: concibe la sociedad como un sistema cerrado y sólo se trata de la regulación de una “sociedad bien ordenada”. Una sociedad está bien ordenada cuando está efectivamente regulada por una concepción de la justicia. El modo de proceder se basa en lo que llama “juicios ponderados o meditados” y “equilibrio reflexivo”. La justicia se entiende como *fairness* (imparcialidad, equidad).

Rawls se enfrenta a los dilemas de la ética anglosajona a comienzos de la década de los 50. Pretende superar los defectos del emotivismo, el utilitarismo y el intuicionismo. *Teoría de la justicia* constituye un intento de elaborar una “teoría sustantiva” de la justicia, ni totalmente formal ni totalmente empírica. Se enfrenta tanto al utilitarismo como al perfeccionismo, y, en general, a gran parte de la tradición filosófica anterior. Pretende, ante todo, ofrecer una alternativa al utilitarismo, vigente en los dos siglos anteriores en el ámbito filosófico anglosajón. Asume la teoría del contrato social con notables modificaciones. Se define siempre como contractualista. A diferencia del utilitarismo, Rawls atribuye una gran relevancia al tratamiento teórico del problema de la justicia y confía en la solución que se puede dar a este problema. Por el contrario, el utilitarismo, al vincular la justicia a la utilidad general, tiende a depositar su confianza en las decisiones de los expertos, gobernantes y magistrados, que pueden tener mejor información sobre los intereses de la mayoría de la sociedad. Rawls se enfrenta a la mayor parte de la tradición filosófica sobre la moral y la política, especialmente al utilitarismo, al tratar el tema de la justicia con independencia y prioridad a las demás virtudes. Con esto, invierte el orden habitual poniendo la base de la moralidad en la justicia y no al revés. Su visión del contrato social se encuentra más próxima a Rousseau que a Locke.

Rawls no se refiere a todos los tipos de justicia, sino preferentemente a la *justicia distributiva* (en el sentido aristotélico). Sin embargo, la expresión que utiliza más frecuentemente es “justicia social”. Pero esta expresión presupone la distinción entre la sociedad y el Estado y una mayor vinculación a la primera, a la justicia en la sociedad. Pero la sociedad a la que se refiere Rawls y que constituye el ámbito de aplicación de la teoría de la justicia, no excluye al Estado, sino que, por el contrario, se corresponde con un Estado determinado.

Junto al Estado, incluye también otras instituciones como la sociedad internacional, la constitución política, la propiedad privada, el mercado libre, la familia monogámica, etc. En suma, lo que denomina “la estructura básica de la sociedad”. Todas estas instituciones “distribuyen los derechos y deberes fundamentales y determinan el reparto de las ventajas que resultan de la cooperación social” (John Rawls, *Teoría de la justicia*, traducción de María Dolores González, Fondo de Cultura Económica de México, 1979, I, 2, p. 23).

El objeto primario de la justicia es la estructura básica de la sociedad.

“...nuestro tema es la justicia social. Para nosotros, el objeto primario de la justicia es la estructura básica de la sociedad o, más exactamente, el modo en que las instituciones sociales más importantes distribuyen los derechos y deberes fundamentales y determinan la división de las ventajas provenientes de la cooperación social” (*Teoría de la justicia*, I, 2, p. 23).

Una concepción de la justicia social ha de ser considerada como aquélla que proporciona, en primera instancia, una pauta para evaluar los aspectos distributivos de la estructura básica de la sociedad.

Su análisis se limita a la sociedad entendida “como un sistema cerrado aislado de las otras sociedades”. Así caracteriza la sociedad de la que va a ocuparse: “Asumamos, para fijar algunas ideas, que una sociedad es una asociación, más o menos autosuficiente, de personas que reconocen ciertas reglas de conducta como obligatorias en sus relaciones, y que en su mayoría actúan de acuerdo con ellas” (I, 1, p. 20).

Rawls se ocupa de la justicia en cuanto base o fundamento de las instituciones jurídicas y políticas, y esta justicia se diferencia del resto de las virtudes morales por su carácter fundamentalmente objetivo, intersubjetivo y, por ello, no pertenece propiamente al ámbito estricto de la moralidad, que se refiere predominantemente a la convicción y a la actitud o disposición de ánimo (santo Tomás de Aquino, Kant).

Los principios de la justicia social “proporcionan un modo para asignar derechos y deberes en las instituciones básicas de la sociedad y definen la distribución apropiada de los beneficios y las cargas de la cooperación social” (I, 1, p. 21).

Estas son las condiciones de una sociedad bien ordenada: “una sociedad está bien ordenada no sólo cuando está diseñada para promover el bien de sus miembros, sino cuando también está efectivamente regulada por una concepción de la justicia. Esto quiere decir que se trata de una sociedad en la que: 1) cada cual acepta y sabe que los otros aceptan los mismos principios de justicia, y 2) las instituciones sociales básicas satisfacen generalmente estos principios y se sabe generalmente que lo hacen” (I, 1, p. 21).

La justicia de un sistema social “depende esencialmente de cómo se asignan los derechos y deberes fundamentales, y de las oportunidades económicas y las condiciones sociales en los diversos sectores de la sociedad” (I, 2, p. 24).

Los principios de la justicia para la estructura básica de la sociedad son el objeto del acuerdo original, adoptado en la posición original. “Son los principios que las personas libres y racionales interesadas en promover sus propios intereses aceptarían en una posición inicial de igualdad como definitorios de los términos fundamentales de su asociación. Estos principios han de regular todos los acuerdos posteriores; especifican los tipos de cooperación social que se pueden llevar a cabo y las formas de gobierno que pueden establecerse. Este modo de considerar lo llamaré justicia como imparcialidad (*fairness*)” (I, 3, p.28).

En la justicia como imparcialidad, la posición original de igualdad corresponde al estado de naturaleza en la teoría tradicional del contrato social. Se considera como una posición puramente hipotética caracterizada de tal modo que conduce a una cierta

concepción de la justicia. Los principios de la justicia se escogen tras un “velo de ignorancia”.

La expresión “justicia como imparcialidad” transmite la idea de que los principios de la justicia se acuerdan en una situación inicial que es justa. El nombre no significa que los conceptos de justicia y equidad sean los mismos.

Un rasgo de la justicia como imparcialidad es el pensar que los miembros del grupo en la situación inicial son racionales y mutuamente desinteresados. Pero en otras ocasiones Rawls sostiene que en esa situación buscan su propio interés y precaverse contra las peores eventualidades. Añade: “Esto no quiere decir que sean egoístas, es decir, que sean individuos que sólo tengan ciertos tipos de intereses, tales como riqueza, prestigio y poder. Sin embargo, se les concibe como seres que no están interesados en los intereses ajenos” (I, 3, p. 31). El concepto de racionalidad tiene que ser interpretado, en lo posible, en el sentido tradicional de la teoría económica, según la cual se emplean los medios más efectivos para lograr fines dados.

Una de las tareas principales de una teoría de la justicia como imparcialidad consiste en determinar qué principios de justicia serían escogidos en la posición original. Una vez que se piensa que los principios de la justicia surgen de un acuerdo original en una situación de igualdad, queda abierto el problema acerca de si el principio de utilidad será reconocido o no. La respuesta de Rawls es negativa. No parece posible que personas racionales conviniesen en un principio que podría permitir menores ventajas para algunos en beneficio de la superior ventaja media. Nadie tendría una razón para admitir una pérdida duradera para sí mismo con objeto de producir un saldo medio mayor de satisfacción.

La justicia como imparcialidad consiste en dos partes: una interpretación de la situación inicial y del problema de la elección que se plantea en ella; y un conjunto de principios sobre los cuales habrá acuerdo. La concepción más apropiada de esta situación conducirá a principios de justicia contrarios al utilitarismo y al perfeccionismo y, que, por tanto, la teoría del contrato proporciona una alternativa a estos dos puntos de vista. Se entiende por perfeccionismo la teoría moral que no se limita a buscar verdades y principios mínimos asumibles por todos, sino que, por el contrario, propone la realización de un ideal que se aproxime a la perfección. La justicia como imparcialidad es un ejemplo de teoría contractualista. Es necesario recordar que el contenido del acuerdo no consiste en ingresar en una sociedad o en adoptar una determinada forma de gobierno, sino aceptar ciertos principios morales. Los compromisos a los que se refiere son puramente hipotéticos: la concepción contractual mantiene que ciertos principios serían aceptados en una situación inicial como la descrita. La teoría del contrato tiene, entre otros méritos, el de transmitir la idea de que los principios de justicia se pueden concebir como principios que serían escogidos por personas racionales, y el de que las concepciones de la justicia se pueden explicar y justificar de esa manera. Así, la teoría de la justicia es una parte, quizá la más significativa, de la teoría de la elección racional.

La teoría de la justicia no es el único objeto del contrato, ya que está claro que la idea contractualista puede extenderse a la elección de un sistema ético completo, es decir, que incluya principios para todas las virtudes y no sólo para la justicia. En general,

Rawls considera únicamente los principios de la justicia y otros vinculados estrechamente con ellos.

Rawls ofrece un excelente ejemplo de lo que la teoría de la decisión racional llama “juego de regateo”. En definitiva, una síntesis entre contractualismo y juego de regateo. Como afirma Robert Paul Wolff, si su argumentación fuera válida, Rawls estaría en condiciones de decir a un lector: “Si usted es un agente racionalmente egoísta, y además pretende tener una moralidad, debe reconocer como obligatorio para usted el principio moral que yo enunciaré” (Robert Paul Wolff, *Para comprender a Rawls. Una reconstrucción y una crítica de “Teoría de la justicia”*, traducción de Marcial Suárez, Fondo de Cultura Económica, México, 1981, p. 23). Pero entonces, ¿qué sucede si uno no es un agente racionalmente egoísta? O, incluso, ¿y si no pretende tener una moralidad en general o una moralidad compartida por todos? Del juego del regateo pretende extraer Rawls unos principios sustantivos de la justicia.

La posición original y el velo de la ignorancia

El modo de proceder de Rawls descansa en la idea de los juicios ponderados y del equilibrio reflexivo.

Establece, como ya he señalado, dos límites de la investigación: a) la justicia de la estructura básica de la sociedad considerada como un sistema cerrado; b) sólo se examinan los principios de justicia que regularían una sociedad bien ordenada.

El concepto metodológico clave y el fundamento de la teoría es la “posición original”, que vendría a ser el correlato del estado de naturaleza de las teorías contractualistas. Se trata de una situación hipotética original de igualdad. Cualquier acuerdo que se adopte en ella, ha de ser necesariamente equitativo. Deberíamos aspirar a una especie de geometría moral con todo el rigor que esa denominación sugiere. En la base de una teoría de la justicia hay una llamada a la intuición. En la posición original todos somos absolutamente iguales y nos sometemos al “velo de la ignorancia”, es decir, debemos fingir que ignoramos todas las características y condiciones que

constituyen nuestra personalidad y nuestras circunstancias, como el puesto de cada uno dentro de la sociedad, el estatus social, la inteligencia, la fuerza, la salud, la belleza o cualesquiera otras. Tampoco conocemos nuestra concepción del bien, nuestra actitud ante la vida ni nuestras particulares inclinaciones psicológicas. Todos están en una situación de perfecta igualdad para determinar desde esa posición el contenido de la justicia social. En ella los hombres están de acuerdo en compartir el destino de los demás y en entender las capacidades de cada uno como un capital social que ha de emplearse en beneficio de todos. Esto supone la eliminación de toda relevancia de la idea del mérito que no tiene aplicación en estos casos. Además, la distribución de las dotes naturales no puede decirse que sea justa ni injusta. Parece inspirarse Rawls en el ideal de la fraternidad y en el entendimiento de la sociedad al modo de la familia. Es decir más próxima a la comunidad que a la asociación, en el sentido de Ferdinand Tönnies. Además, los individuos intentan protegerse contra las peores eventualidades. La persona queda reducida a su autonomía racional. El velo de la ignorancia hace posible la elección unánime de una determinada concepción de la justicia.

Rawls considera que la noción del velo de la ignorancia se encuentra implícita en la ética de Kant. De las relaciones entre estos dos autores me ocuparé más adelante.

En la posición original prevalecen la racionalidad y la búsqueda del propio interés, aunque el velo de la ignorancia y la imparcialidad convierten a todos en desinteresados. Los principios de justicia son los que aceptarían las personas libres y racionales interesadas en la promoción de sus propios intereses. Las personas en la posición original son racionales, pero también hay que suponer que no conocen su propia concepción del bien. Ciertamente saben muchas cosas, pero casi nada acerca de ellas mismas. En particular, conocen los hechos generales acerca de la sociedad humana. Conocen también todos los hechos generales que atañen a la elección de los principios de justicia. También presupone que los seres humanos son racionales y tienen un “plan de vida”.

“La idea principal es que el bien de una persona está determinado por lo que para ella es el plan de vida más racional a largo plazo, en circunstancias razonables. Un hombre es feliz en la medida en que tiene mayor o menos éxito en llevar a cabo este plan. Para decirlo brevemente: el bien es la satisfacción del deseo racional. Hemos de suponer entonces que cada individuo tiene un plan racional de vida, diseñado según las condiciones a que se enfrenta, y también para permitir la satisfacción armónica de sus intereses. Sus actividades están programadas de modo que se puedan satisfacer sin interferencias los diversos deseos. Se llega a él rechazando otros planes que, o bien es menos probable que tengan éxito, o bien no hacen posible una realización tan amplia de fines” (I, 15 p. 114 s.).

Wolff comenta, no sin ironía, estas ideas:

“Las partes en la posición original, según podemos pensar, sufren exactamente de lo contrario de la incapacidad que aflige a casi todos nosotros, cuando afrontamos elecciones básicas en nuestra vida. En general, sabemos lo que queremos, pero no sabemos cómo conseguirlo. Ellos, en cambio, saben cómo conseguir lo que quieren, pero no saben lo que quieren” (R. P. Wolff, *obra citada*, p. 71 s.).

Naturalmente, la idea de que toda persona tiene un plan racional de vida es muy discutible. Probablemente es falsa.

Como ya sabemos, la posición original es la que corresponde al estado de naturaleza en la teoría tradicional del contrato social, pero esto no deja de plantear problemas ya que en las teorías contractualistas el estado de naturaleza sirve para descubrir la realidad de la naturaleza humana anterior al contrato y al estado de sociedad. La posición original de Rawls, por el contrario, no sirve para conocer ninguna realidad de este tipo o de otro, sino que posee una naturaleza artificial, construida para ocultar todo lo que se cree necesario eliminar (velo de la ignorancia) para llegar a una situación equitativa desde la que establecer los principios de justicia. La posición original tiene un carácter artificial, ya que está caracterizada de modo que conduzca a una determinada concepción de la justicia.

Esta construcción no ha de ser entendida como mera representación de las opiniones corrientes o dominantes, sino como un procedimiento para descubrir unos principios de justicia orientadores de esas opiniones. En este sentido juegan un papel decisivo las convicciones que pueden ser calificadas como “juicios ponderados”. Así describe Rawls el procedimiento para llegar a estos juicios:

“En la búsqueda de la concepción preferible de esta situación (la posición original) trabajamos desde los dos extremos. Empezamos por describirla de modo que represente condiciones generalmente compartidas y a ser posible fáciles de aceptar por cualquiera. Entonces miramos si esas condiciones son suficientemente fuertes o significativas como para dar a luz un conjunto importante de principios. En caso negativo, buscamos ulteriores premisas igualmente razonables. Pero si el resultado es positivo y esos principios corresponden a nuestras convicciones ponderadas acerca de la justicia, entonces todo va bien y satisfactoriamente. Sin embargo, es de suponer que habrá discrepancias. En este caso estamos ante una alternativa. O bien podemos modificar el modo como explicábamos la situación inicial, o bien podemos revisar nuestros propios juicios, dado que incluso los juicios que provisionalmente tomamos como puntos fijos de referencia son susceptibles de revisión. Yendo hacia atrás y hacia adelante, unas veces cambiando las condiciones de las circunstancias del contrato, otras retirando nuestros juicios y adaptándolos a los principios, yo supongo que podremos encontrar una descripción de la situación inicial tal que exprese condiciones razonables, al mismo tiempo que produzca como fruto principios que correspondan a nuestros juicios ponderados, debidamente recortados y acomodados. A este estado de cosas me refiero con la denominación de equilibrio reflexivo” (I, 4, p. 38).

Como afirma José María Rodríguez Paniagua, la teoría de Rawls carece de independencia en el sentido de que no se trata de encontrar unos principios filosóficos al margen de las opiniones generales y luego aplicar esos principios a los casos particulares. (*Historia del pensamiento jurídico*, II, Servicio de Publicaciones de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense, Madrid, 1988, p. 622). Aspira a “una especie de geometría moral, con todo el rigor que su nombre indica” (I, 20, p. 146). Pero más que de una sola geometría parece más bien tratarse de una pluralidad de ellas. Así parece entenderlo: “Existe una multitud indefinida de variaciones de la situación original y, por tanto, también existe indudablemente una multitud indefinida

de variaciones de teoremas de la geometría moral” (I, 21, p. 151). En este sentido, pueden tener razón quienes destacan el servicio a la coherencia como valor de su teoría y quienes advierten del papel mucho más importante del intuicionismo de lo que el propio autor parece dar a entender. Ese servicio a la coherencia podría ser su valor supremo o definitivo, según el propio Rawls cuando reconoce que “una concepción de la justicia no puede ser la conclusión de unas condiciones de los principios o premisas evidentes en sí mismos, sino que su justificación es una cuestión referente al mutuo apoyo que se prestan las diversas consideraciones y a la acomodación conjunta de todos los elementos en una visión coherente” (I, 4, p. 39).

Esos elementos que hay que acomodar son los juicios ponderados, especialmente los que acaban por ser aceptados como coherentes con los principios de justicia en una situación de equilibrio reflexivo.

Hay que decidir la muy difícil cuestión de quién es el que determina esos juicios y quiénes son los que los comparten. Primero afirma que ni siquiera se va a plantear este problema. Luego, sostiene que va a dar por admitido que esos principios que caracterizan los juicios ponderados son aproximadamente los mismos en las personas cuyos juicios se hallan en equilibrio reflexivo o, al menos, que sus juicios se hallan divididos conforme a unas líneas fundamentales representadas por el conjunto de las doctrinas tradicionales que luego se van a discutir. Pero las concepciones de la justicia pueden resultar diferentes, y eso, los modos en que resultan diferentes, es una cuestión de máxima importancia, pero de momento no es posible conocer cómo varían esas concepciones, ni siquiera confirmar que de hecho varían. Confía en que si podemos caracterizar el sentido de la justicia de una persona educada, tendremos un buen comienzo para elaborar una teoría de la justicia. En definitiva, “para los propósitos de este libro los únicos que cuentan son los puntos de vista del lector y del autor” (I, 9, p. 70).

Pero la suya dista de ser una posición particular y aislada. Su libro ha venido precedido por varios trabajos conocidos y discutidos en la comunidad académica. Además, como él mismo declara, han circulado tres versiones del manuscrito entre estudiantes y colegas universitarios, y el texto definitivo se ha beneficiado de muchas observaciones, sugerencias y críticas. Sus planteamientos y análisis cuentan, por tanto, con la adhesión del público culto, al menos universitario y especialmente anglosajón y, más concretamente, norteamericano.

La clave se encuentra en la posición original y, de modo especial, en el velo de la ignorancia. Este velo de la ignorancia, como hemos visto, deja fuera de la posición original cierto tipo de realidades particulares como “su lugar en la sociedad, su posición o clase social; tampoco sabe cuál será su suerte en la distribución de talentos y capacidades naturales, su inteligencia y su fuerza, etc. Igualmente, nadie su propia concepción del bien, ni los detalles de su plan racional de vida, ni siquiera los rasgos particulares de su propia psicología”. El resultado es una “posición de igualdad”, en la que nadie va a salir favorecido o perjudicado en la elección de los principios por el resultado de la suerte natural o de las contingencias de las circunstancias sociales. Todos se encuentran situados de manera semejante (I, 24, p. 163 ss.).

La postura de Rawls difiere del liberalismo de Locke y de la doctrina del Derecho natural de la Escolástica clásica. Para él, los hombres están de acuerdo en compartir cada uno el destino de los demás y se entiende el conjunto de capacidades como un capital social que ha de usarse en beneficio de todos. La distribución de las dotes naturales no es justa ni injusta, pero tampoco puede ser la base para un mayor mérito. La noción de mérito no parece tener cabida aquí.

Rawls recurre a la teoría del contrato social que había tenido una función capital durante los siglos XVII y XVIII para eclipsarse casi completamente más tarde. El contractualismo incluye teorías con principios y consecuencias diferentes, pero todas ellas coinciden en un esquema común. Parten de un estado de naturaleza, que consistiría en la condición humana sin la existencia de autoridad ni instituciones políticas. Por diferentes motivos es imprescindible o, al menos, conveniente salir de esa situación mediante un acuerdo o contrato que daría lugar al Estado. Rawls menciona como representativos de esta teoría principalmente a Locke, Rousseau y Kant. A Hobbes lo cita en pocas ocasiones y afirma de él que suscita especiales problemas, pero la influencia en él de este autor no parece desdeñable. Incluso prescindiendo de Hobbes, las diferencias entre los tres autores son grandes... La proximidad a Rousseau es mucho mayor, pero en él se desvanece la referencia al bien público que era esencial en la concepción roussoniana de la “voluntad general”. Además, Rousseau pretende establecer simplemente una forma de decisión política, mientras que Rawls pretende establecer unos principios con contenido (principios de justicia). Coincide con Rousseau, y se diferencia de Locke, en que se trata sólo de un recurso o procedimiento metodológico, pero se aparta de él en que no se refiere directamente al bien público. Rousseau establece una forma de organización política de la sociedad, mientras que Rawls aspira a establecer unos principios de justicia con contenido concreto.

Más problemática es la vinculación con Kant que se repite con enorme frecuencia a lo largo de toda la obra. Ciertamente Kant es un autor contractualista y se refirió a un “contrato originario” como algo hipotético, como una idea de la razón, en pocas ocasiones y sólo en relación con el Derecho público y a la organización de la sociedad, pero no a la moralidad en general. Para Kant, la moralidad en ningún caso se fundamenta en un contrato. Pero la forma en la que Rawls se refiere a Kant en este sentido sugiere que toda la filosofía práctica de Kant, y no sólo la teoría del Derecho público, estaría presidida por la idea del contrato social, al menos entendida tal como lo hace Rawls cuando afirma que la idea directriz es que los principios de la justicia para la estructura básica de la sociedad son el objeto de un acuerdo original. Y añade a continuación que estos son los principios que aceptarían las personas libres y racionales interesadas en promover sus propios intereses. Esto no sólo no concuerda con la filosofía práctica de Kant, sino que se encuentra en abierta oposición a ella. Por el contrario, estas últimas palabras lo vinculan mucho más con Hobbes y hacen que su influjo no sea tan escaso y accidental como la escasísima referencia a él podría sugerir. La posible combinación de elementos hobbesianos y kantianos no deja de ser problemática y provocadora.

Ciertamente no es Rawls ni el único ni el primero que exhibe una interpretación equivocada de la filosofía moral kantiana. Kant, ciertamente, defiende la democracia liberal y, con ella, el procedimiento democrático de la adopción de decisiones políticas,

pero la moralidad es otra cosa. Es frecuente la incomprensión de la distinción entre la moral y el derecho en general y en Kant en particular. El derecho puede (y debe) ser el resultado de un acuerdo o pacto. La moral, nunca. La ley moral no es el resultado de ningún acuerdo o contrato, sino la consecuencia del imperativo categórico que establece la razón en su uso práctico. La ley moral se encuentra en el interior del hombre, no en ninguna asamblea ni parlamento ni contrato. Si la moral es algo absoluto e incondicionado, no puede depender de algo relativo y cambiante como puede ser el resultado de un contrato. Desarrollaré estas ideas en el último apartado.

Los principios de justicia no los imparte Dios, ni se deducen de las leyes de la historia, ni de la estructura del universo, ni de la razón inmutable. Son producto de la deliberación y elección humanas.

El objeto del contrato consiste en aceptar ciertos principios morales compartidos. Así, afirma que “el contenido del acuerdo apropiado no es ingresar en una sociedad dada o adoptar una forma dada de gobierno, sino aceptar ciertos principios morales” (I, 3, p. 33).

Se rechaza el principio de utilidad entendido como maximización de la suma algebraica de ventajas (aceptando la eventual inferioridad de la propia posición) (I, 3, pp. 31 s.). El principio de utilidad tal como lo formuló Bentham afirma que la felicidad del mayor número es la medida de lo que está bien y de lo que está mal en el orden moral. En consecuencia, el utilitarismo considera que la utilidad media es el criterio de la moralidad. Según Rawls, los individuos en la posición original no elegirían ese principio, ya que conduce a la justificación de la peor situación de los menos favorecidos si eso incrementa la utilidad general o la felicidad de la mayoría.

Su teoría de la justicia se encuentra vinculada a la teoría de la decisión racional. “La teoría de la justicia es una parte, quizá la más significativa, de la teoría de la elección racional” (I, 3, p. 34).

Una teoría de la justicia ha de ser crítica, normativa y explicativa. La justicia es una cuestión de acuerdos a los que se llega libre e imparcialmente. Los principios de justicia han de ser generales, morales y destinados a regular las relaciones entre los hombres.

Rawls afirma que los principios de justicia “son los principios que aceptarían las personas libres y racionales interesadas en promover sus propios intereses” (I, 3, p. 28).

Podemos establecer algunas conclusiones a modo de resumen:

La justicia como imparcialidad considera que los miembros del grupo en la situación inicial son racionales y mutuamente desinteresados (I, 3, p. 31).

Una teoría de la justicia es crítica y normativa además de explicativa.

La justicia es una cuestión de acuerdos a los que se llega libre e imparcialmente.

Los principios de justicia deben ser: generales; morales; y destinados a regular las relaciones entre los hombres.

La posición original es un *statu quo* inicial que asegura la imparcialidad (I, 4, p. 35).

El objetivo consiste en averiguar qué principios sería racional adoptar dada la situación contractual (I, 4, p. 35).

Estas son las condiciones de la posición original:

Nadie está colocado en posición ventajosa o desventajosa por la fortuna natural o por las circunstancias sociales.

Es imposible proyectar principios para las circunstancias de nuestro propio caso.

Las inclinaciones y aspiraciones particulares y las concepciones que las personas tienen acerca de su bien no deben afectar a las posiciones acordadas.

Se excluye el conocimiento de aquellas contingencias que ponen a los hombres en situaciones desiguales y les permiten que se dejen guiar por sus prejuicios (I, 4, p. 36). En esto consiste el velo de ignorancia.

En definitiva, la posición original es una situación de estricta igualdad. El equilibrio reflexivo es esa situación en la que los principios y juicios coinciden. “Es reflexivo puesto que sabemos a qué principios se ajustan nuestros juicios reflexivos y conocemos las premisas de su derivación” (I, 4, p. 38).

La posición original se produce cuando los hombres superan las diferencias que los separan, desde los rasgos personales hasta las circunstancias naturales y sociales.

Posee carácter ficticio e hipotético. Es la condición y presupuesto de una situación de justicia como imparcialidad.

Se trata de una posición en la que han desaparecido las características y circunstancias diferenciales entre los hombres; estos no poseen nada que pudiera formar la base de intereses personales mezquinos. Se encuentran libres de todo lo que separa a un hombre de otro.

De este modo, deliberan sobre los principios de la justicia y eligen aquellos que están dispuestos a aceptar como de obligado cumplimiento para ellos, siempre y bajo cualesquiera condiciones.

El igualitarismo de Rawls se diferencia de la igualdad en el iusnaturalismo clásico y la teoría tradicional del contrato social.

Por otra parte, no parece que en la posición original sean mutuamente desinteresados. Por el contrario, buscan su propio beneficio e intentan protegerse contra las peores eventualidades.

En la postura de Rawls, los hombres están de acuerdo en compartir cada uno el destino de los demás. La noción de mérito parece no tener aplicación; tampoco la idea de diferencia en las capacidades.

El fundamento del igualitarismo de Rawls parece consistir en los ideales de la cooperación voluntaria y en la fraternidad.

Otras condiciones de la posición original son el cumplimiento de las reglas que se vayan a aprobar, los requisitos de una sociedad bien ordenada y la concepción de la persona reducida a su autonomía racional.

La concepción general y los principios de justicia

Las personas en la posición original pasan por cuatro estadios o fases: la adopción de los principios de justicia, la elección de una Constitución justa, el establecimiento de un poder legislativo y la determinación de un sistema de aplicación de las leyes por los jueces y administradores.

El aspecto crucial de la teoría de la justicia de Rawls lo constituye la determinación de la “concepción general” y de los “principios de justicia” propios de una sociedad bien ordenada. Ambos son el fruto derivado de un acuerdo hipotético en condiciones de igualdad. Su objeto es la libertad, los cargos y funciones en la sociedad, y las riquezas.

Bajo estas condiciones establecidas por la posición original, los individuos estarían de acuerdo en garantizarse la mayor libertad posible y en principio igual para todos. Por lo que se refiere a los cargos en la sociedad, que se supone que han de ser diferentes y desiguales, cabe pensar que no quedarán reservados para nadie ni nadie quedará, por lo tanto, excluido. Serán, pues, accesibles a todos. En cuanto a la riqueza e ingresos, parece natural que no hay que excluir en principio las desigualdades, al menos en el caso de que puedan redundar en beneficio de todos, dando por supuesto que se trata de personas razonables que no se dejan llevar por la envidia.

Por lo tanto, la concepción general de la justicia se formula así: “Todos los valores sociales -libertad y oportunidad, ingresos y riqueza, así como las bases sociales y el respeto a sí mismo- habrán de ser distribuidos igualitariamente a menos que una distribución desigual de alguno o de todos estos valores redunde en una ventaja para todos”. (I, 11, p. 84). Es expresión de la regla *maximin* (*maximun minimorum*) que establece como justa una desigualdad sólo en el caso de que beneficie a todos, es decir, cuando todos mejoran. Esto significa que sólo son justas las desigualdades cuando benefician a todos, cuando todos mejoran en la situación desigual. Pongamos el ejemplo de la riqueza. Lo justo es en principio una distribución igualitaria. Por ejemplo, 10 para todos. Y sólo en el caso de que todos superen ese 10, una distribución desigual será justa. Unos podrían decir que prefieren la igualdad total, aunque todos mejoren porque acaso no soportarían el hecho de alguien tenga más que ellos, aunque ellos tengan 12 y no 10. Otros pueden plantear la posibilidad de buscar el máximo de utilidad para el mayor número, o el máximo de utilidad media de todos los miembros de la sociedad. No cabe duda de que esta formulación de la concepción general de la justicia plantea muchos problemas. Aunque Rawls excluye explícitamente la envidia, no parece que rechazar la desigualdad que no beneficie a todos, pero que, a la vez, no perjudique a ninguno no pueda ser el resultado de una actitud envidiosa. En cualquier caso, la regla

maximin resulta clara (lo que no quiere decir que no plantee problemas): lo justo es la estricta igualdad, a menos que una desigualdad beneficie a todos y, por lo tanto, a los menos favorecidos.

Rawls aduce tres argumentos fundamentales en favor de esta regla. En primer lugar, es apropiada para los casos en que “resulte imposible el conocimiento de las alternativas posibles, o que al menos sea altamente inseguro”. En segundo lugar, resulta apropiada para los casos en que alguien concede muy poca relevancia a los incrementos adicionales que podría obtener por encima del mínimo que garantiza la regla. Por último, es una regla apropiada para eliminar los casos en que una situación por debajo del mínimo garantizado tendría consecuencias muy negativas para alguien.

Esta regla ha recibido numerosas objeciones y plantea muchos problemas. Por ejemplo, ¿por qué no maximizar el máximo de utilidad para el mayor número? ¿O maximizar la utilidad media de todos los miembros de la sociedad?

Una vez establecida la concepción general, es posible determinar los principios de justicia. Son dos y, a su vez, el segundo se subdivide en otros dos. Rawls establece además que han de ser considerados en “orden serial”, de manera que la realización del primero no dependa ni esté subordinado a la realización del segundo. Por eso cabe hablar de prioridad.

El primero, el principio de libertad, se formula así: “Cada persona ha de tener un derecho igual al sistema más extenso de libertades básicas iguales que sea compatible con un sistema semejante de libertades para los demás” (I, 11, p. 82). Parece una clara aplicación de la concepción general: máxima libertad igual para todos. Sólo sería justa una restricción de una libertad para algunos si incrementa la libertad general de todos. Y Rawls enumera las libertades básicas: política (consistente en votar y en desempeñar puestos públicos), expresión y reunión, libertad de conciencia y de pensamiento, libertad personal (que incluye la libertad frente a la opresión psicológica, la agresión física y la mutilación) el derecho a la propiedad personal y la libertad respecto al arresto y la detención arbitrarios.

El segundo principio, de diferencia e igualdad de oportunidades, se formula así: “Las desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas de modo tal que a la vez que a) se espere razonablemente que sean ventajosas para todos, b) se vinculen a empleos y cargos accesibles para todos” (I, 11, p. 82).

Rawls establece una regla de prioridad: “Los principios de la justicia han de estar ordenados en un orden léxico (serial) y, por tanto, la libertad sólo puede ser restringida en beneficio de la libertad. Son dos los casos: a) una libertad menos extensa tiene la consecuencia de reforzar el sistema total de libertad compartido por todos, y b) una libertad inferior a la igual ha de ser necesariamente aceptable para los ciudadanos con esa menor libertad” (II, 39, p. 286 s.).

No obstante, la prioridad del principio de libertad sobre el de diferencia no es absoluta. Está en conexión con una determinada teoría de la sociedad y en dependencia con respecto a un “nivel de civilización” y a unas determinadas condiciones o circunstancias sociales, y dando por supuesto que se ha alcanzado un cierto nivel de riqueza. Parece que la prioridad del principio de libertad está limitada por la obtención

de un cierto nivel de civilización y, más concretamente, de haber alcanzado la satisfacción de las necesidades mínimas básicas de los ciudadanos. Sobre esto, comentaremos más adelante, pero, por mi parte, no alcanzo a entender que para salir de una situación de subdesarrollo económico sea necesario sacrificar las libertades públicas, aunque sólo sea temporalmente.

Esto se agrava por el hecho de que Rawls no ofrece un tratamiento satisfactorio de las libertades y derechos propios de las democracias occidentales ni una teoría sistemática de los derechos fundamentales. Por el contrario, sólo nos ofrece una enumeración, de la que él mismo advierte que no ha de tomarse con mucha precisión: “la libertad política (que abarca el derecho al voto y a ser elegido para un cargo público) junto con la libertad de expresión y de reunión, la libertad de conciencia y de pensamiento, la libertad de la persona junto con el derecho a tener propiedad (personal); y la libertad respecto al arresto y detención arbitrarios, tal como está regulada por el principio del imperio de la ley” (I, 11, p. 82 s.). Estas libertades son designadas como fundamentales, de ciudadanía y también como derechos básicos.

La libertad tiene prioridad sobre el principio de diferencia. Eso significa que las libertades no se pueden restringir por motivos económicos u otro tipo de utilidad material. Pero sí pueden ser restringidas en beneficio de la propia libertad, ya que, si no se establecen precisiones o límites, las libertades pueden chocar unas con otras. Por ejemplo, puede ser necesario limitar la libertad de expresión en una reunión o asamblea si, en el caso de no hacerlo, la libertad general podría quedar perjudicada.

La restricción de las libertades puede hacerse a costa de las libertades mismas, permaneciendo éstas iguales para todos, o restringiendo la libertad de unos en beneficio de la libertad de todos. Pero en ambos casos, la restricción de la libertad sólo puede fundamentarse en la protección de la libertad misma. Toda restricción de la libertad tiene que redundar en beneficio de la libertad en su conjunto.

El principio de libertad es prioritario sobre el principio de diferencia e igualdad de oportunidades. Además, el apartado b del segundo principio es prioritario con respecto al a. En este sentido, la injusticia consistirá entonces en las desigualdades que no beneficien a todos, directa aplicación de la concepción general de la justicia. La desigualdad social y económica sólo se justifica si redundan en beneficio de los menos favorecidos y si el cargo o posición al que va unida está abierto a todos.

Rawls hace una precisión importante sobre la propiedad de los medios de producción y la libertad de comercio y empresa. No son, para él, básicas, y, por lo tanto, no están protegidas por la prioridad del principio de libertad. Esto es, no serían propiamente libertades incluidas en el principio de libertad.

Además, por lo que se refiere a las dos reglas de prioridad establecidas, añade, como hemos visto, la ambigua condición de que sólo se aplican una vez que la sociedad ha alcanzado un cierto nivel de desarrollo económico o de “civilización”. Aparte de lo difícil de precisar cuál es ese nivel, no se acaba de comprender por qué la primacía de la libertad pueda constituir un obstáculo para el desarrollo económico y la civilización. Parece más bien lo contrario.

Las libertades, salvo la propiedad de los medios de producción y la libertad de comercio, sólo pueden ser restringidas en beneficio de la propia libertad. Esto puede darse, al menos, en dos casos: cuando una libertad menos extensa tiene la consecuencia de reforzar el sistema total de libertad compartida por todos; y cuando una libertad inferior a la común pueda ser aceptable para los ciudadanos que poseen esa menor libertad.

El principio político de una ciudadanía igual prevalece, por tanto, frente a la igualdad económica. El primero se refiere al liberalismo político y el segundo a la justicia social. Esta prioridad expresa su convicción de que el reconocimiento recíproco de la dignidad y la autonomía moral entre los hombres constituye la forma de incorporar a su teoría el imperativo kantiano de tratar a todo hombre como fin en sí y nunca como medio.

Para determinar el beneficio es preciso determinar cuáles son los “bienes primarios”. Suponiendo que, en general, “el bien es la satisfacción de los deseos razonables” y que “cada individuo tiene un plan razonable de vida”, los bienes primarios son aquellos que sirven para la ejecución de esos planes cualesquiera que sean. Los bienes primarios son medios necesarios, pero varían según los planes de vida de cada uno.

Los “menos favorecidos” son los que tienen menos autoridad y menos ingresos, ya que las libertades fundamentales y la igualdad de oportunidades no varían de unas personas a otras. Por lo demás, existen muchas dificultades para determinar quiénes son los menos favorecidos. Podrían aspirar a esa condición varios grupos sociales: enfermos, ancianos, parados, marginados, etc.

El modo de entender la expresión “ventajosos para todos” es explicado por el propio Rawls. Según él, no plantearía problema si la estructura social permitiera que las variaciones en las ventajas de una determinada posición o cargo repercutieran en las demás posiciones o cargos. Como “cualquiera que sea su probabilidad o importancia en la práctica, es claro que puede ocurrir que los menos favorecidos no participen, de una u otra manera, en los cambios y expectativas de los mejor situados”, propone esta otra formulación, que expresa mejor su pensamiento, para la primera parte de su segundo principio: En una estructura social básica, con un número n de posiciones o individuos representativos de manera relevante, hay que elevar al máximo en primer lugar el bienestar de los individuos representativos peor situados; en segundo lugar, permaneciendo igual el bienestar de los peor situados, hay que elevar al máximo el bienestar de los que vengan a continuación- en el rango de los peor situados, y así hasta llegar al último caso, que es el de que, permaneciendo igual el bienestar de todos los precedentes, es decir, $n-1$, hay que elevar al máximo el bienestar de los individuos representativos mejor situados (I, 13, p. 105).

Denomina a esta fórmula “principio de diferencia serial”, pero la abandona acto seguido para preferir la “forma más sencilla” del que denomina ahora “principio de diferencia” sin más. Por lo que se refiere al apartado *b*) le añade las palabras: “bajo unas condiciones de equitativa igualdad de oportunidades”. El segundo principio, en su segunda formulación, queda así: “Las desigualdades sociales y económicas han de ser configuradas de modo que respondan a estas dos condiciones; *a*) ser para el máximo beneficio de los menos favorecidos, y *b*) estar vinculadas a cargos y posiciones

accesibles a todos bajo condiciones de equitativa igualdad de oportunidades” (I, 13, p. 105).

La mayor importancia corresponde al apartado *a*). Además, los dos se encuentran vinculados de manera que es el primero el que otorga una significación especial al segundo. Sin esa vinculación, el segundo apartado podría ser interpretado, en sentido liberal, como igualdad de oportunidades que permitiría el libre juego de las capacidades naturales de cada uno, mientras que Rawls intenta contrarrestar esas ventajas.

El apartado *b* es prioritario con respecto al primer apartado, es decir, con respecto al principio de diferencia, en el sentido serial o léxico.

Rawls refiere primariamente la igualdad de oportunidades sólo a la estructura básica de la sociedad, es decir, a los individuos en cuanto ocupan posiciones representativas tenidas en cuenta por un “sistema público de normas”. Pero como el mérito y el demérito para la asignación de ventajas y cargas no pueden derivar de las dotes de cada individuo, ni de ninguna otra disposición natural, el criterio para esa asignación sólo puede encontrarse en el propio sistema de normas o reglas.

La justicia de la que trata Rawls no pertenece al orden moral, sino que se trata más bien de una justicia socio-jurídica, a la que le afectan otras consideraciones distintas de las propiamente morales. Esto explica que la justicia que procura la equitativa igualdad de oportunidades sea puramente procedimental.

Por el contrario, la justicia puramente de procedimiento se da cuando no hay un criterio independiente para la rectitud del resultado: en su lugar existe un procedimiento correcto o equitativo tal, que el resultado, sea el que fuere, es igualmente correcto o equitativo, siempre que el procedimiento haya sido debidamente observado. El ejemplo de los juegos de azar aclara lo que es esta situación (I, 14, p.109).

La corrección de la distribución se funda en la justicia del esquema de cooperación del que procede. Por esto sería un error centrar la atención en las cambiantes posiciones relativas de los individuos y no en la disposición de la estructura básica, que es lo que hay que juzgar desde un punto de vista general. El principio de igualdad de oportunidades está íntimamente vinculado con el principio de diferencia, es decir, el segundo apartado con el primero, del segundo de los dos principios de justicia propuestos por Rawls (J. M. Rodríguez Paniagua, *obra citada*, p. 633 s.).

Analizamos ahora el llamado “principio de diferencia”. Es necesario determinar el “beneficio” al que se refiere. El concepto no hace referencia a posiciones individuales o particulares, sino a posiciones típicas o representativas. Esto simplifica el problema, pero no lo resuelve del todo. Como ha excluido en la posición original el conocimiento de la propia concepción del bien y de las peculiares inclinaciones psicológicas, la determinación del beneficio y de quienes son menos favorecidos resulta dificultosa. Rawls contesta a esta cuestión en términos de expectativas de bienes sociales primarios, entendiendo por tales aquellas cosas que se supone que desea todo hombre razonable, como derechos y libertades, oportunidades y poder, ingresos y riqueza. Suponiendo que el bien es la satisfacción de los deseos razonables y que cada individuo tiene un plan razonable de vida, los bienes primarios son aquellos que sirven para la ejecución de esos

planes, cualesquiera que sean, cualquiera que sea el sistema de fines de cada uno, los bienes primarios son bienes necesarios.

Lo que verdaderamente interesa determinar es el nivel de bienes primarios del grupo menos favorecido. Pero hay bienes primarios que siempre están repartidos por igual, por ejemplo, las libertades fundamentales y las oportunidades. Los bienes que interesa considerar son los que varían: los poderes y prerrogativas de la autoridad, y los ingresos y la riqueza. Los menos favorecidos son los que, al mismo tiempo que menos autoridad, tienen también menos ingresos. Ambas cosas tienden a estar asociadas. Se supone que los que tienen mayor autoridad política, por ejemplo, u ocupan un lugar más alto en las formaciones institucionales están en general mejor situados también en los otros aspectos.

Rawls no parece haberse detenido demasiado en el problema de que las diferencias en las posiciones de autoridad, inevitables, deberán llevar consigo diferencias paralelas en los ingresos y demás bienes primarios. Se limita a considerar que estas diferencias probablemente serán menores que las que han prevalecido con frecuencia y afirma que aun cuando en teoría el principio de diferencia permite desigualdades indefinidamente amplias por pequeñas ganancias obtenidas por los menos favorecidos, la extensión del espectro en ingresos y riqueza no sería excesiva en la práctica, dadas las instituciones exigidas como fondo.

La teoría no acaba de resolver el problema de la identificación del grupo de los menos favorecidos. Rawls se mueve entre vacilaciones. Reconoce que parece imposible evitar aquí una cierta arbitrariedad. Menciona la posibilidad de elegir, como tipo representativo, al obrero no cualificado. Pero sugiere luego fijarse sólo en los ingresos y la riqueza, para considerar como menos favorecidos a quienes se encuentren por debajo de la media. Pero admite, sin embargo, que ninguno de estos criterios ni una combinación de ellos, puede servir suficientemente bien. Han surgido competidores para este título de menos favorecidos: los negros, los estudiantes blancos de clase media, las mujeres, los campesinos pobres, los trabajadores manuales e incluso la clase media. Cabe añadir a los parados y los jubilados o pensionistas. Cabría mencionar también a los discapacitados y a los minusválidos. Rawls reconoce que, desde esos presupuestos, el principio de diferencia conduce al “principio de que las desigualdades no merecidas exigen una compensación”. Este principio, afirma, ha de ser ponderado en comparación con otros, y entre estos menciona el “principio de mejorar el nivel medio de vida y de promover el bien común”. Pero una vez que se da entrada a este principio, resulta difícil controlar su peso e influencia. En realidad, se trata del principio utilitarista en su forma de procurar el bienestar general en el sentido de mejorar o elevar el nivel medio, mientras que en su forma clásica se orientaba al mayor bienestar del mayor número. Se corre el riesgo de que el principio de diferencia se reduzca a una mera orientación general o a una simple declaración de principios sin que podamos determinar cuáles son sus consecuencias prácticas. Esto es lo que el propio Rawls parece aceptar cuando afirma que el principio evita el que se siga poniendo “el énfasis en los valores de la eficiencia social y de la tecnocracia”. Para determinar más concretamente su contenido, Rawls tendría que abandonar la “apoliticidad y ahistoricidad de su teoría”. Parece claro que en sociedades que viven en la abundancia es más fácil otorgar un mayor peso al principio de la diferencia, pero cuando el

problema social prioritario es el de la producción de bienes, puede cobrar mayor peso el principio utilitarista. También resulta decisivo para dar mayor peso a uno u otro principio el hecho de que la sociedad sea más o menos igualitaria, porque eso condiciona la mayor o menor necesidad de aplicar uno u otro principio.

Es posible profundizar un poco más en su concepción de la libertad. Las principales instituciones de la estructura justa de una sociedad son las propias de una democracia constitucional. El primer principio de la igualdad de la libertad constituye el primer paso para el establecimiento de un congreso constituyente.

El segundo principio interviene en la etapa legislativa. Prescribe que las políticas sociales y económicas tengan como objetivo la maximización de las expectativas a largo plazo de los menos aventajados, bajo las condiciones de una equitativa igualdad de oportunidades, en la cual se mantengan las mismas libertades para todos.

Cualquier libertad puede ser explicada por referencia a tres cosas: los agentes libres, las restricciones o límites de los que están exentos y aquello que tienen libertad de hacer o no hacer.

Rawls considera los fundamentos de la libertad de conciencia. Constituye uno de los puntos específicos de nuestros juicios ponderados acerca de la justicia. Las partes en la posición original tienen que escoger necesariamente principios que aseguren en su integridad su libertad religiosa y moral. Aunque no saben cuáles serán sus convicciones religiosas o morales, ni siquiera saben si se consideran a sí mismas portadoras de tales obligaciones, su mera posibilidad es suficiente para la validez del argumento. La cuestión que tienen que decidir es qué principio deberán adoptar para regular esta libertad. Parece claro que la igualdad en la libertad de conciencia es el único que pueden reconocer como justo en la posición original. Este acuerdo inicial sobre el principio de la igualdad de la libertad es definitivo. Mayores beneficios económicos y sociales no constituyen una razón suficiente para aceptar una libertad menor. Sólo es posible aceptar una libertad desigual si existe una amenaza para la libertad general.

Estas razones en favor del primer principio reciben un apoyo adicional si se considera la preocupación por la próxima generación. En este caso no puede existir un conflicto entre las generaciones. Las partes en la posición original suponen que sus descendientes querrán tener protegida su libertad. Todos coincidirían en la primacía del principio de la libertad. Rawls considera que la justicia como imparcialidad proporciona argumentos consistentes en favor de la igualdad de la libertad.

Todo esto conduce a la protección de la libertad religiosa. El Estado no puede favorecer a ninguna confesión religiosa, ni tampoco perjudicar a quien opte por alguna determinada. Se rechaza la idea de un Estado confesional. No se puede castigar la apostasía ni la carencia de religión. Cabe observar aquí que este principio de libertad religiosa y de aconfesionalidad del Estado no significan que éste deba asumir un laicismo militante ni una opción en favor del ateísmo. Rawls afirma que esta libertad no exige que el Gobierno contemple con indiferencia los asuntos religiosos,

Las partes estarían de acuerdo también en que la libertad de conciencia esté limitada por la necesidad de proteger el orden y la seguridad públicos. La aceptación de esta limitación no significa que los intereses públicos sean superiores a los intereses morales

y religiosos ni que el Estado pretenda tener el derecho de suprimir creencias filosóficas cuando estén en conflicto con los asuntos de estado. “El gobierno no tiene autoridad para declarar a las asociaciones como legítimas o ilegítimas, del mismo modo que no la tiene en relación con el arte y con la ciencia”. Todas estas cuestiones quedan fuera del ámbito de su competencia.

“El Estado no se ocupa de doctrinas filosóficas y religiosas, sino que regula la búsqueda que hacen los individuos de sus intereses morales y espirituales conforme a principios con los que ellos mismos estarían de acuerdo en una situación inicial de igualdad. Al ejercitar sus poderes de esta manera, el gobierno actúa como representante de los ciudadanos y satisface las demandas de su concepción pública de la justicia. Por tanto, se rechaza también la noción del Estado laico omnicompetente, ya que de los principios de la justicia se deriva que el gobierno no tiene ni el derecho ni el deber de hacer en materia de moral y religión lo que él o una mayoría (o quien quiera) desee hacer. Su deber se limita a garantizar las condiciones de igualdad de la libertad religiosa y moral” (II, 34, p. 246).

Pero el gobierno sí tiene derecho a restringir la libertad de conciencia para proteger la libertad general y el orden público. Mas la libertad de conciencia ha de limitarse sólo cuando resulte razonable pensar que el no hacerlo perjudicará el cumplimiento del deber del gobierno de mantener el orden público. Los riesgos han de ser razonablemente ciertos e inminentes. Se tratará, pues, de algo que todos los ciudadanos puedan aceptar.

Todos estos argumentos en favor de la libertad de conciencia están basados exclusivamente en la concepción de la justicia. La tolerancia no se deriva de razones prácticas o de estado, sino que deriva del principio de igualdad de la libertad. Tampoco se apoya en ninguna doctrina filosófica especial, pero tampoco conduce al escepticismo en filosofía o a la indiferencia religiosa. En cualquier caso, la limitación de la libertad sólo se justifica cuando sea necesaria para proteger la libertad misma. Ningún argumento en favor de la intolerancia puede estar justificado. No se pueden aducir correctamente principios teológicos ni cuestiones de fe.

Rawls considera también si la justicia obliga a tolerar a los intolerantes y, en caso afirmativo, bajo qué condiciones hacerlo. Por ejemplo, algunos grupos políticos se oponen al orden constitucional y lo derribarían si llegaran a tener poder para ello. Considera el caso de la tolerancia religiosa y piensa que lo que se diga sobre él, puede ser aplicado en general y con alguna adaptación a los demás casos. Rawls distingue tres cuestiones. En primer lugar, si un grupo intolerante tiene derecho a quejarse si no es tolerado. En segundo lugar, si un grupo tolerante tiene derecho a no tolerar a los intolerantes. En tercero, cuando tienen el derecho a no tolerar a los intolerantes, para qué fines están legitimados para hacerlo. En la posición original nadie puede pretender que posee una verdad religiosa que pueda (o incluso deba) imponer a los demás. Tampoco puede acordarse la existencia de una autoridad con derecho a solucionar problemas teológicos. Un hombre ejerce su libertad si decide someterse a una autoridad que considera infalible, pero no tiene derecho a que los demás se sometan forzosamente a ella. Una persona es siempre libre de cambiar su fe. La tolerancia no exige la negación de que haya que obedecer a Dios siempre ni que la verdad deba ser reconocida. Simplemente niega que nadie tenga el derecho de imponer a los demás lo

que entiende que es la voluntad de Dios o la verdad. Nadie puede reclamar para sí mayor libertad que la libertad igual establecida en la posición original. En suma, hay que suponer que un grupo intolerante no tiene derecho a quejarse de la intolerancia sufrida. Pero esta intolerancia con el intolerante sólo está justificada si existe peligro inminente para las libertades de los demás. Los tolerantes pueden obligar a los intolerantes a respetar la libertad de los demás, pero cuando la Constitución en sí misma es segura, no hay razón para negar la libertad a los intolerantes.

El problema de la tolerancia del intolerante está directamente unido al de la estabilidad de una sociedad bien ordenada, regulada por los principios de la justicia.

La conclusión, por tanto, es que la libertad de una secta intolerante sólo puede ser restringida cuando el tolerante cree razonablemente que su propia seguridad y libertad están en peligro. “El tolerante habría de limitar al intolerante solamente en este caso”.

Rawls piensa que se trata de algo que los propios intolerantes aceptarían en la posición original.

Esta idea que surge históricamente con la tolerancia religiosa puede extenderse a otros supuestos.

“Lo que es esencial es que, cuando las personas con diferentes convicciones ejerzan demandas conflictivas sobre la estructura básica como un asunto de origen político, juzguen estas reclamaciones mediante los principios de justicia. Los principios que fueron elegidos en la posición original son la base de la moralidad política. No sólo especifican los términos de la cooperación entre las personas, sino que definen un pacto de reconciliación entre las diversas religiones, creencias morales y formas de cultura a las que pertenecen” (II, 35, p. 255).

Al principio de libertad, cuando se aplica al proceso político definido por la Constitución lo llama Rawls “principio de (igual) participación”. Este principio exige que todos los ciudadanos tengan el mismo derecho a participar en el proceso constitucional que establece las leyes que todos han de cumplir. El mejor modo de garantizar este derecho es el establecimiento de una democracia constitucional. Todos los adultos responsables tienen derecho a tomar parte y se respeta el principio de un elector, un voto. Cada voto tiene el mismo valor y todos los ciudadanos han de tener un acceso igual, al menos en sentido formal, al poder público.

Un régimen democrático presupone la libertad de opinión y reunión y la libertad de pensamiento y conciencia. Una Constitución justa establece una forma de competencia por el poder y la autoridad política. Los grupos rivales buscan el apoyo de los ciudadanos, de acuerdo con normas de procedimiento justas y con la protección de las libertades de pensamiento y reunión para que la libertad política esté asegurada.

Uno de los dogmas del liberalismo clásico, que Rawls acepta, es que las libertades políticas poseen menos valor que la libertad de conciencia. En este sentido pueden estar justificadas algunas desigualdades en la participación política en beneficio de la protección de la libertad personal. En cualquier caso, sostiene que “el criterio fundamental para juzgar cualquier procedimiento es la justicia de sus resultados”.

Todavía cabe hacer algunas consideraciones sobre la prioridad de la libertad sobre el segundo principio de la justicia, el principio de diferencia. Las exigencias de libertad han de ser satisfechas en primer lugar. Esta prioridad significa que la libertad solamente puede ser restringida en favor de la propia libertad. Una libertad desigual sólo está justificada si beneficia al sistema total de libertades iguales.

Existen circunstancias que pueden justificar una restricción de la libertad. Una restricción de este tipo puede derivarse de las limitaciones y accidentes naturales de la vida humana o de contingencias históricas y sociales. Incluso en una sociedad bien ordenada, la libertad de pensamiento y conciencia está sujeta a regulaciones y el principio de participación puede sufrir restricciones.

La obediencia es uno de los acuerdos adoptados en la posición original. Los principios de la justicia se eligen bajo la condición de que serán generalmente obedecidos.

Precisemos algo más sobre la posición de Rawls acerca de la justicia distributiva. La elección entre una economía de propiedad privada y una socialista queda abierta. Las dos podrían satisfacer las condiciones del segundo principio de la justicia. Rawls piensa que tanto los sistemas de propiedad privada como los socialistas permiten normalmente la libre elección de ocupación y el lugar de trabajo. Sólo en los sistemas autoritarios se limita esta libertad. También precisa que no existe ningún vínculo esencial entre la opción por el libre mercado y la propiedad privada de los medios de producción. Pero reconoce que la competencia perfecta es un procedimiento adecuado desde el punto de vista de la eficacia. Otra ventaja del sistema de libre mercado consiste en que concuerda con las libertades justas y con la igualdad de oportunidades. Los ciudadanos tienen libertad para elegir profesión y ocupaciones ya que no existe una dirección centralizada del trabajo. Además, un sistema de libre mercado descentraliza el ejercicio del poder económico.

Sin embargo, Rawls no expresa una preferencia por uno u otro sistema económico.

“El saber cuál de estos sistemas y de las formas intermedias responde a las exigencias de la justicia no puede, según creo, determinarse a primera vista. Presumiblemente no hay una respuesta general a este problema, ya que depende en gran parte de las tradiciones e instituciones y fuerzas sociales de cada país, y de sus especiales circunstancias históricas” (II, 42, p. 311).

Al final, parece decantarse por una democracia de propiedad privada.

El principal problema de la justicia distributiva consiste en la elección del sistema social. En este sentido, el gobierno es titular de cuatro funciones. La función de asignación ha de mantener un sistema competitivo de precios y prevenir la formación de un mercado con excesivo poder. La función estabilizadora intenta lograr el pleno empleo y que la libre elección de ocupación y el despliegue de capital se encuentren sustentados en una demanda fuerte y efectiva. La función de transferencia tiene como objetivo la garantía de un mínimo social. Hay, por último, una función de distribución, cuya tarea consiste en preservar la justicia de la distribución mediante la tributación y los reajustes necesarios sobre los derechos de propiedad. En primer lugar, impone ciertos impuestos sobre la donación y las sucesiones y establece restricciones sobre los

derechos de transmisión. En segundo lugar, la función de distribución establece un sistema de tributación para producir los beneficios exigidos por la justicia. Rawls considera que un impuesto proporcional sobre el gasto puede constituir una parte del mejor sistema impositivo. Lo considera preferible a un impuesto sobre la renta.

Rawls piensa que “un régimen liberal socialista puede tener respuesta para los dos principios de la justicia”. Para ello, es necesario que los medios de producción sean de posesión pública y que las empresas sean dirigidas por asambleas de trabajadores o por representante elegidos por ellas.

En conclusión, Rawls piensa que la teoría de la justicia no favorece a ninguno de los dos sistemas económicos.

En cualquier caso, no existe una opción en favor de la economía socialista.

“Parece improbable que el control de la actividad económica por la burocracia, que estaría obligada a desarrollarse en un sistema regulado socialmente (dirigido centralmente, o guiado por acuerdos obtenidos por las asociaciones industriales), sería más justo que el control ejercido a través de los precios” (II, 43, p. 319).

Los principios de la justicia son, por tanto, compatibles con diferentes tipos de sistemas económicos.

Fundamentación

La fundamentación de los principios de justicia presupone la racionalidad de las personas que han de elegirlos y esa racionalidad parece consistir en una especie de cálculo egoísta ya que “cada uno trata de favorecer sus intereses todo lo que puede”.

La fundamentación no depende de ningún principio ni condición de carácter histórico. Otro rasgo de la teoría es, pues, su carácter ahistórico, ya que la elección de los principios se realiza en la posición original y bajo el velo de la ignorancia. Esto presupone que no dependen de ningún condicionamiento histórico o social y que su validez no está sometida a variaciones de lugar y tiempo. El velo de la ignorancia confirma esta ahistoricidad. La aceptación de los dos principios de la justicia se fundamenta en la aceptación de la regla *maximin*, que, a su vez, está vinculada con la

ignorancia de las circunstancias, incluso con la probabilidad que alguien tiene de encontrarse en determinadas circunstancias.

La teoría supone la *racionalidad* de las personas que han de elegir los principios, y esa racionalidad consiste en que “cada uno trata de favorecer sus intereses todo lo que pueda” (cálculo egoísta).

La regla *maximin* (*máximum minimorum*) garantiza la protección contra las peores eventualidades.

“La persona que elige tiene una concepción tal del bien, que le importa muy poco o nada lo que pueda obtener por encima de un mínimo de ganancia del que puede tener seguridad”.

La *prueba* de los principios parece descansar en una *actitud psicológica particular*. La pretensión de validez de los principios debe basarse necesariamente en la *unanimidad*.

Los principios cumplen a la vez otro requisito exigido para la aplicación de la regla *maximin*: la persona que elige tiene una concepción tal del bien, que le importa muy poco o nada lo que pueda obtener por encima de un mínimo garantizado.

Rawls parece adoptar en esto una posición que él mismo califica como conservadora. Pero lo decisivo no es ese calificativo, sino el hecho de que se trata de una actitud psicológica particular que, por ello mismo, debería quedar excluida de la posición original y, con ello, de la influencia en la determinación de los principios, ya que, en caso contrario, estos perderían su pretensión de unanimidad y validez general que permiten a cada uno confiar en que los demás se adherirán a los principios adoptados. Es posible que esa actitud sea adoptada por la mayoría de las personas, pero eso no basta. Sería necesario que fuera considerada como verdadera con carácter general.

Rawls intenta apuntalar los razonamientos en favor de los principios en la sección 29 titulada: “Los principios fundamentales a favor de los dos principios de justicia”. Pero estas consideraciones se refieren fundamentalmente a las buenas consecuencias que se derivarían de la adopción de estos principios, lo que sólo resulta convincente si previamente se han aceptado, con carácter general, esos principios. A esta finalidad pertenecen también los intentos para dar una interpretación kantiana de los principios de justicia, en cuanto que “proporcionan un mayor apoyo al sentimiento de respeto para con nosotros mismos”, sirven de base al “respeto mutuo”, “manifiestan en la estructura básica de la sociedad el deseo de los hombres de tratarse unos a otros no como simples medios, sino como fines en sí mismos”, y se aproximan al ideal kantiano de una “comunidad ética” en la que “la ley moral gobierna la conducta” y de una “legislación para el reino de los fines”.

En esta misma orientación se encuentra la pretensión de Rawls de lograr una sociedad bien ordenada que realice lo que denomina una “unión social”, en la que todos sus miembros compartan una finalidad común. De este modo desaparecería de alguna manera la distinción entre lo público y lo privado, porque por muy privada que sea la vida de cualquiera, consistirá en un plan dentro de otro plan, y es este plan más amplio el que se realiza en las instituciones públicas. Pero esto no significa la eliminación de

los fines particulares de los individuos, porque al mismo tiempo las instituciones justas permiten y estimulan la diversidad de vida que se desarrolla en las asociaciones en las que los individuos realizan sus aspiraciones. Además, se supera la división del trabajo, no porque cada uno resulte independiente de los demás, sino por medio de un trabajo voluntario y con sentido, dentro de una sociedad justa, en la que todos pueden participar libremente, según sus inclinaciones.

También se puede percibir una actitud algo defensiva en el sentido de que las personas intentan protegerse contra las peores eventualidades, de tal modo que tienen una concepción del bien tal que les importa muy poco lo que puedan obtener por encima de un mínimo asegurado.

Ciertamente la teoría constituye una defensa de la democracia y del liberalismo político. Pero, según Rawls, la mayoría no tiene siempre necesariamente razón. Y es congruente con su teoría ya que la mayoría puede desviarse de la concepción correcta de la justicia. Sin embargo, según él, una ley que procede de las deliberaciones de legisladores racionales que intentan aplicar los principios de justicia tiene más probabilidades de ser correcta moralmente. Un legislador racional debate y vota solamente lo que, en su opinión, dictan los principios de justicia y abandona sus prejuicios y circunstancias sociales concretas.

Aplicación. Consecuencias de la teoría

Desde el punto de vista de la teoría de la justicia, el deber natural más importante es el de defender y fomentar las instituciones justas. Entre los deberes naturales se encuentra el deber de mutuo respeto. Este deber consiste en mostrar a una persona el respeto que se le debe en cuanto ser moral. Existe también el deber de ayuda mutua. Aunque hay varios principios de deber natural, todas las obligaciones se derivan del principio de la imparcialidad. Este principio sostiene que una persona está obligada a cumplir su parte cuando ha aceptado voluntariamente los beneficios del esquema institucional o se ha beneficiado de las oportunidades que ofrece para fomentar sus intereses, en el supuesto de que esa institución sea justa, es decir, satisfaga los dos principios de la justicia. Rawls reserva el término “obligación” para las exigencias morales que se derivan del principio de la imparcialidad, mientras que las demás exigencias reciben el nombre de “deberes naturales”.

La obligación de obedecer leyes justas no plantea especiales problemas. Otra cosa es el caso de la obligación de obedecer a las leyes injustas. Según Rawls, la injusticia de

una ley no es, en general, una razón suficiente para no cumplirla, como tampoco la validez legal de la legislación es una razón suficiente para aceptarla. Cuando la estructura básica de la sociedad es razonablemente justa, tenemos que reconocer que las leyes injustas son obligatorias siempre que no excedan ciertos límites de injusticia. La dificultad se encuentra en parte en el hecho de que en estos casos hay un conflicto entre principios. Algunos principios aconsejan la obediencia, mientras que otros aconsejan lo contrario.

El procedimiento de la regla de la mayoría ocupa un lugar secundario como mecanismo procesal. La justicia de una disposición depende de su conformidad con los dos principios de la justicia establecidos en la posición original. En alguna medida, la regla de la mayoría tiene su justificación como el medio más eficaz de garantizar una legislación justa y eficaz. Una parte fundamental del principio de la mayoría consiste en que el procedimiento satisfaga las condiciones básicas de la justicia. Estas condiciones son las de las libertades políticas.

No es correcta, por tanto, la idea de que lo que la mayoría decide es siempre correcto. De hecho, ninguna de las concepciones tradicionales de la justicia ha defendido esta doctrina, manteniendo, por el contrario, que el resultado de la votación está sujeto a los principios de la justicia. La mayoría tiene derecho a promulgar las leyes, pero eso no significa que esas leyes sean necesariamente justas. Es necesario tener en cuenta que, aunque los ciudadanos someten su conducta a la autoridad democrática, y reconocen por ello que el resultado de una votación establece una norma obligatoria, no someten necesariamente su juicio a ella.

El contenido de los principios del deber natural y de la obligación se puede precisar exponiendo una teoría sobre la desobediencia civil. Esta institución está vinculada al caso de una sociedad bien ordenada en general, pero en la que, no obstante, pueden ocurrir violaciones graves de la justicia. Dado que una sociedad justa requiere, en principio, un régimen democrático, la teoría se refiere a la evaluación de la idoneidad de la desobediencia civil ante una autoridad democrática legítimamente establecida. El problema de la desobediencia civil se plantea sólo en un estado democrático más o menos justo. Así, para aquellos ciudadanos que reconocen y aceptan la legitimidad de la Constitución, el problema consiste en un conflicto de deberes. Este problema implica la cuestión de la naturaleza y límites de la regla de la mayoría. El problema de la desobediencia civil es decisivo para toda teoría relativa a la base moral de una democracia.

Rawls entiende la desobediencia civil como un acto público, no violento, consciente y político, contrario a la ley, cometido con el propósito de provocar un cambio en la ley o en las decisiones y programas del Gobierno. Al actuar de este modo, el desobediente apela al sentido de la justicia de la mayoría de la sociedad y declara que, según su opinión, los principios de la cooperación entre personas libres e iguales no están siendo respetados. No se requiere que el acto de desobediencia viole precisamente la misma ley contra la que se protesta. En algunos casos, ni siquiera es posible.

La desobediencia civil es un acto político, no sólo en el sentido de que va dirigido contra la mayoría que ostenta el poder político, sino también porque se trata de actos dirigidos y justificados por principios políticos, es decir, por los principios de la justicia

que regulan la constitución y, en general, las instituciones sociales. Para justificar la desobediencia civil no se apela a principios de moralidad personal o convicciones religiosas, aunque éstas coincidan y apoyen nuestras demandas. Por el contrario, el desobediente invoca la concepción de la justicia comúnmente compartida, que fundamenta el orden político. Al emprender la desobediencia civil, la minoría fuerza a la mayoría a considerar si asume ese modo de actuación, o si, considerando el sentido común de la justicia, considera necesario y justo reconocer las pretensiones de la minoría.

La desobediencia civil es un acto público. No sólo se dirige contra actos o decisiones públicos, sino que ella misma es un acto público. No es encubierto o secreto, sino que tiene lugar en el foro público. La desobediencia civil no es violenta, nunca utiliza procedimientos violentos. Expresa la desobediencia a la ley, pero dentro de los límites de la fidelidad a la ley. Además, el desobediente ha de aceptar las consecuencias legales de su propia conducta. Se opone a una ley o disposición del Gobierno, pero respetando siempre la legalidad y la legitimidad del Gobierno. En este sentido, la desobediencia civil se distingue de la acción militante y de la rebelión.

Es necesario distinguir también entre la desobediencia civil y la objeción de conciencia. Ésta consiste en negarse a aceptar el cumplimiento de una ley o una orden administrativa por motivos religiosos, morales o, en general, de conciencia. Por ejemplo, la negativa de los cristianos primitivos a cumplir actos de piedad prescritos por el Estado romano o el rechazo de un pacifista a servir en las Fuerzas Armadas. El ejemplo que expone Rawls de Thoreau es más un caso de desobediencia civil que de objeción de conciencia. El escritor norteamericano se negó a pagar impuestos para contribuir a detener la guerra emprendida por su país, los Estados Unidos, contra México, a la que consideraba injusta. Pero no invocaba razones personales de conciencia, sino que apelaba a las convicciones compartidas por la mayoría de los ciudadanos y expresada en los principios y valores constitucionales.

Existen diferencias entre la objeción de conciencia y la desobediencia civil. En primer lugar, la objeción no apela al sentido de justicia de la mayoría. El objetor rechaza el cumplimiento de una orden por motivos de conciencia, sin cuestionar su legalidad. La objeción de conciencia no se basa necesariamente en principios políticos. Puede basarse en principios religiosos o de otra índole. La objeción de conciencia tiene otras bases que la desobediencia civil. Su fundamento se encuentra en la necesidad de otorgar preferencia a la propia conciencia frente a la ley.

Rawls establece tres condiciones limitadoras para que la desobediencia civil sea legítima en una sociedad bien ordenada. En primer lugar, debe dirigirse contra actos de injusticia claros y sustanciales. Considera que es preferible limitarla a las violaciones del principio de libertad. Existe una presunción a favor de restringir la desobediencia civil a las infracciones graves del primer principio de la justicia, del principio de libertad, y a violaciones manifiestas de la segunda parte del segundo principio, del principio de la igualdad de oportunidades. La violación del principio de libertad igual es el objetivo más apropiado de la desobediencia civil. Existe también otra condición para la desobediencia civil. Es necesario que las apelaciones a la mayoría política hayan fracasado.

En segundo lugar, sólo se deberá recurrir a ella una vez que los mecanismos legales de la justicia o el recurso a la mayoría hayan resultado ineficaces.

En tercer lugar, el ejercicio del derecho de uno a disentir se encuentra limitado por el derecho a disentir de los demás. Rawls sostiene que, en algunos casos, la desobediencia civil puede no ser suficiente y esté justificado el recurso a la acción militante y a la resistencia por la fuerza.

Rawls mantiene que algunas veces la desobediencia civil puede no ser suficiente y puede estar justificado recurrir a la acción militante y a la resistencia por la fuerza.

Existen diferencias entre la objeción de conciencia y la desobediencia civil. En primer lugar, en la objeción no se apela al sentido de la justicia de la mayoría, sino que se rehúsa la obediencia apelando a la propia conciencia. La objeción de conciencia no se basa necesariamente en motivos o principios políticos, ya que puede fundarse en motivos religiosos o de otra naturaleza incluso en desacuerdo con el orden constitucional. Por el contrario, la desobediencia apela a la concepción compartida de la justicia. Eso no impide que la objeción de conciencia pueda basarse en motivos políticos.

Según Rawls, es difícil en muchos casos encontrar la solución correcta para los casos de objeción a las exigencias de la justicia política. Existe, según él, la tentación de considerar que la ley debe respetar siempre los dictámenes de la conciencia, pero esto puede resultar incorrecto. Una teoría de la justicia tiene que extraer de sus propios puntos de vista la manera de tratar a aquellos que no están de acuerdo con ella. Una sociedad bien ordenada debe reforzar y proteger las instituciones justas. Si se niega la práctica de una religión determinada seguramente se deba a que constituye una violación de las libertades de los demás. Pero entonces, en sentido contrario sólo será correcta una prohibición de este tipo en el caso de que vulnere efectivamente la libertad de los demás.

La bondad como racionalidad

Rawls distingue entre dos teorías del bien. La razón para ello consiste en que, para él, en la justicia como imparcialidad, el concepto de derecho es prioritario respecto al del bien. En contraste con las teorías teleológicas, algo es bueno sólo cuando se ajusta a las formas de vida compatibles con los principios del derecho ya existentes. La teoría del bien utilizada para argumentar en favor de los principios de la justicia debe reducirse a lo indispensable. A esta concepción del bien la llama “teoría específica” y su propósito consiste en asegurar las premisas acerca de los bienes primarios necesarias para alcanzar los principios de la justicia. La definición de las expectativas sólo con referencia a la libertad y la riqueza es provisional y hace necesaria la inclusión de otros tipos de bienes primarios que plantean problemas más difíciles, y requiere una descripción del bien. De esto se ocupa la teoría específica.

No parece que Rawls establezca una satisfactoria explicación de las relaciones entre el derecho y la moral. Afirma que las condiciones de un buen padre y de una buena esposa, de un buen amigo y de un buen compañero se apoyan en una teoría de las virtudes y, por tanto, presuponen los principios del derecho. No resulta convincente la pretensión de que los principios del derecho sean previos a la teoría de las virtudes.

En la justicia como imparcialidad, el concepto de derecho es prioritario respecto al concepto del bien. Algo es bueno cuando se ajusta a las formas de vida compatibles con los principios del derecho existentes. Pero para establecer estos principios es necesario contar con alguna noción de la bondad. Rawls llama a esta descripción del bien la “teoría específica” y su propósito consiste en asegurar las premisas sobre los bienes primarios, necesarias para alcanzar los principios de la justicia.

Nuestro autor insiste en la precedencia del derecho sobre la moral. Afirma que las características de un buen padre y de una buena esposa, de un buen amigo y de un buen compañero, y así indefinidamente, se apoyan en una teoría de las virtudes y, por tanto, presuponen los principios del derecho (III, 62, p. 447).

Rawls plantea el muy relevante problema acerca del significado de los juicios de valor. Considera que tal vez la cuestión más importante en este sentido consista en determinar si estos juicios constituyen un uso descriptivo o un uso prescriptivo del lenguaje. Una teoría descriptiva sostiene que el término “bueno” tiene un significado constante del mismo tipo que otros predicados generalmente considerados como descriptivos. La otra tesis consiste en la conveniencia de utilizar el término “bueno” para dar opinión y consejo o en expresiones de alabanza. No hay necesidad de asignar a “bueno” una clase especial de significado que no se encuentre ya incluido en su sentido descriptivo. “La bondad como racionalidad es una teoría descriptiva en este sentido”.

Rawls se refiere a lo que califica como el “principio aristotélico”. La definición del bien adoptada por él es puramente formal. Establece que el bien de una persona está determinado por el proyecto racional de vida que elegiría, mediante la racionalidad deliberativa, entre los proyectos de máximo valor. Ante todo, se encuentran las

necesidades y deseos humanos, con su relativa urgencia y sus fases de desarrollo. En segundo lugar, los proyectos deben ajustarse a las exigencias de las capacidades y habilidades humanas y a la forma en que mejor se educan para un propósito u otro. En tercer lugar, formula un principio básico de motivación, al que llama “principio aristotélico”. Este principio se desarrolla como sigue. En igualdad de circunstancias, los seres humanos disfrutan con el ejercicio de sus capacidades efectivas, sean innatas o adquiridas, y este disfrute aumenta cuantas más capacidades se realizan o cuanto mayor es su complejidad. La idea es que los seres humanos experimentan más placer en hacer algo cuanto mayor es su competencia en ello, y que de dos actividades que realizan con la misma habilidad, prefieren la que requiere un mayor nivel de dificultad.

El principio aristotélico es un principio de motivación, explica por qué preferimos unas cosas a otras y expresa una ley psicológica que rige los cambios en el patrón de nuestros deseos. Existe un efecto asociado al principio aristotélico. Cuando asistimos al ejercicio, por parte de otros, de unas facultades bien desarrolladas, disfrutamos de él y surge en nosotros el deseo de ser capaces de hacer lo mismo. Deseamos ser como las personas capaces de ejercitar las facultades que nosotros encontramos latentes en nuestra naturaleza.

Al aceptar el principio aristotélico como un hecho natural, resultará racional comprobar y mejorar nuestras propias capacidades. En la medida en que son deseables la estimación y admiración ajenas, las actividades favorecidas por el principio aristotélico son buenas también para otras personas. Este principio parece confirmado por el hecho de que las formas de vida que absorben las energías de los hombres tienden a desarrollar sus capacidades casi interminablemente. El principio no afirma que deba preferirse ningún tipo determinado de actividad. Sólo dice que, en igualdad de condiciones, preferimos actividades que requieran un repertorio de capacidades más elevadas y complejas.

“La función del principio aristotélico en la teoría del bien consiste en que establece un profundo hecho psicológico que, en conjunción con otros hechos generales y con la concepción de un proyecto racional, explica lo que consideramos nuestros juicios de valor. Las cosas que comúnmente son consideradas como bienes humanos resultan ser los objetivos y las actividades que ocupan un importante lugar en los proyectos racionales. El principio forma parte del fondo que regula estos juicios. Siempre que sea cierto y conduzca a conclusiones equiparables a nuestras convicciones acerca de lo que es bueno y de lo que es malo (en equilibrio reflexivo), tiene un lugar adecuado en la teoría moral” (III, 65, p.477).

Los bienes primarios pueden ser explicados mediante la teoría específica del bien. Es deseable desear estos bienes porque son necesarios para la elaboración y ejecución de un proyecto racional de vida. Las personas en la posición original aceptan esta concepción del bien y, por lo tanto, que todos desean más libertad y mayores oportunidades. También aspiran a asegurar el bien primario del autorrespeto. La lista de estos bienes primarios puede explicarse mediante la concepción de la bondad como racionalidad.

Pero su concepción del bien moral y de las virtudes parece demasiado dependiente del derecho. En este sentido señala que las virtudes son “sentimientos y actitudes

habituales que nos inducen a actuar de acuerdo con determinados principios del derecho”. Sin embargo, es razonable pensar que existen virtudes morales fundamentales independientes del derecho.

Rawls señala que es racional que cada persona actúe según los principios de la justicia sólo si supone que, en su mayor parte, esos principios sean reconocidos y respetados también por los demás.

Las virtudes fundamentales se encuentran entre las propiedades que es razonable que acepten los miembros de una sociedad bien ordenada. Pero es necesario distinguir entre estas virtudes morales y las cualidades naturales como la inteligencia, la imaginación, la fuerza y la resistencia. Estas últimas pueden ser desarrolladas mediante la educación y la instrucción. Las virtudes son sentimientos y actitudes habituales que no inducen a obrar conforme a los principios del derecho. La bondad de una persona se mide por la posesión de un grado superior al promedio de las características que es razonable suponer que en la posición original las personas deseen unas de otras. La teoría general parece ofrecer una interpretación satisfactoria del valor moral. Esta teoría nos permite también establecer las diferentes clases de valor moral o su ausencia, y distinguir entre el hombre injusto, el malo y el perverso (III, 66, p. 485).

Rawls considera que tal vez el bien primario más importante es el autorrespeto. El autorrespeto o autoestima incluye dos aspectos: el sentimiento de una persona acerca de su propio valor, su firme convicción de que su concepción del bien y su proyecto de vida valen la pena y merecen ser llevados a cabo; y una confianza en la propia capacidad para poder realizar los propios deseos y objetivos. La autoestima requiere la posesión de un proyecto racional de vida y saber que nuestra persona y nuestros actos son apreciados por personas que estimamos. Las virtudes son excelencias y son buenas tanto desde nuestro propio punto de vista como desde el de los demás. La carencia de ellas conduce a socavar nuestra propia estimación como la que tienen los demás de nosotros. La conciencia de la ausencia de estas virtudes produce sentimientos de vergüenza.

Los conceptos de lo justo y de lo bueno son los fundamentales de la teoría moral. Entre ellos existen algunas diferencias.

“Una diferencia consiste en que, mientras los principios de la justicia (y los principios del derecho, en general) son los que se elegirían en la situación original, los principios de la elección racional y los criterios de racionalidad deliberativa no se eligen, en absoluto” (VII, 68, p. 493).

La primera tarea de la teoría de la justicia consiste en determinar las condiciones de la posición original desde la que se establezcan los principios de la justicia. Pero en la teoría del bien no se presenta nada semejante. Para empezar, no existe necesidad de un acuerdo sobre los principios de la elección racional.

Otra diferencia consiste en que es bueno y natural que las concepciones que tienen las personas acerca de su propio bien difieran notablemente, mientras que la concepción de lo justo tiene que ser igual para todos. En el caso de la justicia exigimos no sólo unos principios comunes, sino también una manera semejante de aplicarlos en los casos particulares.

La tercera diferencia consiste en que la aplicación de los principios de la justicia se encuentra sometida al velo de la ignorancia, mientras que la evaluación del bien de una persona debe basarse en un pleno conocimiento de los hechos.

A diferencia del utilitarismo, en la justicia como imparcialidad las convicciones de la mayoría no tienen suficiente peso si son meras preferencias carentes de fundamento en los principios de la justicia previamente establecidos.

Los conceptos de lo justo y de lo bueno son claramente diferentes. Estas diferencias surgen de la estructura de la teoría contractual y de la resultante prioridad del derecho y de la justicia.

Conclusiones y valoración crítica

Lo anterior da cuenta de la relevancia e interés de los problemas planteados por Rawls, así como de lo problemático y, en ocasiones, deficiente, de las soluciones aportadas. Para concluir expondré algunas conclusiones y ensayaré una posible valoración crítica. Hay que tener en cuenta que ha recibido muchas objeciones a las que siempre ha respondido con gran honradez intelectual llegando, en ocasiones, a modificar sus propias ideas y puntos de vista.

“La teoría de la justicia de Rawls ha sido aclamada, con razón, como uno de los logros más impresionantes de la filosofía moral y política del siglo XX. En lo que atañe a enfoque y nivel de análisis sobresale por encima de la mayoría de las demás obras en este campo” (Bhikku Parekh, *Pensadores políticos contemporáneos*, traducción de Vicente Bordoy, Alianza Editorial, Madrid, 1986 p. 203).

Además, recurre a varias disciplinas, como la ética, la sociología, la teoría política y la economía. Ha suscitado un justificado interés desde su publicación.

La teoría de la justicia de Rawls constituye un nuevo fundamento y una exhibición de la vitalidad del liberalismo político. Esta es su inclinación ideológica fundamental. Intenta armonizar los ideales de libertad e igualdad.

El fundamento de su teoría se encuentra en la concepción propia del individualismo liberal occidental.

Su sociedad justa limita la elección de ideales personales, y, además, excluye varias formas de excelencia individual.

Otorga un escasísimo papel al mérito y al esfuerzo personal. Se opone, en suma, a toda forma de meritocracia.

“Las opiniones de Rawls sobre los hombres en la posición original presuponen el individualismo liberal del mundo occidental y sólo se acoplan a él... Rawls sólo toma en consideración los juicios bien meditados de aquellos que comparten la visión secular moderna, racionalista y pluralista, propia del individualismo liberal” (B. Parekh, *obra citada*, p. 207).

Afirma Bhikku Parekh, “el concepto de Rawls sobre el razonamiento moral, que descansa sobre unos hombres abstractos y formalmente iguales sólo contingentemente relacionados con sus dotes naturales y sus posiciones sociales, y que se definen independientemente de ellos, es un concepto decididamente cristiano en su origen, y no llegó a formar parte de la teoría moral y social de Occidente hasta el siglo XVII” (Bhikku Parekh, *obra citada*, p. 206).

La formulación de Rawls sólo tiene sentido dentro de la concepción del mundo secular, racionalista, pluralista y escéptica propia de la cultura occidental contemporánea (Bhikhu Parekh, *obra citada*, p. 205).

Parekh llega a afirmar que Rawls no ofrece una teoría de la justicia en absoluto. “Como la teoría rawlsiana del hombre otorga un espacio conceptual muy limitado a la idea de mérito y de responsabilidad personal, es obvio que no puede ofrecer una teoría de la justicia” (B. Parekh, p. 212).

Al final, asume la cosmovisión de la sociedad liberal americana de la costa Este o de California y las ideas del Partido Demócrata (quizá de su ala más radical). Lo universal viene a ser lo propio. En este sentido, sin necesidad de compartirlo en el caso concreto, cabría recordar la idea del filósofo del derecho Max Ernst Meyer, que criticaba a los teóricos iusnaturalistas porque, a su parecer, actuaban como el prestidigitador que extraía de la chistera lo que previamente había introducido en ella. La verdad habita en las ideas y prejuicios del campus de Harvard. ¿Qué harían Buda, Confucio, Platón o santa Teresa de Calcuta en la posición original? A su obra parece ajena la idea de que la moral es, ante todo, asunto de convicción personal y que, por tanto, no depende de ningún acuerdo. No existe primacía de la justicia sobre el deber o el amor. Es verdad que Rawls no excluye la posibilidad de esos ideales y de conductas ascéticas y heroicas, pero todo eso queda fuera de la concepción de la justicia. En cualquier caso, critica lo que califica como “perfeccionismo”.

Su visión implícita del hombre es parcial, así como su idea de la racionalidad. Rawls afirma que todos los hombres desean derechos, libertades, oportunidades, poder,

ingresos, riqueza y el reconocimiento de su propio valor. Esto es discutible, probablemente equivocado. Desde luego, hay abundantes y egregias excepciones. También presupone que todo hombre en la posición original quiere buscar la satisfacción de sus propios intereses. El altruismo sólo nacería del velo de la ignorancia, del temor a ocupar una posición precaria o inferior. La generosidad y, más aún, el amor, no ocupan ningún lugar en la teoría. En definitiva, representa el individualismo liberal occidental con orientación socialista. Su sociedad justa limita la elección de ideales personales y, además, excluye varias formas de excelencia individual. Por otra parte, no ofrece una distinción convincente entre el derecho y la moral.

La teoría no es neutral con relación a las diferentes concepciones de la persona ni de la excelencia humana. Por el contrario, se inclina completamente hacia el individualismo liberal. “Las opiniones de Rawls sobre los hombres en la posición original presuponen el individualismo liberal del mundo occidental y sólo se acoplan a él” (B. Parekh, p. 207).

Se le ha criticado también argumentando que la imposición del velo de la ignorancia convierte el problema de las negociaciones en algo realmente insoluble. Así expone Wolff su crítica principal a la idea del velo de la ignorancia:

“El velo de la ignorancia crea una situación de elección en la que las características *esenciales* de la existencia humana se dejan a un lado, juntamente con los accidentes de las valoraciones individuales. En mi opinión, el resultado no es un punto de vista moral, sino un punto de vista no humano, desde cuya perspectiva las cuestiones morales no se clarifican, sino que se deforman y se distorsionan” (R. P. Wolff, *obra citada*, p. 91).

Tampoco es evidente que en la definición de una sociedad haya que incluir necesariamente la idea de un sistema de cooperación diseñado para promover el bien de quienes forman parte de ella.

Incluso cabría tener en cuenta la actitud de quienes podrían preferir una elevación del nivel medio general aún a costa de que su posición propia fuera inferior a la que obtendrían mediante la aplicación estricta de la regla *maximin*. No resulta claro por qué habría que rechazar la actitud del jugador arriesgado.

Rawls plantea las relaciones entre la igualdad y la libertad como un elemento fundamental de la teoría de la justicia. La primacía de la libertad sobre el principio de la diferencia parece inscribirlo en la tradición liberal sin más, alejado del igualitarismo radical. Sin embargo, su posición parece acoger más bien los principios de la interpretación socialdemócrata de la tradición política liberal. Por un lado, la primacía de la libertad depende de que la sociedad haya alcanzado un nivel, por otra parte, no determinado, de desarrollo económico y social. Además, la propiedad privada de los medios de producción no se encuentra garantizada por la prioridad del principio de libertad. El propio Rawls reconoce que su teoría de la justicia permitiría justificar tanto una sociedad capitalista como una socialista en la que estuviera excluida la propiedad privada de los medios de producción.

Rawls parece considerar que sólo la igualdad es racional y, por tanto, identificar la justicia con la igualdad. Y esto a pesar de la prioridad del principio de libertad.

Por otra parte, no es evidente que sea tan fácil precisar el contenido y límites de las libertades básicas. H. L. A. Hart ha argumentado que la enumeración de las libertades y la comparación entre ellas están muy lejos de ser fáciles. Es un asunto muy debatido la necesidad de limitar una libertad en beneficio de otra. ¿Cuál debe prevalecer? Rawls no explica el sentido de su principio cuando habla de “la más amplia libertad”. Wolff argumenta: “Para establecer tan sólida conclusión, Rawls tiene que encontrar alguna forma de demostrar que el simple hecho de ser un agente moral racional requiere que las libertades de un orden político democrático se sitúen absolutamente por encima de los ingresos y de la riqueza, al menos una vez que se haya asegurado un mínimo decoroso. Rawls descubre ese argumento en la interpretación kantiana de la posición original” (R. P. Wolff, p. 87 s.). Además, no es evidente que todas las partes en la posición original acepten la primacía del principio de libertad sobre el de diferencia.

Rawls parte de la racionalidad del hombre. Todos los hombres desean derechos, libertades, oportunidades, poder, ingresos, riqueza y el reconocimiento de su propio valor. Esto es discutible, pues se encuentra limitado a una determinada concepción acerca del hombre. También presupone que todo hombre en la posición original quiere buscar la satisfacción de sus propios intereses (egoísmo).

Existe un abismo entre la actitud socrática y la suya. Existe una diferencia fundamental, y pienso que negativa para Rawls, entre el planteamiento socrático y platónico y sus ideas. Para Platón, las verdades morales son previas e independientes al diálogo. La justicia no es el resultado de ningún acuerdo entre los hombres. Las verdades existen con independencia de las opiniones de los hombres. El diálogo es un medio para aproximarse al conocimiento de la verdad, pero no un procedimiento para determinar lo que es verdadero o falso, bueno o malo, justo o injusto. En definitiva, el planteamiento de Rawls se encuentra muy alejado del socratismo.

Su pretendida vinculación con Kant parece equivocada y, además, derivada de una incorrecta interpretación de la ética kantiana. Para el filósofo de Königsberg, la moralidad no depende de las consecuencias de las acciones, ni de las inclinaciones naturales del hombre, ni siquiera de las acciones mismas. Tampoco tiene que ver la moralidad con lo que se intenta conseguir o hacer. Las teorías morales pueden diferir en el elemento o criterio de la moralidad, es decir, en el aspecto en el que reside la moralidad. Para unas, ese elemento reside en la acción misma. Así, se habla de acciones intrínsecamente buenas o malas. Es la acción misma, y no ningún otro elemento o consideración, la que es en sí buena o mala. Para otras teorías, el elemento o criterio de la moralidad reside en las consecuencias. Son ellas las que determinan el bien y el mal morales. Vinculado a este caso, están las teorías que consideran que lo decisivo es el fin u objetivo que se persigue; pero este objetivo no es otro que la previsión de las consecuencias de la acción. Las acciones son buenas o malas en función de las consecuencias, buenas o malas, que producen. La ética kantiana no se encuentra en ninguno de estos dos casos.

La moralidad se encuentra para Kant en la actitud o disposición de ánimo (*gessinnung*) de la voluntad y, concretamente, en que ésta se decida a obrar por puro respeto a la ley moral. Esto es la moralidad: obrar por deber, por respeto a la ley moral. La moral, como algo absoluto e incondicionado, se formula mediante imperativos

categoricos. Un imperativo es un mandato u orden. Los mandatos pueden ser hipotéticos o categoricos. Un mandato hipotético es aquél cuya exigibilidad depende del cumplimiento de alguna condición. Reviste así la forma siguiente: si quieres X, haz Y. La exigibilidad del mandato, “haz Y”, depende del cumplimiento de la condición X. Pero resulta claro que un mandato así no puede ser absoluto e incondicionado y, por lo tanto, no puede expresar un deber moral. Estos mandatos tienen que ver con la habilidad o prudencia para obtener determinados resultados. Dependen de la experiencia; son empíricos.

Por el contrario, un mandato o imperativo categorico no depende del cumplimiento de ninguna condición, y es absoluto e incondicionado. Reviste la forma: Haz X. Pero un mandato así no puede ser empírico, pues nada en la experiencia puede ser absoluto e incondicionado. Tiene que ser, pues, *a priori*. Esta es la formulación kantiana del imperativo categorico: “yo no debo obrar nunca más que de modo *que pueda querer que mi máxima deba convertirse en ley universal*”.

Este imperativo carece en principio de contenido material concreto, pues no establece el contenido que ha de tener la acción, sino sólo su forma (obrar “de modo que”). La máxima es el principio subjetivo del obrar. Lo que el imperativo categorico establece es que mi máxima (no directamente mi acción), la máxima por la que actúo, deba convertirse en ley universal. El criterio de la moralidad es, pues, la universalizabilidad de la máxima, del principio subjetivo del obrar. Al actuar así, legislo no sólo para mí, sino también para todo ser racional. Me convierto en legislador universal. En el fondo, una posición como ésta vendría a coincidir con la regla de oro de la moralidad: “haz a los demás lo que quieras que ellos te hagan a ti”.

La moralidad requiere además que se obre por respeto a la ley moral, por deber. Cabe distinguir así entre legalidad y moralidad. La legalidad consiste en la conformidad de la conducta con la ley moral. La segunda consiste en obrar por respeto a la ley moral. Resulta evidente que la moralidad es algo más, y algo más exigente, que la mera legalidad, pues mientras para esta basta con la conformidad de la acción con la ley, la moralidad exige obrar por respeto a ella.

Kant pone el ejemplo del comerciante que no engaña en la cantidad ni calidad de la mercancía vendida. Naturalmente su comportamiento es conforme a la ley moral, es decir, es legal. Pero todavía no sabemos si ha obrado o no moralmente. Es necesario conocer la máxima mediante la que ha actuado y si esa máxima es digna de ser elevada a ley universal. Necesitamos saber si ha obrado por deber. Tal vez sea honrado para obtener buena fama y así tener más clientes y mejorar su economía. Un motivo así no es puramente moral, pues aparece vinculado a la propia felicidad, al propio interés. Puede que haya obrado así, por ejemplo, por temor a ser sancionado por las autoridades. Cabría hacer una consideración semejante acerca de otras posibles motivaciones, incluida la recompensa ultraterrena. En ninguno de estos casos, habría obrado por motivos puramente morales. La moralidad requiere obrar por respeto a la ley moral, por deber.

Kant sostiene que, aunque muchas acciones suceden en *conformidad* con lo que el *deber* ordena, siempre cabe la duda de si han ocurrido *por deber* y, por tanto, de si tienen un valor moral.

El fundamento de la moral no se encuentra en ningún tipo de acuerdo, sino en un mandato absoluto e incondicionado que procede de la razón en su uso práctico, por lo tanto, del interior del hombre. Precisamente por eso, los hombres pueden coincidir en el conocimiento de la ley moral si prescinden de los elementos subjetivos y, en última instancia, egoístas, pero nunca puede ser la consecuencia de ningún consenso, ni siquiera unánime.

La renovación de la teoría contractualista en la filosofía ha sido producida también por Robert Nozick y James Buchanan. Quizá sea útil hacer una breve comparación entre los tres autores (Fernando Vallespín Oña, *Nuevas teorías del Contrato Social: John Rawls, Robert Nozick y James Buchanan*, Alianza, Madrid, 1985).

La obra principal de Nozick es *Anarchy, State and Utopia* (1974). Constituye un desafío a la sensibilidad social y moral dominantes. La pregunta básica es ¿cuánto espacio permiten los derechos individuales al Estado? Emprende la justificación de la legitimidad de un *Estado mínimo*. De ahí se derivan razones para descalificar como ilegítimo al Estado que exceda de estos límites. El Estado mínimo es el Estado ideal (utopía).

Fundamenta su posición en el contractualismo. Su idea del estado de naturaleza está en la línea de Hobbes. En el estado de naturaleza los hombres se encuentran en una situación de libertad, pero, a la vez, de radical inseguridad. Es necesario dar una serie de pasos para escapar de esta situación de inseguridad. Este proceso consiste en la creación espontánea de un conjunto de asociaciones protectoras (agencias protectoras) que proporcionen esa seguridad necesaria. El Estado mínimo resultante posee el monopolio del uso de la fuerza, excepto de la necesaria para la defensa propia inmediata.

La teoría asume claramente los presupuestos del individualismo radical.

El punto de vista correcto sobre la justicia de las posesiones reside en la teoría del justo título. Nozick parte de la premisa de que no hay distribución “central”, ni persona ni grupo facultado para controlar todos los recursos, decidiendo cómo han de repartirse. Cualquier cosa que surja de una situación justa es justa en sí misma. Esto se concreta en tres partes o principios: la justicia de las adquisiciones, las transmisiones de esas posesiones y la rectificación de las injusticias o violaciones de los dos principios anteriores.

Para Nozick, todo tributo o impuesto es una forma de trabajo forzoso. Su teoría de la adquisición de los bienes remite a Locke. Comprende la propiedad como el resultado de un procedimiento de unión entre el trabajo del apropiador y el objeto resultante. Toda cuestión acerca de la distribución o asignación de bienes es ilícita.

El único marco posible para la utopía es el Estado mínimo.

Su teoría ha sido calificada como neoliberalismo radical o anarcocapitalismo.

A propósito de Rawls, Nozick discute el problema de que acaso los miembros más capacitados, enérgicos y productivos de la sociedad tal vez puedan lamentar el haber elegido un principio de distribución tan prudente y conservador como el que propone Rawls. Y esta situación podría crear tensiones en su compromiso con los principios de justicia. Algunos críticos, como él, se han quejado de que al excluir los micro-tests en

los que nuestras intuiciones son fuertes y la multiplicidad de factores conceptualmente manejables, Rawls ha sobreprotegido su teoría hasta un punto disparatado. Así lo expresa Robert Paul Wolff. Nozick piensa que Rawls elabora el principio de diferencia como un simple principio de distribución de bienes, prescindiendo del modo en que estos bienes han sido producidos.

“Si las cosas cayesen del cielo como el maná, y nadie tuviese ningún título especial para optar a determinada porción de él, y ningún maná cayese a menos que todos estuviesen de acuerdo en una distribución determinada, y la cantidad variase según la distribución, entonces es plausible sostener que las personas situadas de modo que no pudiesen amenazar, ni apoderarse de porciones especialmente grandes, se pusiesen de acuerdo en el principio de diferencia de distribución. Pero ¿es *éste* el modelo apropiado para pensar acerca de la forma en que han de distribuirse las cosas que los hombres producen?” (Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopía*, Basic Books, Nueva York, p. 198).

La crítica de Nozick es, según Wolff, muy sólida. En definitiva, cabría afirmar que los modelos económicos utilizados por Rawls centran su interés en la distribución, excluyendo la producción.

James Buchanan pertenece al movimiento de la “elección pública”. Sus reflexiones nacen de su preocupación por la expansión incontrolada del sector público. El pragmatismo incontrolado de la acción estatal provoca una continua intromisión en el marco de las libertades individuales. El Estado se erigiría en una especie de auténtico soberano hobbesiano.

De ahí deriva la necesidad de un replanteamiento de las bases generales de la convivencia, de un nuevo “contrato social” y, en definitiva, de una “revolución constitucional”.

James Buchanan elabora una teoría constitucional a partir de un enfoque contractualista derivado, principalmente, de Hobbes. Buchanan sostiene que las estructuras básicas de la sociedad proceden de una situación de anarquía previa en la que las personas actúan entre sí, aunque no reconocen reglas compartidas y buscan maximizar sus beneficios. El punto de partida es un estado de naturaleza de corte hobbesiano que procede de un enfoque pesimista sobre el ser humano.

El criterio de legitimidad (la idea de justicia) es puramente procedimental. Lo justo es lo que surge de medios o procedimientos justos. Y este procedimiento no puede ser otro que el acuerdo entre los individuos.

Al igual que Nozick, defiende el individualismo radical como fundamento metodológico.

Las desigualdades son naturales y existen, por lo tanto, en el estado de naturaleza. Tiene una visión de la sociedad claramente opuesta al igualitarismo. Utiliza el esquema de la teoría de los juegos y de la decisión racional.

La salida del estado de naturaleza tiene lugar mediante la aprobación de un contrato constitucional final. Los componentes de este *contrato constitucional global* son los siguientes:

La limitación del comportamiento de cada persona respecto a las otras (el “desarme” propiamente dicho).

La fijación de los distintos derechos de propiedad.

Las atribuciones y límites de la actuación del Estado protector.

Las reglas bajo las cuales debe operar la comunidad en la creación y ejecución de las decisiones sobre la provisión y financiación de “bienes públicos”.

La aprobación de estos elementos habrá de ser *unánime*.

Junto al *Estado protector* (equivalente al Estado mínimo de Nozick), Buchanan admite también un *Estado productor*.

Mientras Nozick y Buchanan fundamentan en el contrato un liberalismo económico crítico con la idea de justicia social, Rawls utiliza el enfoque contractualista para fundamentar una teoría de la justicia social en la que tiene cabida la idea de la distribución.

Críticas marxistas

Algunas objeciones a Rawls proceden del ámbito de la teoría marxista. Conviene distinguir entre el ideal o utopía y su realización en circunstancias poco favorables en las sociedades actuales. Tal vez Rawls subestima la importancia del conflicto en las sociedades capitalistas. Tampoco parece tener en cuenta la posibilidad de la manipulación de la opinión pública mediante diferentes procedimientos. En este sentido, ha recibido críticas marxistas por su carácter conservador. Pero también se le ha reprochado su inclinación hacia el socialismo por su igualitarismo y por su actitud hacia la propiedad privada de los medios de producción y la libertad de comercio.

Es evidente que la teoría de Rawls no puede encajar con los análisis marxistas y especialmente con el principio de la lucha de clases. Aunque él podría argumentar que precisamente lo que sus propuestas permitirían lograr es el final del conflicto. En cualquier caso, cabría sostener que su teoría carece de realismo y es muy escasa la posibilidad de aplicarla al estado político, social y moral de las sociedades actuales.

Otra línea de argumentación crítica procede de la tradición conservadora, por ejemplo, de Michael Oakeshott. El filósofo inglés distingue entre conocimiento práctico y conocimiento técnico. El conocimiento práctico no puede encontrarse en un libro ni ser puesto por escrito. El conocimiento práctico se transmite por aprendizaje. De ahí que pueda llamarse “conocimiento tradicional”. Ejemplos de él serían el arte de cocinar o la pesca. Mucha gente ignora la importancia del conocimiento práctico y creen que todo el conocimiento es técnico. Son los racionalistas, y, en política, los “ideólogos”.

En este sentido, traza su crítica al racionalismo que reduce todo conocimiento al conocimiento técnico y al efecto devastador para la cultura moderna de la progresiva reducción de toda experiencia a experiencia científica. Se opone a la modernidad y reivindica el valor de la tradición y de la experiencia acumulada. Impugna el absolutista tribunal de la razón contra la autoridad y la tradición. El hábito y la costumbre parecen al racionalista malos en sí mismos. El racionalismo supone un error sobre la naturaleza del conocimiento que equivale a una corrupción de la mente. Deplora la apropiación racionalista del ámbito de la educación y, especialmente, de la educación moral.

Existen, según él, dos formas de vida moral en el mundo occidental. La primera consiste en hábitos de afecto y comportamiento. La conducta no depende de una reflexión. En esta forma de vida moral no se haya implicada ninguna teoría específica sobre la fuente de autoridad moral.

Toda forma de vida moral depende de la educación. ¿De qué clase de educación? Adquirimos hábitos de conducta de la misma forma que adquirimos nuestra lengua materna. No es necesaria la formulación explícita de sus reglas. Este tipo de educación no es obligatoria, es inevitable.

La clase de educación moral necesaria para adquirir estos hábitos proporciona el poder de actuar correctamente y sin vacilación, pero no confiere la capacidad de explicar nuestras acciones en términos abstractos ni de defenderlas como consecuencias de principios morales. Para esta forma de vida moral, actuar mal conlleva la disminución de la autoestima. Esta forma de vida moral tiende a la estabilidad derivada de su elasticidad. Las costumbres son siempre adaptables y pueden cambiar.

En la segunda forma de vida moral la actividad se determina mediante “*la aplicación reflexiva de un criterio moral*”. Se presenta en dos variedades: la búsqueda consciente de ideas morales y la observancia reflexiva de reglas morales. En esta forma de vida moral se atribuye un valor especial a la conciencia. Depende también de un tipo de educación, pero de un tipo de educación diferente. Una moralidad basada en ideales carece de elasticidad y es impermeable al cambio.

“Además, todo ideal moral es una obsesión en potencia: la búsqueda de ideales morales es una idolatría en la que objetos concretos se reconocen como “dioses””.

En definitiva, tiende a una cierta obsesión e intransigencia.

Esta forma de vida moral tiene primacía en la actual sociedad occidental. No se trata de que todo en ella sea erróneo, pero sí que puede conducir si carece de contrapesos a consecuencias negativas. La moralidad del hábito del comportamiento se descarta como primitiva y obsoleta.

La teoría de Rawls constituiría un excelente ejemplo de esta forma de pensamiento racionalista que Oakeshott rechaza.

Las críticas comunitaristas (Alasdair MacIntyre, Michael Sandel, Charles Taylor, Michael Walzer, entre otros) han afectado a las posiciones de Rawls hasta el punto de que en algunas ocasiones se ha visto obligado a modificarlas sustancialmente. La crítica (tanto a Rawls como a todo el reciente liberalismo) puede resumirse en cinco argumentos fundamentales: la concepción liberal de la persona ignora que éstas están

constituidas por la concepción del bien que asumen y que procede de la comunidad en la que viven; los liberales defienden un individualismo asocial y reducen la sociedad a unas meras relaciones de cooperación entre individuos e ignoran que es la comunidad la que forja a sus miembros; el liberalismo ignora el hecho de que las diferentes culturas encarnan valores diferentes e inconmensurables entre sí; los liberales asumen una posición subjetivista; y defienden que el Estado debe ser neutral con relación a los ideales de vida y abandonar toda pretensión perfeccionista (S. Mulhall & A. Swift, *El individuo frente a la comunidad. El debate entre liberales y comunitaristas*, traducción de E. López Castellón, Temas de Hoy, Madrid, 1996, pp. 9-33).

Michael Sandel, en su libro *El liberalismo y los límites de la justicia*, propone una crítica comunitarista al liberalismo de Rawls, basada principalmente en su errónea concepción individualista de la persona. Las relaciones con los demás son parte esencial de la identidad persona, y esta identidad es previa a la elección de fines. Siempre habrá una distancia entre el yo y los valores a los que se adhiere. Por esta razón rechaza la concepción de Rawls sobre la posición original y el velo de la ignorancia, pues falta allí la existencia de auténticas personas que puedan negociar y alcanzar acuerdos. También rechaza el subjetivismo y el relativismo ético que exhibe Rawls. Nuestros fines, creencias y objetivos no son atributos contingentes del yo. Piensa Sandel que en la base del principio de neutralidad liberal se encuentra el escepticismo moral y además que las elecciones morales no son preferencias arbitrarias que no quepa justificar racionalmente. Sandel considera además que existe incompatibilidad entre la primacía de la libertad y de la autonomía personal y la libertad del principio de la diferencia. En el liberalismo, el equilibrio entre la libertad y la igualdad se rompe en favor de la primera. El eje de su crítica consiste en la afirmación de la naturaleza comunitaria del yo.

Rawls, como hemos visto critica el perfeccionismo en general y, por tanto, el liberal.

“El tema de las subvenciones gubernamentales a las universidades, las artes, el teatro y el ámbito de la cultura en general parece crear a Rawls algunas dificultades. En su estudio sobre las funciones del gobierno evita deliberadamente lo que él llama “perfeccionismo” -es decir, prescribir una determinada forma de vida por su mayor excelencia o valor moral. En su opinión, tales preferencias morales no son en esencia sino preferencias estéticas; se basan en “sentimientos personales” y son subjetivas por naturaleza. Es decir, Rawls no puede aceptar el argumento de que las universidades, el teatro o la ópera sean *intrínsecamente* valiosos y deban gozar de subvenciones gubernamentales. Sólo pueden ser subvencionados si es posible demostrar que garantizan igual libertad para todos y fomentan los intereses a corto plazo de los menos aventajados. Rawls está convencido de que esto es fácilmente demostrable, pero no ofrece ningún argumento que abone esta idea” (B. Parekh, *obra citada*, p. 196).

La determinación de la distinción y relaciones entre el derecho y la moral no resulta satisfactoria porque, en buena medida, los mezcla y confunde, sin proponer una teoría clara y coherente acerca de su distinción.

Robert Paul Wolff afirma la importancia del libro, pero también su carácter desconcertante. Le resulta extremadamente extenso y con partes que se desarrollan muy lentamente. Pero, lo que es peor, existen en él numerosas y graves incoherencias y

confusiones que inducen a pensar que Rawls no ha terminado por decidirse acerca de algunas cuestiones fundamentales. También adolece, según él, de falta de claridad. Exhibe un notable desinterés por el problema de la producción de bienes y atiende exclusivamente a las cuestiones de distribución. La justicia parece consistir en el egoísmo racional. Su dictamen final es que, pese a sus indiscutibles méritos, es, en general, incorrecta.

“¿Tiene razón Rawls? Como sus dos principios de la justicia hacen abstracción de los fundamentos reales de todo orden social y económico, la pregunta no tiene una respuesta útil. ¿Ha buscado Rawls los principios de la justicia de un modo adecuado? No, porque su teoría, aunque cualificada y compleja, es, al fin, una teoría de la pura distribución. La enorme complejidad y la capacidad imaginativa de Rawls nos muestran que el fracaso se debe, no a ningún tipo de insuficiencias de ejecución, sino más bien a la inherente debilidad de toda esa tradición de filosofía política de la que *Teoría de la justicia* es, tal vez, el producto más distinguido” (R. P. Wolff, p. 187).

La teoría de la justicia de Rawls apenas aporta algo, si es que lo hace a algunos de los grandes debates actuales, como los relativos a la justicia del aborto, la eutanasia, la experimentación con embriones, la reproducción asistida y, en general, los problemas de la ética y el bioderecho. Salvo que se pretenda incluirlos dentro de las libertades básicas del primer principio de justicia, cosa que Rawls no hace. En cualquier caso, entrarían en conflicto con el derecho a la vida al que apenas se refiere.

Nada de esto impide reconocer el valor y el interés de una obra que ha rehabilitado la reflexión sobre los problemas sustantivos de la justicia y que ha sido capaz de promover un debate apasionante e inacabado. Ni, por supuesto, la honradez intelectual de su autor.

Ignacio Sánchez Cámara

