

Joh Rawls: de «*A Theory of Justice*» a «*Political Liberalism*»

La primera obra de John Rawls *Teoría de la justicia*¹, publicada en 1971, se ha hecho ya clásica en el panorama de la filosofía política actual. La propuesta especial de justicia, en consonancia con las teorías contractualistas de autores clásicos, la elaboración concienzuda de ella durante más de dieciséis años, las reelaboraciones continuas hasta la publicación de la última obra, *Political Liberalism*², la construcción de un método procedimental —«edificio» teorematizado como puede ser la argumentación de la lógica formal—, han impactado de tal manera en la comunidad intelectual que han hecho de la obra y, por supuesto, de su teoría, como dice Robert Nozick³, algo que los filósofos políticos no tendrán más remedio que trabajar o explicar por qué no lo hacen.

El «fenómeno Rawls» se ha hecho célebre. En los veintitrés años últimos han corrido ríos de tinta y ha proliferado una literatura repleta de comentarios, de críticas, de juicios y valoraciones distintos. El mismo autor ha contribuido de manera expresa a la polémica, repli-

1 *Teoría de la justicia*. Traducción de María Dolores González. FCE, Madrid, 1993. Las citas que se refieran a esta obra se harán conforme a esta edición.

2 *Political Liberalism*. Columbia University Press, New York, 1993.

3 Robert Nozick, *Anarquía, Estado y Utopía*. FCE., México, 1988, p. 183.

cando a sus detractores, enmendando y defendiendo a «capa y espada» su teoría. Es consciente, confiesa, que ha cometido ciertos fallos en la primitiva exposición de su teoría; reconoce ciertos pasajes oscuros y ambiguos que han dado lugar a malentendidos; acepta «que he cambiado mi punto de vista sobre algunos asuntos y no cabe duda que sobre otros he cambiado sin ser consciente de ello»⁴. A pesar de todo, piensa que su teoría de la justicia es la más idónea que se puede construir en nuestro tiempo para cimentar una sociedad equitativa, justa, democrática frente a las teorías tradicionales del utilitarismo, que han fomentado un cierto tipo de liberalismo que «ha tocado fondo». El objetivo de *Teoría de la justicia* es generalizar y llevar al más alto grado de abstracción la doctrina tradicional del contrato social⁵.

Desde los primeros escritos de 1951 hasta la aparición de *Teoría de la justicia* ha ido entretejiendo con una gran consistencia lógica lo que será una de las teorías de la ética más revelantes del pensamiento contemporáneo. En efecto, en uno de los primeros trabajos publicados en 1951, *Esbozo de un procedimiento de decisión de la ética*⁶, propone lo que será «la piedra angular» de su teoría: la existencia de un método razonable o un procedimiento que sea el más objetivo y el más racional para juzgar en los conflictos de intereses rivales que pudieran darse. Está convencido que de igual modo a como existen unas reglas o principios de «lógica inductiva» mediante los cuales podemos determinar con precisión qué proposiciones son verdaderas, así la ética tendrá que tener unos principios razonables que «cuando se nos da una línea de conducta propuesta, la situación en la que ha de ser llevada a cabo y los intereses relevantes a los que afecta, nos permitirán determinar si debemos o no llevarla a cabo y sostener que es justa y recta»⁷.

4 «Justicia como imparcialidad: política, no metafísica». *Diálogo Filosófico*, n. 16, 1990.

5 *Teoría de la justicia*, p. 40.

6 Primer trabajo recogido en la obra *Justicia como equidad*. Traducción y presentación de Miguel Rodilla. Tecnos, Madrid. 1986.

7 O. c., p. 2.

Paso a paso construye su método procedimental⁸. Una vez estructurado, podemos, a través de él, juzgar de la rectitud de las normas de las personas y, por descontado, de las instituciones: primero, muestra lo estable que hay en los juicios ecuanímenes de jueces competentes. Analiza las características que tiene que tener el juez moral competente, en relación con el concepto de persona y que están en la raíz de las instituciones de la justicia. Segundo, define la clase de juicios morales ponderados o ecuanímenes. Por último, propone las razones por las que tenemos que aceptar esos principios como razonables.

En un trabajo posterior, publicado en 1958 *Justicia como equidad*⁹ establece que la igualdad es la idea fundamental en el concepto de justicia; aspecto este, nos dice, que el utilitarismo en su forma clásica ha ignorado siempre.

Como es bien sabido el concepto de justicia es previo al concepto de bien. Si para los utilitaristas el concepto de bien es lo primero, «el liberalismo político presta demasiada atención a lo *correcto* —es decir, a los principios de la justicia— y demasiado poca al *bien* —es decir, a la calidad y al valor de las vidas que la gente pueda vivir»¹⁰. Por eso «no es casual que Rawls comience la exposición de su libro marcando las diferencias entre la visión deontológica y las teorías teleológicas»¹¹. El utilitarismo, como teoría teleológica que es, define el bien independientemente de lo justo. Lo justo para el liberalismo utilitarista es aquello que maximiza el bien, lo que produce la máxima satisfacción al mayor número. No es extraño que el utilitarismo haya tenido, y tenga todavía, un atractivo fuerte en cualesquiera de las instituciones políticas en vigor. Hay muchos que creen que el uti-

8 M.ª X. Agra Romero, «El análisis del concepto de justicia» *Ágora*, v. 3, 1981. «Consideraciones sobre la metodología de J. Rawls». *Ágora*, v. 4, 1984.

9 Forma el segundo capítulo de *Justicia como equidad*, pp. 19-57.

10 Ronald Dworkin, *Ética privada e igualitarismo político*. Traducción de Antoni Domènech, introducción de Fernando Vallespín. Paidós/I.C.E., Barcelona, 1993, p. 40.

11 Fernando Vallespín Oña, *Nuevas teorías del contrato social: John Rawls, Robert Nozick y James Buchanan*. Alianza Editorial, Madrid, 1985, p. 120.

litarismo incorpora a la sociedad la idea de la máxima racionalidad, de manera que para ellos el desarrollo y el bienestar sólo son posibles mediante la aplicación de tal sistema moral. El utilitarismo se presenta como una doctrina moral general al proponer que el principio de utilidad es valedero para todo tipo de sujetos, pero permite, por lo mismo, el sacrificio de algunos en beneficio del bienestar de la mayoría. Rawls reconoce las virtudes del utilitarismo, pero cree que son más sus defectos¹². Y uno de los mayores defectos es el de ser capaz de sacrificar al inocente en beneficio de la mayoría, considerar a la persona como medio y no como fin. Él, por el contrario, defiende que la persona nunca puede tomarse como medio para los fines de la sociedad en general. Por eso está convencido que la racionalidad y la justicia se manifiestan mejor en el acto del consenso de las partes en la posición original; por medio de él se otorga la prioridad absoluta al principio de igualdad para todos. Cree que en esa posición todos los individuos razonarán de la misma manera. Las razones morales no pueden ser sustentadas en los deseos ni en los intereses de las partes.

La prioridad de lo justo sobre el bien está exigida por la misma prioridad de la persona frente a sus fines o bienes. Si sobre el bien se puede mantener una pluralidad de opiniones —de hecho se han mantenido en la historia—, nociones diferentes; no ocurre lo mismo con la noción de justicia; ella es la que define lo que es una institución justa al exigir como criterio indispensable la equidad o imparcialidad¹³. Para Rawls la satisfacción de las necesidades individuales no es la medida adecuada de lo que tiene que ser el bien social, la medida adecuada es la de subsanar las desigualdades de los desventajados, las desigualdades no merecidas.

Enuncia los dos principios de la justicia. Desde entonces hasta *Political Liberalism* han recibido distintas modificaciones en su formulación, aunque en lo esencial no han cambiado. Estos principios se

12 Robert Paul Wolff, *Para comprender a Rawls. Una reconstrucción y una crítica de la teoría de la justicia*, Traducción de Marcial Suárez. FCE., México, 1981, p. 19.

13 *Justicia como equidad*, p. 188. *Teoría de la justicia*, pp. 44 y 526.

aplican a lo que él llama «estructura básica de la sociedad», al modo como las instituciones sociales se ajustan formando un sistema.

Es archisabido que en tales principios encontramos el principio de libertad, el principio de diferencia y el principio de igualdad de oportunidades.

Estos principios no se derivan propiamente de principios a priori de la razón pura, ni de la naturaleza, ni tampoco son conocidos por intuición. Tenemos que encontrar otro cauce, intermedio entre la deducción racional y el método empírico. De ahí que establezca la hipótesis: imaginemos una sociedad de personas entre las que se encuentra establecido un sistema de instituciones sociales. Consideremos a estas personas como autointeresadas —en una sociedad de santos difícilmente podría darse disputas sobre la justicia—, racionales, esto es, que conocen sus propios intereses de forma más o menos exacta y saben cuáles son las consecuencias en caso de que sigan una u otra institución social; personas que tienen necesidades e intereses más o menos semejantes, personas que son iguales en poder y aptitudes. Según esto tenemos que suponer, siguiendo la misma hipótesis, que tales personas tienen que reunirse para deliberar sobre cómo han de establecerse por primera vez las instituciones. Habrá discusiones, es lo más natural. Pero supongamos cómo deciden hacerlo: lo primero que tienen que hacer es llegar a los principios por medio de los cuales han de juzgar las discusiones y conflictos. El *procedimiento* será que cada uno proponga los principios por los que desea que se juzgue su queja, teniendo siempre presente que esos principios serán vinculantes para ocasiones futuras. Cada persona medirá mucho su compromiso, de tal modo que podemos pensar que cada persona propondrá un principio de tipo general cuyo sentido dependerá de las aplicaciones que se harán de él en circunstancias que serán hasta entonces desconocidas.

Unas personas así, autointeresadas, racionales, iguales, libres, cuando se encuentran en una situación tal como la que hemos descrito, se ven requeridas a hacer un contrato o compromiso firme en el que podrían reconocer como restricciones destinadas a gobernar la

asignación de derechos y deberes en sus instituciones sociales comunes. Lo que las partes hacen es reconocer ciertos principios de valoración relativos a sus instituciones; acordar pautas de juicio; no llevar a cabo ningún acuerdo o negociación específico, ni adoptar estrategia alguna. El resultado de ello será justo porque emana de un *procedimiento* imparcial o, si se quiere, de una teoría coherente.

Es muy conocido también cómo Rawls jerarquiza tales principios: el primero de estos principios ha de tener prioridad sobre el segundo. El segundo está estructurado en torno a la distribución del bien de la libertad o libertades básicas: libertad de pensamiento y conciencia, libertades políticas de asociación, libertades físicas, derechos y libertades que se incluyen en el principio de legalidad. Estos principios de justicia acordados son «lexicográficamente» previos a las pretensiones del bien. El principio segundo sólo entra en juego una vez que el primero se satisface o, a todo lo más, el segundo entra en juego para deshacer los empates entre aquéllos que son igualmente satisfactorios desde el punto de vista del primero. La prioridad lexicográfica de la que habla está establecida por la «justicia como equidad».

En tales principios no se busca la utilidad o el bienestar, sino sólo bienes sociales, es decir, aquellas condiciones que todos necesitamos para realizar los objetivos que perseguimos en nuestra vida. Rawls, como dice Philippe Parijs¹⁴, no trata de sumar y de comparar niveles de bienestar, sino de asegurarse de que todos los individuos tengan las mismas libertades, las mismas oportunidades y que las ventajas socioeconómicas se distribuyan de manera que los que tienen menos pasen a tener más ventajas que las que tendrían los más desfavorecidos en cualquier situación posible.

Esta idea de los dos principios de la justicia permanece incólume en Rawls a pesar de las continuas interpelaciones. En la Lectura VIII, «The Basic Liberties and Their Priority», de *Political Liberalism*, Rawls

14 ¿Qué es una sociedad justa? Traducción de Juana A. Bigozzi. Ariel, Barcelona, 1993, pp. 18-19.

responde a las objeciones que H. L. Hart le hizo cuando publicó *Teoría de la Justicia*. La primera era que no explica suficientemente las razones por las que las partes en la posición original adoptan lo que Rawls denominó «las libertades básicas» y acuerdan su prioridad; y la segunda, al aplicar los principios de la justicia no se aporta un criterio satisfactorio de cómo pueden especificarse más las libertades básicas una vez conocidas las circunstancias sociales. Estas libertades básicas, que especifica de manera clara, son las que constituyen el almacén de la persona como un ser libre e igual que tantas veces repite en *Teoría de la justicia*.

En un trabajo que data en 1963, titulado *El sentido de la justicia*¹⁵ propone una construcción psicológica del concepto de la justicia motivado por las preguntas: *a)* ¿a quién debe uno la obligación de la justicia? y *b)* ¿qué es lo que explica que los hombres hagan lo que exige la justicia? Reconstruye una teoría del sentimiento moral de la justicia en la que intenta mostrarnos cómo el individuo en su desarrollo moral adquiere sentido de la justicia y cómo esta construcción psicológica de su propio desarrollo le motiva a actuar en las instituciones sociales. La construcción psicológica la hace desde tres aspectos que van a representar claramente las tres formas de sentimientos de culpabilidad: *a)* respecto a las autoridades; *b)* respecto de las asociaciones y *c)* respecto de los principios. En cada una de ellas se supone que la culpabilidad está conectada con una actitud natural bien hacia los padres en la primera instancia, los consocios en la segunda, o bien por infracciones de los principios de la justicia en la tercera. A su vez cada una de ellas está regida por un principio psicológico. Así, respecto a la primera, «el niño, movido por ciertos instintos y regulado sólo por un amor racional a sí mismo, llega a amar a, y reconocer de, sus padres si ellos manifiestamente le aman». La segunda está regulada por la segunda ley psicológica: «Si la capacidad de una persona para tener sentimientos de simpatía se ha realizado de acuerdo con la primera ley, entonces, cuando otro que se

15 Forma el capítulo tercero de *Justicia como equidad*, pp. 40-57.

encuentra embarcado con él en una actividad común que satisface notoriamente los dos principios, cumple con evidente intención de su deber de juego limpio, se desarrollan sentimientos amistosos hacia él así como sentimientos de confianza o mutua familiaridad». La tercera, culpabilidad respecto a los principios, está regida por la tercera ley psicológica: «Supuesto que se hayan generado actitudes de amor y confianza, sentimientos amistosos y mutuo respeto de acuerdo con las dos leyes psicológicas anteriores, si una persona es el beneficiario de una institución o esquema de cooperación duradero y logrado y que además notoriamente satisface los dos principios de la justicia, adquirirá un sentido de la justicia»¹⁶.

Una persona que carezca del sentido de la justicia carece también de ciertas actitudes naturales y de ciertos sentimientos morales de tipo elemental. Rawls, llevando el agua a su molino, hace el siguiente razonamiento: si es verosímil que todo individuo que posee lenguaje es capaz de rendimientos intelectuales, la inmensa mayoría del género humano tiene una capacidad para un sentido de la justicia y que, a todos los efectos prácticos, se puede suponer que todos los hombres lo poseen originariamente, porque las facultades intelectuales, como asimismo la capacidad de amor y afecto, de fe y confianza mutua, parece que son universales. El sentido de la justicia es una parte de la dignidad de la persona. La concepción de la justicia como equidad considera a la persona como un soberano individual. De esto se deriva que ningún interés ha de ser sacrificado en aras de un mayor saldo neto de felicidad, sino más bien sólo de acuerdo con principios que todos podrían reconocer en una posición inicial de igual libertad. La capacidad para un sentido de la justicia es, pues, necesaria y suficiente para que el deber de justicia se deba a una persona.

En el trabajo *Justicia distributiva*¹⁷, escrito hacia el año 1968 al que añade una serie de aportaciones de *Some Addenda*, escritas un

16 O. c., pp. 44-48.

17 Forma el capítulo cuarto de *Justicia como equidad*, pp. 58-89.

poco más tarde, Rawls comienza definiendo lo que entiende por sociedad humana «una asociación más o menos autosuficiente regulada por una concepción común de la justicia y orientada a promover el bien de sus miembros».

Esta misma idea se repite a menudo en *Teoría de la justicia*¹⁸. Es en el ensayo *Réplica a Alexander y Musgrave*¹⁹ donde Rawls especifica más didácticamente, si cabe, las notas que define a una sociedad bien-ordenada, anotando hasta doce características que la conforman.

Los dos principios de la justicia y la definición de sociedad bien-ordenada suponen: 1.º una concepción de persona²⁰, 2.º el sistema de cooperación social y 3.º la posición original, como mediadora para establecer la conexión entre la concepción-modelo de la persona moral y los principios de justicia que caracterizan las relaciones entre los ciudadanos en la concepción-modelo de una sociedad bien-ordenada. La posición original desempeña un papel ideal al mostrarnos cómo los ciudadanos, considerados como personas morales, individuales y autónomas, elegirían los primeros principios de la justicia para su propia sociedad. Si la sociedad es contemplada como un sistema justo de cooperación, surgen, entonces, una serie de interrogantes que el mismo Rawls se formula en la cuarta parte del trabajo *La justicia como imparcialidad: política, no metafísica*: ¿cómo han de determinarse los justos términos de cooperación? ¿Quiénes los determinan? ¿Han de ser promulgados? ¿Por quién? ¿Por la ley de Dios? ¿Son de ley natural? ¿Son propios de un sistema moral independiente? ¿Son propios de un reino de valores conocidos por intuición? ¿Han de ser establecidos por un contrato? Rawls intenta por todos los medios eliminar de su doctrina cualquier rastro metafísico, filo-

18 *Teoría de la justicia*, pp. 19-20, 501, 598. *Justicia como equidad*, pp. 102 y 103. *Justicia como imparcialidad*...

19 Forma el capítulo sexto de *Justicia como equidad*, pp. 102-119.

20 Existe un interesante trabajo sobre la concepción de la persona en Rawls realizado por Enrique Bonete Perales titulado «Noción de "persona moral" en la teoría ético-política de Rawls». *Sistema*, 85, 1988, pp. 63-86.

sófico, religioso, moral. Su concepción política no depende de una concepción iusnaturalista ni de un positivismo sociológico²¹.

Rawls cree que los justos términos de cooperación social se conciben como acordados por personas libres e iguales como ciudadanos que han nacido dentro de la estructura básica de la sociedad y en la que normalmente habrán de desarrollar una vida completa, una sociedad, como él la intitula, completa y cerrada²². Estos justos términos eliminan las amenazas de fuerza y coacción, de engaño y fraude, de regateos y coaliciones. Deja de lado, igualmente, aspectos particulares que pueden afectar a las partes, como puede ser el lugar, las habilidades y dotes personales, las distintas concepciones del bien, la educación recibida, los distintos aspectos de su psicología, es decir, todo lo que él llama «restricciones a la promoción del interés propio» y coloca a la persona en una posición original o de contrato social, donde las partes tras un «velo de ignorancia» —restricción que el individuo tiene que hacer a la hora de escoger— puedan llegar a un acuerdo unánime mediante el cual puedan decidir cómo ha de ser la estructura básica de la sociedad. La justicia es igualdad, absoluta igualdad, en la que los bienes no se han de distribuir según los méritos, ni las rentas, ni la sangre, ni las habilidades, ni las aptitudes o talentos de cada uno porque todo esto no cuenta merced al artificio del «velo de ignorancia».

Es posible que el recurso al contrato de los autores contractualistas llame la atención del lector. En verdad pocos se lo han reprochado, Ronald Dworkin ya anunciaba el riesgo de aceptar un acuerdo hipotético con carácter obligatorio para aquellos que no han tomado parte en dicho contrato; P. Ricoeur lo denomina «artificio de enorme complejidad»²³. Si emplea el contrato es para lograr por medio de él un procedimiento por el que los resultados consecuentes sean los más justos y equitativos.

21 José Rubio Carracedo, «Teoría de la justicia y filosofía política. John Rawls y la revisión de 1985». *Arbor*, 508, 1988, pp. 123-137.

22 *Political Liberalism*, p. 40.

23 *Esprit*, n. 135, 1988.

Rawls afirma que esta idea no es nueva, es frecuente en la filosofía. Lo que la suya tiene de renovadora, si es que puede denominarse así, es que está enriquecida por la aportación de los *juegos*²⁴. En los juegos predomina el «juego limpio» (fair play). «Este deber de “juego limpio”, junto con otros, como los deberes de fidelidad y de gratitud son nociones básicas, que no han de confundirse con ellos... Como cualquier otro deber moral, el de *juego limpio* implica en casos concretos una restricción del autointerés»²⁵.

Una sociedad democrática que se precie de moderna y liberal no encuentra otro método que sea más apto para la formulación de una teoría de la justicia, aceptada unánimemente por todos los miembros de ella, sean cuales sean sus posiciones e intereses, sus concepciones doctrinales y visiones filosóficas y morales, sean cuales sean sus concepciones del bien, que el del contrato. El demócrata liberal acepta una sociedad pluralista de formas de vida, de concepciones doctrinales distintas, de visiones filosóficas, religiosas y morales diferentes e incommensurables.

El «estado de naturaleza» de los contractualistas como la «posición original» de Rawls tienen un carácter metodológico; es, como decíamos arriba, una hipótesis-figura, un artificio, con el fin de elaborar un *modelo* de lo que *debiera ser* el estado social o lo que *debiera ser* el fundamento de la sociedad democrática liberal²⁶.

Su teoría, no obstante, difiere de las teorías del contrato social tradicional en varios aspectos: primero, porque las partes no construyen ninguna sociedad concreta, no pactan obedecer a un poder soberano; segundo, las partes no deciden las estrategias individuales. Las partes lo que hacen es acordar pautas de juicio, reconocer los dos principios de justicia. Las partes no se mueven propiamente por la seguridad, ni por la propiedad, ni por el bienestar, ni por una determinada concepción del bien; todo esto será desconocido para

24 *Justicia como equidad*, pp. 25-28.

25 O. c., p. 30.

26 Javier Muguerza, *Desde la perplejidad*. FCE., Madrid, 1990, p. 165.

ellas merced al *artilugio* introducido del *velo de ignorancia*. Lo que mueve a las partes es una concepción de justicia como equidad. Las partes están guiadas por lo que ellas piensan que es el bien determinado de las personas que representan. Entre las partes surgirán un *deber* y un correspondiente *derecho* de unas para con otras, de modo que cada quien pueda razonablemente esperar que resulten aceptables para los demás. En esto se basa el liberalismo político, en que los derechos y deberes, como los valores políticos, tienen un peso tal que los límites de la razón pública se justifican por el conjunto de evaluaciones de las doctrinas comprensivas razonables²⁷.

La reciente obra, *Political Liberalism*, está organizada a través de una serie de conferencias y ensayos, escritos y publicados desde 1978 hasta 1990. Todos ellos han sido revisados y ajustados, según dice, al concepto más político de la filosofía política: «Creo que ahora son más claros que antes, lo que no quiere decir que ahora sean claros»²⁸. La obra se divide en tres partes: la primera la titula «Political Liberalism: Basic Elements». El fondo de esta parte lo forman el conjunto de escritos aparecidos en 1980 bajo el título de *Kantian Constructivism in Moral Theory* con muchos elementos de *Political not Metaphysical*. La segunda parte lleva el título «Political Liberalism: Three Main Ideas» en la que incluye escritos conocidos como *Priority of Right and Ideas of the Good* y *The Idea of Public Reason*. La tercera parte titulada «Institutional Framework» la componen escritos *Basic Structure as Subject* (1978) y *Basic Liberties and Their Priority* (1982).

No le falta tiempo para subrayar que sigue siendo fiel a su teoría primigenia. No obstante se observa, ahora con mayor viveza, primero, una sutil y perspicaz dialéctica en la polémica contra sus detractores²⁹; segundo, sigue fiel a la construcción teorematizada de sus conceptos originales, o como él mismo dice, a sus ideas fundamentales; y tercero, el giro de casi ciento ochenta grados que ya había

27 *Political Liberalism*, p. 219.

28 Introducción, p. XIII.

29 En la Introducción, pp. XXX-XXXII, reconoce la deuda que ha tenido con todos ellos.

dado a su teoría en estas últimas dos décadas, y que en ésta insiste de nuevo: el nuevo enfoque a su teoría proporcionada por el *liberalismo político*. Lo define por un conjunto de ideas básicas y familiares, implícitas en la cultura pública política de una sociedad democrática, tales como la concepción de la justicia política en sí misma, la de la sociedad como un sistema de cooperación social, la de la política de la persona como libre e igual, la de una sociedad bien ordenada. Unidas a estas notas añade lo que se debe entender por una estructura básica de la sociedad, el concepto de la posición original, las ideas de un consenso solapado y lo que se entiende por un pluralismo razonable de doctrinas comprensivas racionales. Para completarlo definirá la esfera de lo político y de la razón pública: «La razón pública es característica de un pueblo democrático: es la razón de sus ciudadanos, de quienes comparten una posición de igual ciudadanía, que como un cuerpo colectivo, ejercen poder político determinante y coercitivo unos respecto de otros aprobando leyes y mejorando su constitución»³⁰.

Confiesa que *Teoría de la justicia* adolecía de una serie de insuficiencias. La primera y más esencial, era la dificultad para distinguir entre una doctrina moral de la justicia de una concepción estrictamente política. Allí no se reparaba entre una doctrina filosófica y moral comprensivas y una concepción determinada al dominio de lo político.

Elimina el carácter universal que en un principio pretendió darla. Ahora aboga por una teoría de la justicia de carácter más restringido, en especial para sociedades de una determinada tradición política y época histórica como es la sociedad democrática moderna. Trata de soterrar cualquier residuo metafísico que pudiera atisbarse en su teoría. Todo su esfuerzo desde 1983 es fundamentar su teoría en una concepción, única y exclusivamente, política, en la que los ciudadanos no vean el orden social como un orden natural fijo, ni como una jerarquía institucional justificada por valores aristocráticos

30 *Political Liberalism*, p. 214.

o religiosos, ni como algo exclusivo de una teoría antropológica³¹. Vano intento el de Rawls: si admite que la justicia es la primera de las virtudes de las instituciones sociales —«la justicia es a las instituciones sociales lo que la verdad lo es de los sistemas de pensamiento»³²—; si defiende que la justicia es la estructura de base de la sociedad, su esquema de cooperación y que de ella surge la igualdad; si proclama que es el auténtico «punto arquimedeeo» que necesita la sociedad democrática y especialmente un estado del bienestar, puesto que ella garantiza la libertad, el principio de igualdad de oportunidades y el principio de diferencia; si aboga que la justicia es la base de la inviolabilidad de la persona, Rawls, sin quererlo o queriéndolo, está admitiendo un principio filosófico o moral, o lo que se se quiera.

No es nada nuevo admitir que nuestra sociedad actual se caracteriza por un determinado pluralismo racional. Quizá sea esto una de las conquistas más importantes de la modernidad. Rawls lo subraya en *Political Liberalism*. Nuestra época se caracteriza por un pluralismo racional y razonable en el que viven y perviven doctrinas filosóficas diferentes, religiones distintas, concepciones morales diversas, actitudes desiguales. Tanto unas como otras son a veces incompatibles o inconmensurables entre sí: «Una sociedad democrática moderna se caracteriza no sólo por doctrinas comprensivas religiosas, filosófica y morales, sino por un pluralismo de doctrinas comprensivas incompatibles... Este pluralismo no se ha de ver como un desastre sino como una consecuencia natural de las actividades de la razón humana bajo las instituciones estables libres. Verlo como un desastre es ver el ejercicio de la razón bajo las condiciones de la misma libertad como un desastre» (Introducción, pp. XVI y XXIV). Tal diversidad es el rasgo más común de la cultura pública de la democracia. En estas circunstancias encontrar una base o fundamento a una concepción política de justicia es difícil, diríamos que imposible. Testigo

31 *Justicia como imparcialidad... Political Liberalism*, p. 15.

32 *Teoría de la justicia*, p. 19.

es la historia (Introducción, pp. XVIII-XXVIII). De ahí que no dude que la concepción de la justicia política expresa mejor que otras virtudes las razones políticas: primero, porque tal concepción está adaptada para ser aplicada a la estructura básica de la sociedad, a sus instituciones políticas, sociales y económicas, como un esquema unificado de cooperación social; segundo, porque tal concepción es independiente de cualquier doctrina religiosa o filosófica o de cualquiera otra más amplia; tercero, porque está elaborada en términos de ideas políticas fundamentales que se entienden como implícitas en la cultura pública de una sociedad democrática³³; y cuarto, porque «dada la capacidad de los ciudadanos para formar, revisar y perseguir racionalmente su concepción del bien, su identidad pública como personas libres no se verá afectada por los cambios que con el tiempo alteren su concepción determinada del bien»³⁴.

Definiré la sociedad democrática como una sociedad bien-ordenada, estable y cerrada, esto es, como aquella sociedad en la que cada uno acepta y conoce lo que cada cual acepta, los mismos principios de la justicia; en la que su estructura básica es conocida por todos, y todos los ciudadanos tienen un sentido efectivo de justicia; donde las personas son seres capaces de obrar como miembros normales y plenamente cooperantes a lo largo de toda su vida, seres que nacen en esa sociedad considerada como esquema autosuficiente de cooperación. En una sociedad definida de esta manera la cultura pública es una cultura abierta a toda doctrina, en la que a pesar de ello, se pueda realizar un consentimiento solapado (*overlapping*) entre todos los ciudadanos. Lo curioso es que en la obra *Political Liberalism* hable de un pluralismo racional respecto de doctrinas comprensivas filosóficas, religiosas, morales, sobre las que no existe un consentimiento general de todos los ciudadanos, como no sea el hecho de la aceptación del pluralismo, y no se aplique ese mismo baremo para la concepción política de justicia. Rawls tiene muy presente el ideal liberal de las sociedades modernas.

33 *Political Liberalism*, p. 223.

34 O. c., p. 30.

Si uno de los problemas de la filosofía occidental, como dice José Rubio Carracedo, es «justamente la carencia de un acuerdo sobre la estructura básica de la sociedad que asegure y ordene los derechos y las libertades de los ciudadanos en cuanto personas libres e iguales»³⁵, Rawls intenta, por eso, proporcionar una teoría «razonable y viable», más como criterio de evaluación que como modelo de sociedad. Una teoría, como dice Vallespín, «que busque definir los principios que deben caracterizar la vida buena y justa de la sociedad e indagar en las condiciones concretas que puedan hacer factible la instauración de un tipo de sociedad sin caer en la utopía»³⁶. Este es el objetivo reiterado en cada una de todas sus conferencias publicadas después de la aparición de *Teoría de la justicia*, corregidas y ratificadas ahora en *Political Liberalism*.

Reconoce que se han dado una gran variedad de teorías de la justicia desde el siglo XVIII hasta nuestros días. Todas deben ser revisadas y tratar de reducir, si es posible hacerlo, esa diversidad a una teoría que sea capaz de oponerse como alternativa al utilitarismo e intuicionismo: «El recorrido del pensamiento democrático a lo largo de los dos últimos siglos, más o menos, evidencia que no hay acuerdo en el modo en que tendría que disponerse las instituciones básicas»³⁷. De modo que dirá: «La concepción de la justicia como equidad está orientada a aquel *impasse* de nuestra historia política reciente mostrado en la falta de acuerdo en la forma en que han de disponerse las instituciones básicas para adecuarse a la libertad e igualdad de los ciudadanos como personas»³⁸. Es el conflicto, como él mismo dice remedando a Benjamín Constant, el que se ha dado en las dos tradiciones del pensamiento democrático, la representada por Locke y la representada por Rousseau, «la libertad de los modernos» y la «libertad de los antiguos». Rawls está más cerca de «la libertad de los antiguos», la justicia como equidad, que es, por otra parte, la que

35 *Arbor* 508, 1988.

36 *Nuevas teorías del contrato social...*, p. 59.

37 *Justicia como imparcialidad...* y *Political Liberalism*, p. 4.

38 *Justicia como equidad*, p. 139. *Political Liberalism*, p. 368.

está más en consonancia con el liberalismo político y la que se puede poner como alternativa al utilitarismo.

La justicia como equidad, si quiere ser así, debe prescindir de cualquier concepción doctrinal filosófica, religiosa y moral. Además el concepto de persona libre e igual está desprovisto de cualquier connotación doctrinal, que, de otro modo, haría sectaria esa misma noción de persona; tal concepto está más acorde con el rasgo más característico de lo que se llama cultura pública de una democracia constitucional. Los ideales de individualidad y autonomía de la persona, tal como los encontramos en las doctrinas de Kant y J. S. Mill, siendo como son tan importantes en el liberalismo, si se los considera como sus fundamentos únicos, entonces lo convierten en una doctrina sectaria ³⁹.

JUSTINO LÓPEZ SANTAMARÍA

39 *Justicia como imparcialidad: política, no metafísica.*