

La moralidad según John Rawls

David Lorenzo Izquierdo

Resumen

Este artículo pretende analizar la teoría moral que J. Rawls propuso en su famosa obra *A Theory of Justice* (1971). Este análisis se hace tratando tres conceptos básicos de la moral, como son bien, deber y virtud. Tales conceptos muestran que la visión del hombre y de la ética que Rawls propone es individualista, rasgo que dificulta seriamente la pretensión de universalidad que el autor dio a su teoría moral y política.

Abstract

This paper aims to analyze the moral theory proposed by J. Rawls in his famous book *A Theory of Justice* (1971). This analysis is made by treating the three moral basic concepts: good, duty and virtue. Such concepts show that the view of human being and Ethics defended by Rawls is individualist, feature which makes seriously difficult the claim of the author to define an universal ethical and political theory.

Introducción

Este artículo pretende analizar la visión de la moralidad que John Rawls expuso en su obra *Una teoría de la justicia* (*A Theory of Justice*, 1971). En tal obra, la justicia —sus dos principios¹— viene a

¹ "1º)Cada persona ha de tener un derecho igual al más amplio sistema total de libertades básicas, compatible con un sistema similar de libertades para todos". ("Each person is to have an equal right to the most extensive total system of equal basic liberties compatible with a similar system of liberty for all".)

2º)Las desigualdades económicas y sociales han de ser estructuradas de manera que sean para: a) mayor beneficio de los menos aventajados, de acuerdo con un principio de ahorro justo; b) unido a que los cargos y las funciones sean asequibles a todos, bajo condiciones de una justa igualdad de oportunidades". ("Social and economic inequalities are to be arranged so that they are both: a) to

regular los intereses, fundamento y motor de la sociedad y del individuo rawlsianos. No obstante, tal regulación —individualista— preserva y favorece la libertad máxima individual, de modo que ésta, sin embargo, no llegue a alterar el orden social.

Sobre la moralidad que Rawls propone, ante todo, hay que saber que la justicia como imparcialidad (*justice as fairness*, como él llama a su teoría) no pretende la completa especificación de la conducta, sino más bien aproximarse a unos límites, a un marco dentro de los cuales los individuos y asociaciones son libres de perseguir sus fines (Rawls, 1978: 566). Acaso sean la indefinición o la poca importancia de pensar acerca de dichos fines los que hagan considerar a Rawls la moralidad como una simple preferencia (1978: 244), rasgo común en las tradiciones con las que se relaciona (utilitarismo y contractualismo).

La concepción de la moralidad y sus temas fundamentales (el bien, el deber y la virtud) se hallan implícitos en toda la teoría de la justicia de Rawls y sus conceptos (*sociedad*, *individuo*, etc.), y, por tanto, en muchos debates que Rawls ha generado, aunque, a nuestro juicio, no han sido examinados con suficiente detenimiento. El análisis que se propone discurre, pues, por tres temas distintos: el bien, el deber y la virtud, para terminar con la conclusión.

I. El bien²

Para empezar, a modo de introducción, hay que referirse a la definición de *sociedad*, pues para Rawls es la base de toda teoría de la justicia (1978: 9). La define de este modo:

the greatest benefit of the least advantaged, consistent with the just savings principle, and b) attached to offices and positions open to all under conditions of fair equality of opportunity”.) Estos dos principios son la concreción y el desarrollo de la *concepción general* (*general conception*) de la justicia, concepción que los sintetiza y que se formula así: “*Todos los bienes sociales primarios —libertad, igualdad de oportunidades, renta, riqueza, y las bases de respeto mutuo—, han de ser distribuidos de un modo igual, a menos que una distribución desigual de uno o de todos estos bienes redunde en beneficio de los menos aventajados*”. (“*All social primary goods —liberty and opportunity, income and wealth, and the bases of self-respect— are to be distributed equally unless an unequal distribution of any or all of these goods is to the advantage of the least favored*”) (Rawls, 1978: 301-303).

² Este tema se corresponde y ha sido objeto específico de análisis en el artículo “El bien en *Una teoría de la justicia* de J. Rawls”, del mismo autor.

“...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. Supongamos además que estas reglas especifican un sistema de cooperación diseñado para promover el bien de aquéllos que toman parte en él, ya que, aun cuando la sociedad es una empresa cooperativa para obtener ventajas mutuas, se caracteriza típicamente tanto por un conflicto como por una identidad de intereses. (...). Se requiere entonces un conjunto de principios para escoger entre los diferentes arreglos sociales que determinan esta división de ventajas y para suscribir un convenio sobre las participaciones distributivas correctas. Estos principios son los 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” (Rawls, 1978: 4)³.

Vemos que las reglas que rigen la cooperación social están destinadas a promover el bien de sus miembros (que se encuentran en conflicto e identidad de intereses a un tiempo) (Rawls, 1978: 4). Por ello, no hay que olvidar la estrecha relación entre el bien, el interés y las reglas. Por la prioridad del derecho —la justicia y sus reglas— sobre el bien (1978: 560), Rawls distingue dos *teorías del bien*:

1) La primera es la *teoría específica (thin theory)*⁴: define la noción de *bondad* implícita en los motivos personales (hipotéticos al menos) en la *situación original* (posición hipotética de la teoría en

³ “...a society is a more or less self-sufficient association of persons who in their relations to one another recognize certain rules of conduct as binding and who for the most part act in accordance with them. Suppose further that these rules specify a system of cooperation designed to advance the good of those taking part in it. Then, although a society is a cooperative venture for mutual advantage, it is typically marked by a conflict as well as by an identity of interests. (...). A set of principles is required for choosing among the various social arrangements which determine this division of advantages and for underwriting and agreement on the proper distributive shares. These principles are the principles of social justice: they provide a way of assigning rights and duties in the basic institutions of society and they define the appropriate distribution of the benefits and burdens of social cooperation”.

⁴ Vallespín Oña prefiere una nominación más precisa; en vez de teoría *específica* del bien, propone llamarla teoría *parcial* ya que la idea es que las restricciones que afectan a los agentes hacen que el bien se les presente parcialmente (1985: 75).

la que los sujetos eligen los principios de la justicia previamente a la formación de la sociedad)⁵, y necesaria para establecer los principios de la justicia de modo que la prioridad previa del derecho quede asegurada. Su propósito es asegurar las premisas acerca de los bienes primarios requeridas para alcanzar los principios de la justicia, por lo que se reduce a lo indispensable (Rawls, 1978: 396). La teoría específica del bien, pues, es necesaria *“para esclarecer la preferencia racional de los bienes primarios y para explicar la noción de racionalidad subyacente en la elección de principios, en la situación original”* (Rawls, 1978: 397)⁶.

2) La segunda es la *teoría general del bien* (*full theory of the good*): considera asegurados los principios de la justicia y se sirve de ellos para definir otros conceptos morales en los que se halla implícita la noción de *bondad* (como el concepto de *valor moral* y la bondad de las virtudes morales) (Rawls, 1978: 398). Veámoslas.

a) La teoría específica del bien

Rawls da y explica la definición específica de *bien* de modo progresivo, en tres fases (1978: 399-403); y concluye con esta síntesis:

“una vez que establecemos que un objeto tiene las propiedades que es racional que desee alguien que tenga un proyecto racional de vida, hemos demostrado que es bueno para él” (1978: 399)⁷.

Por tanto,

“la definición de ‘bien’ es puramente formal. Establece, simplemente, que el bien de una persona está determinado por el proyecto racional de vida que elegiría con la racionalidad deliberativa entre la clase de proyectos del máximo valor” (Rawls, 1978: 424)⁸. *“El bien humano es heterogéneo, porque los propó-*

⁵ En ella, por el *velo de ignorancia* (*veil of ignorance*), los agentes desconocen sobre sí y sobre la sociedad todas aquellas características (economía, posición social, desarrollo material, etc.) que puedan hacer que sea el interés personal o generacional el que guíe la elección. Tal *velo* ha sido muy criticado.

⁶ *“...to explain the rational preference for primary goods and to explicate the notion of rationality underlying the choice of principles in the original position”.*

⁷ *“...once we establish that an object has the properties that it is rational for someone with a rational plan of life to want, then we have shown that it is good for him”.*

⁸ *“The definition of the good is purely formal. It simply states that a person's good is determined by the rational plan of life that he would choose with deliberative rationality from the maximal class of plans”.*

sitos del yo son heterogéneos" (Rawls, 1978: 554)⁹.

Vemos que el bien y el proyecto racional se complementan. El proyecto racional viene a ser el plan, los fines que el individuo se fija en su actuación (Rawls, 1978: 408). Estos fines son cambiantes y heterogéneos porque se definen en función de los intereses concretos: no hay ni puede haber un *fin del hombre*. De hecho, afirma Rawls que el yo se deforma cuando se pone al servicio de uno solo de sus fines (1978: 554). El proyecto racional se relaciona con la concepción de la justicia porque ésta le marca los límites a la hora de fijar y perseguir los intereses que lo forman: por ello, la unidad del yo se relaciona con el proyecto racional y con la justicia. La identidad —unidad— del individuo, pues, depende de su proyecto coherente con la justicia, un proyecto que él elige y que no debe tener modelos previos de referencia (Rawls, 1978: 327). Por otra parte, el principio de *racionalidad deliberativa* (*deliberative rationality*) —principio procedente de una idea de Sidgwick (1913: 111-113)— consiste en caracterizar el futuro bien de un individuo como aquello que buscaría ahora si supiese o pudiese representarse, en el momento actual, las consecuencias de las opciones diversas de su actuación (Rawls, 1978: 416; 421). Rawls adapta tal noción y concluye que "*el proyecto racional para una persona es el que elegiría con plena racionalidad deliberativa*"¹⁰ (1978: 417). De este modo, queda completada la noción de *proyecto racional*: éste es el que el individuo define, dentro de los límites de la justicia, en función de sus intereses y de las consecuencias.

Así pues, podemos concluir que hay tantas nociones de *bien* como individuos o proyectos individuales, o, incluso, tantas como momentos, etapas o estados individuales. De ahí que la teoría rawlsiana, aun presuponiendo una teoría del bien, no pretenda prejuzgar la elección de los individuos acerca de qué tipos de persona quieren llegar a ser (Rawls, 1978: 260), consideración moral ajena a una racionalidad definida por la maximización del interés (Sen, 1997: 33) y, por otra parte, posición de marcada inspiración individualista. Este punto de vista ha sido criticado por los comunitaristas al sostener que es posible encontrar criterios universales con los que juzgar las prácticas de comunidades particulares (Kukathas y Pettit, 1990:

⁹ "Human good is heterogeneous because the aims of the self are heterogeneous".

¹⁰ "...the rational plan for a person is the one (...) which he would choose with deliberative rationality".

118)¹¹. Sobre esa indeterminación del bien, Rawls comenta que dar prioridad a lo justo sobre lo bueno mitiga, resta importancia a ese problema y reduce los problemas propios de la elección racional, que sabe claramente sus límites: los principios del derecho y la racionalidad deliberativa. Además, ésta sirve como límite y criterio válido para definir dichos principios (Rawls, 1978: 564). Por tanto, una vez visto cómo el bien es definido por la razón (y la voluntad) individual, queda claro que, en *A Theory of Justice*, "...la racionalidad de la conducta individual (...) no puede identificarse con (...) conceptos sobre lo verdadero y lo justo, propios de la tradición metafísica contra la que surgió inicialmente el primer impulso utilitarista. El concepto de racionalidad de la opinión y de la decisión hoy utilizado no se asocia ya con una concordancia con determinadas revelaciones y convicciones absolutas, sino que remite a una capacidad de los individuos de fijarse fines propios —variadamente determinados por las circunstancias dadas, la imaginación y la voluntad— y a un criterio de consistencia entre estos fines y los medios elegidos para acercarse a ellos. Tomada la expresión en este sentido, el obstáculo principal a la conducta racional es la información imperfecta¹², la cual incentiva una búsqueda de intercambios y acuerdos..." (Colomer, 1987: 142).

No obstante dicha indefinición de *bien*, hay una serie de bienes que nuestro filósofo considera deseables para todos los individuos ya que todos quieren alcanzar su bien —sea el que sea—: son los *bienes primarios* (*primary goods*). Los define como aquéllos sobre los que podemos suponer que un hombre racional quiere tenerlos primeramente y en mayor cantidad porque son necesarios para que

¹¹ Precisamente la asunción de un pluralismo global fundamental es la premisa y, en cierto modo, el problema cuya articulación y convivencia pretende explicar *Political Liberalism* (Rawls, 1993: XVIII-XIX), segunda obra de Rawls.

¹² Esta información imperfecta es asumida por Rawls en la noción de *equilibrio reflexivo* (*reflective equilibrium*), que es el estado que alcanza una persona tras haber sopesado varias concepciones de la justicia distintas, o haber revisado sus juicios de acuerdo con una de ellas, o haberse mantenido fiel a la que compartía ya (1978: 48), siempre teniendo en cuenta sus circunstancias personales e históricas (1978: 51). Aplicado a una decisión concreta, el *equilibrio reflexivo* no exige un conocimiento total de la información, sino sólo razonar bien a la luz de la información disponible en esa situación (1978: 397). La combinación de los principios de la justicia (y sus deberes derivados) con las circunstancias personales consideradas relevantes por el individuo definen el contenido —moral— de la explicación de una actuación, esto es, de una *razón moral* (*moral reason*) (Rawls, 1978: 348).

los individuos alcancen sus intenciones y promocionen sus fines, cualesquiera que tales puedan ser. Los bienes sociales primarios, en general, son “*derechos, libertades y oportunidades, ingresos y riquezas*”, y la autoestimación (*sense of one's own worth*)¹³ —o autorrespeto (*self-respect*) — (Rawls, 1978: 92)¹⁴. Éstos dos últimos, que Rawls distingue pero equipara, “*constituyen tal vez los más importantes bienes primarios*” (Rawls, 1978: 396)¹⁵ y requieren una teoría del bien (la específica), no como los otros (Rawls, 1978: 397)¹⁶. Tales bienes (los primeros) pueden servir de criterio o de elementos para las comparaciones interpersonales de bienestar (Rawls, 1978: 213). Rawls supone que las personas, en la *posición original*, elegirían la concepción del bien que él propone y, por tanto, preferirían todos esos bienes básicos (más libertad, más oportunidades, autorrespeto, etc.) para poder realizarla.

Esa seguridad en la preferencia de dichos bienes primarios, esconde, según Lyons, una base utilitarista. Afirma que, si Rawls admite que las partes contratantes de la *posición original* pueden saber, con la restringida información de que disponen, que quieren la máxima cantidad de esos bienes, ello implica que lo que las partes conocen les permite calcular, buscar la maximización de tales bienes para satisfacer sus deseos (Lyons, 1972: 544-545), idea que introduce un fuerte elemento teleológico en la teoría (Schwartz, 1972: 299), y que, en último término, conduce al utilitarismo (Lyons, 1972: 544-545)¹⁷, puntos que Rawls quería evitar.

Complementariamente, Schaefer critica esa preferencia por los bienes primarios afirmando que entra en contradicción con la pretendida indefinición y neutralidad con respecto a la definición de *bien*, es decir, la definición del bien de cada individuo. Sostiene que los hechos de que los bienes primarios sean éstos concretamente y de que sean queridos por todas las personas primeramente, por una

¹³ Cada persona necesita ser aceptada al menos en una asociación de intereses compartidos, asociación en la que tienen cabida sus cualidades y sus planes personales. De ese modo, esta aceptación fortalece su autoestima, su propia afirmación (Rawls, 1978: 442; también: 178-179).

¹⁴ “...*rights and liberties, opportunities and powers, income and wealth*”.

¹⁵ “...*is perhaps the most important primary good*”. Esta importancia aparece también en otros lugares (1978: 440).

¹⁶ La teoría de los *bienes primarios* fue retocada en “Kantian Constructivism in Moral Theory” (1982) y ampliada en “Social Unity and Primary Goods” (1982) (Vallespín, 1985: 74).

¹⁷ De hecho, Mueller opina que, en dicho cálculo, se podrían substituir los índices de bienes primarios por índices de utilidad (1974: 361).

parte, responden más a la arbitrariedad o preferencias de Rawls — como también sostiene Schwartz (1972: 299)¹⁸ —, y, por otra, manifiestan una clara toma de posición nada neutral sobre cuál es el verdadero *bien* del hombre o, al menos, sobre cuáles son los bienes más importantes que éste debe perseguir (Schaefer, 1974: 104) (Bloom, 1999: 423)¹⁹. Y es que, efectivamente, es muy difícil establecer lo que es bueno o un índice universal de bienes independientemente de los planes de vida de los individuos: “Cualquier intento [de definir ese índice] tiene que hacer, inevitablemente, una apelación sustantiva a un tipo de planes de vida (o, quizás, a una clase de tipos de planes de vida), y, por consiguiente, elaborar unas preferencias normativas o culturales acerca de lo que se propone como procedimiento neutral de valoración” (Wolff, 1981: 125).

Ya hemos visto que los intereses y el bienestar individuales son elementos supuestos o implícitos fundamentales en los planes de vida que Rawls propone, rasgo claro de individualismo.

En esta misma línea, Pettit (1974: 321) afirma que la idea de autorrespeto es, en esa lista de bienes, una idea afirmada sólo intuitivamente que viene a sostener el individualismo de las democracias occidentales: “Esta definición de ‘autorrespeto’ está vinculada a un claro respeto a un modelo no universal de la experiencia social, un modelo característico ejemplificado en las democracias occidentales. Es individualista. Creo que para las sociedades en las que la categoría de individuo recibe menos importancia, para las sociedades en las que los hechos sociales no se conciben en las normas como la vía de las libres acciones individuales, esta definición no tendría vigencia” (Pettit, 1974: 321)²⁰.

Según Rawls, desde esos objetivos y bienes, las personas entrarían a valorar las concepciones de la justicia de que dispondrían en la *posición original*.

¹⁸ Según Schwartz, crítica inevitable aunque se distingan dos teorías del bien (1972: 299).

¹⁹ Sen critica cierto reduccionismo consistente en que Rawls está pensando sólo en bienes objetivos y concretos, olvidando otras condiciones y circunstancias subjetivas que pueden condicionar —favorecer o imposibilitar— el uso de esos bienes para el aumento de la libertad que se busca (Gargarella, 1999: 76).

²⁰ “*This definition of self-respect is tied in one obvious respect to a non-universal pattern of social experience, a pattern characteristically exemplified in Western democracies. It is individualist. I suggest that for societies in which the category of the individual received less emphasis, for societies where social facts were not presumed in the norm to be the outcome of free individual actions, this definition would not do*” (traducción nuestra).

“Debemos admitir, pues, que la lista de los bienes primarios puede explicarse mediante la concepción de la bondad como racionalidad, en conjunción con los hechos generales acerca de las facultades y de los deseos humanos, sus características fases y exigencias de nutrición, el principio aristotélico, y las necesidades de interdependencia social” (Rawls, 1978: 434)²¹.

Estos últimos elementos se refieren a los factores que, aparte de la racionalidad deliberativa y los principios de elección racional simples²² —factores principales que definen qué es un *proyecto racional*—, influyen en los objetivos que tal proyecto puede contener. Dichos factores son cinco:

- en primer lugar, las necesidades y deseos humanos (su urgencia, sus circunstancias fisiológicas, etc.);
- las capacidades de la persona, su madurez y crecimiento, etc.;
- en tercer lugar, el llamado por Rawls *principio aristotélico*, cuya veracidad es evidente y viene a decir que *“en igualdad de circunstancias, los seres humanos disfrutan con el ejercicio de sus capacidades realizadas (sus facultades innatas o adquiridas), y este disfrute aumenta cuantas más capacidades se realizan, o cuanto mayor es su complejidad”* (Rawls, 1978: 426²³)²⁴;

²¹ *“We must assume, then, that the list of primary goods can be accounted for by the conception of goodness as rationality in conjunction of the general facts about human wants and abilities, their characteristic phases and requirements of nurture, the Aristotelian Principle, and the necessities of social interdependence”*.

²² El principio de *racionalidad deliberativa* es el segundo de los principios de elección mencionados. El primero lo forman los principios *simples* (o *contables* —*counting principles*—), que son los más comunes aunque no suficientes para ordenar todos los proyectos. Estos principios son:

- de *medios efectivos* (*effective means*): elegir los medios menos costosos y más eficaces para realizar el fin con la mayor seguridad y del mejor modo;
- de *inclusividad* (*inclusiveness*): elegir el proyecto que incluya y supere, si es posible, los objetivos de otro proyecto;
- de *mayor probabilidad* (*greater likelihood*): elegir el proyecto que, en igualdad de importancia y de objetivos, ofrezca mayor oportunidad de realización de tales objetivos (Rawls, 1978: 411-413).

Estos principios operan, aunque de modo distinto, tanto en los proyectos de *corto plazo* (*short-term*) como en los de *largo plazo* (*long-term*) (Rawls, 1978: 413). Los resultados que probablemente se produzcan son un criterio fundamental para juzgar los proyectos, sobre todo los de largo plazo (Rawls, 1978: 413).

²³ *“...other things equal, human beings enjoy the exercise of their realized capacities (their innate or trained abilities), and this enjoyment increases the more the capacity is realized, or the greater its complexity”*.

²⁴ Bloom señala que Rawls tergiversa a Aristóteles porque estas palabras de la *Ética a Nicómaco* (VII, 11-14, y X, 1-5) se encuentran en unos pasajes en los

- por último, los hechos generales de interdependencia social — los bienes humanos— (Rawls, 1978: 424);
- finalmente, se puede añadir también el análisis profundo de nuestros objetivos, del objeto de nuestro deseo, que puede ayudarnos a elegir nuestros proyectos, análisis que se completará con los criterios de los principios correspondientes para elegir (Rawls, 1978: 551).

Los mentados *bienes humanos* (*human goods*) deben su nombre a que son compartidos y queridos por todos ya que no sólo son buenos para quien los disfruta sino también para los otros (o sea, para sus proyectos racionales). Por supuesto, como los proyectos racionales, están dentro de los límites de los principios de la justicia (de hecho, los apoyan). Ejemplos de ellos son los afectos personales, la amistad, el trabajo útil, la cooperación social, la búsqueda del conocimiento y la modelación y contemplación de objetos bellos (Rawls, 1978: 425).

Rawls sostiene que no hay un solo proyecto de vida sino clases de proyectos, de las cuales la más importante es la que contiene proyectos de más valor²⁵. Cada uno de estos proyectos es superior a los proyectos de cualquier otra clase (1978: 409). No obstante, tampoco en ellos puede haber un *fin dominante* (*dominant end*). Tal fin no puede ser la felicidad porque ésta es independiente y no se confunde con un proyecto racional. Lo máximo que se puede decir es que la felicidad es un fin inclusivo en el sentido de que el proyecto mismo, cuya realización hace feliz al individuo, incluye y ordena una pluralidad de objetivos (Rawls, 1978: 553). Cada uno debe encontrar el proyecto que mejor organice sus actividades, influya en los deseos subsiguientes y armonice o coordine los intereses fructíferamente. Un proyecto se compone de subproyectos jerarquizados (Rawls, 1978: 410). Los principios de elección racional *simples* sirven como criterios a la hora de ordenar proyectos, pero no son suficientes y, finalmente, para asegurar la racionalidad de un proyecto se requiere adoptarlo, como ya hemos visto, con *racionalidad deliberativa*. A la luz de las nociones individualistas de *racionalidad* y de *bien* aparecidas, Bloom critica la idea de *proyecto racional* de Rawls del siguiente modo: “[Rawls] Ni siquiera demuestra que es bueno ser racional. Esto queda

que Aristóteles está mostrando que existe una actividad suprema acorde con la naturaleza humana y que produce la felicidad (1999: 439).

²⁵ Ya hemos visto las críticas de Schaefer, Wolff y Pettit acerca de los bienes primarios y de su relación con los planes de vida.

finalmente librado a la decisión de cada individuo. Lo que cree que muestra es que la razón puede ser útil para establecer un 'plan de vida', si uno desea tener un plan de vida racional. Además, un plan de vida racional no es racional en el sentido de que las metas últimas están establecidas por la razón, sino sólo en el sentido de que la razón ha tenido alguna parte en la formulación del plan. Los deseos, los gustos, las preferencias, cualquier cosa, son los factores determinantes últimos de un plan de vida y Rawls no nos dice de dónde proceden esos factores. Aparentemente cree que, sin determinar los deseos por la razón, puede desarrollar reglas que limiten la indeterminación del deseo lo suficiente para hacer posible una comunidad. El señuelo que inducirá a los hombres a aceptar estas reglas es la promesa de que serán más felices si las siguen" (Bloom, 1999: 434). Por ello, "no tiene importancia que persigamos fines contradictorios; esto no es sino la prueba de nuestra libertad" (Bloom, 1999: 437).

Rawls afirma que su teoría (específica) del bien se remonta a Aristóteles y que, con pequeñas variaciones, es aceptada por filósofos tan distintos como Kant y Sidgwick. En tal teoría, no hay oposición entre el contractualismo y el utilitarismo. Partiendo de que "*un hombre es feliz en la medida en que tiene mayor o menor éxito en llevar a cabo este [su] plan*" (y, además, si lo ve realizable —por él y por las circunstancias— y la fortuna lo acompaña —1978: 408-409—), el autor concluye que "*el bien es la satisfacción del deseo racional*"²⁶(1978: 93)²⁷.

No obstante esta similitud con el principio utilitarista (el principio de la búsqueda de la máxima satisfacción del deseo), objeto que éste puede derivar, si es prioritario, en atentados contra la libertad individual (una injusticia) ya que ésta puede quedar restringida en aras de la suma de las ventajas sociales. En la doctrina contractual de la justicia como imparcialidad, la prioridad es de la libertad (del primer principio de la justicia)²⁸, por lo que está asegurada de raíz, rasgo típico de la doctrina liberal clásica (Rawls, 1978: 450).

²⁶ "A man is happy when he is more or less successfully in the way of carrying out this plan. (...) the good is the satisfaction of rational desire".

²⁷ De modo que el verdadero criterio para juzgar un plan de vida no es la razón sino el éxito, un éxito que, por otra parte, provoca, más que felicidad, un "contentamiento puramente subjetivo" (Bloom, 1999: 435).

²⁸ La cual, además, va de la mano de la igualdad (en la distribución de bienes primarios), otro rasgo de protección contra el utilitarismo (González, 1985: 490). Sin embargo, no hay que olvidar que tanto el utilitarismo como la teoría de Rawls buscan el bien (González, 1985: 491).

Antes de pasar a la *teoría general del bien*, es pertinente comentar la cuestión del significado de las nociones de *bueno* (*good*) y *malo* (*bad*). Sobre el significado de éstas y, por tanto, sobre el significado de los juicios de valor, Rawls sostiene que tales nociones representan un uso descriptivo del lenguaje, no prescriptivo. Las fases de definición de *bien* son fases que van completando la descripción de esa noción (en función del papel del sujeto). Tal carácter descriptivo se basa en un significado constante que el término más o menos ha mantenido en filosofía y que dichas fases reflejan. Los otros posibles usos de *bueno* (consejo, deseo, etc.) se basan en su carácter descriptivo y su regularidad (constancia), lo cual demuestra que ese uso es el correcto, el genuino, y no el prescriptivo. Además, ese uso es expresivo, sirve, según el autor, para todas las posibles aplicaciones (teniendo en cuenta el contexto y el sujeto) (Rawls, 1978: 404-407).

b) La teoría general del bien

Una vez que disponemos de la teoría específica del bien y de la concepción de la justicia, podemos usar la *teoría general del bien* (*full theory of the good*). Tal teoría comprende los últimos fines además de los bienes primarios y su función es explicar la bondad de las actividades y, concretamente, la bondad de que todos actúen voluntariamente según unos principios públicos de la justicia (Rawls, 1978: 398). Así pues, habiendo definido la teoría específica del bien y los principios del derecho y de la justicia, podemos aplicar la teoría general completa a los casos de una persona buena y de una sociedad buena (Rawls, 1978: 434). Veamos dicha aplicación.

Aplicada la teoría general del bien a las personas, afirma Rawls que podemos decir que una persona posee valor moral —es buena— cuando “*tiene los rasgos de carácter moral* (virtudes morales y valores naturales) *que es racional que los miembros de una sociedad bien ordenada* [o sea, regida por la justicia y sus principios] *deseen de sus compañeros*” (o que es racional que unas personas deseen de otras en la *situación original*, cuando no se han decidido los principios de la justicia ni el *consenso* es total) (Rawls, 1978: 437)²⁹.

Este método para establecer el bien y las actuaciones morales del individuo es criticado por Feinberg por el motivo de que Rawls aplica el mismo método para llegar a principios sociales y para llegar a

²⁹ “...has the features of moral character that it is rational for members of a well-ordered society to want in their associates”.

principios individuales: es dudoso —concluye— que, una vez aceptados los dos principios de justicia, seres *autointeresados* aceptasen unánimemente ese método y ese criterio (1973: 269).

Aplicando la teoría general del bien a la sociedad, debemos decir dos cosas. La primera es que, en una sociedad bien ordenada, el hecho de que una persona sea buena (y, especialmente, que albergue un efectivo sentido de la justicia) es realmente un bien para ella (como se sigue de la congruencia entre el sentido de la justicia y el bien individual). La segunda es que esta forma de sociedad es una buena sociedad, porque una sociedad bien ordenada tiene las propiedades que es racional esperar de una sociedad, a saber: que satisfaga los principios de la justicia que son colectivamente racionales desde la *posición original*; y que, desde la perspectiva individual, haya armonía entre el sentido de la justicia y los principios de elección racional (Rawls, 1978: 576-577). De aquí, surge la definición de *bien común* que Rawls ofrece:

“El bien común creo que consiste en unas condiciones generales que producen el mismo beneficio para todos” (1978: 246)³⁰,

condiciones consistentes, por lo que hemos ido viendo, en la libertad y la igualdad para conseguir dicho beneficio, es decir, los intereses personales. No hay que olvidar que la sociedad rawlsiana, como se ha dicho, es una *empresa cooperativa*, un conjunto de intereses o fines individuales yuxtapuestos, por lo que no hay propiamente *unidad*: “En efecto, la idea de ‘un fin de la sociedad’ sólo puede concebirse a partir de una visión unitaria de ésta (...)”. Por ello, “se entiende que la elección colectiva es siempre un resultado de elecciones individuales, según unas u otras reglas de decisión, y que la idea misma de una ‘preferencia social’ no es más que una metáfora y una imprudente extensión del concepto de preferencia más allá de la esfera individual en la que tiene un sentido real...” (Colomer, 1987: 143).

¿Qué relación hay entre el bien individual y el bien social? Hay que partir de que el fin de los individuos está regulado, definido por sus intereses, de modo que un fin es compartido cuando los intereses individuales llevan a eso, cuando los intereses individuales confluyen (Rawls, 1978: 526), como ya se ha visto. Como base común de fondo, se supone que los miembros de una sociedad bien orde-

³⁰ “*The common good I think of as certain general conditions that are in an appropriate sense equally to everyone’s advantage*”.

nada tienen el deseo de actuar conforme a los principios de la justicia. Aparte, hay que ver si este deseo se corresponde o es congruente con el bien de cada uno. Tal congruencia existe —afirma Rawls—. Se basa en la publicidad de los principios de la justicia —tanto en la elección como en la aplicación de éstos—, en la armonía de ese deseo con la psicología moral (que ahora trataremos), en lo que implica el principio aristotélico (más diversidad) y, finalmente, en la estrecha relación entre ese deseo y la expresión de nuestra naturaleza como libre y racional (interpretación kantiana del individuo) (Rawls, 1978: 567-572). Vemos, pues, como una continuación de uno de los objetivos éticos principales de Kant, consistente en justificar y ahondar en la idea rousseauiana de que la libertad verdadera es actuar según la ley que el individuo se da a sí mismo (Rubio Carracedo, 1990: 211-212).

¿Qué características tiene la psicología moral? ¿Cómo se desarrolla el sentido de la justicia en las personas? Para responder a estas preguntas, Rawls acude a la *descripción del desarrollo moral* (1978: 454-479). Acerca de ésta, hay que decir, primeramente, que el autor la concibe y la expone como ligada a la concepción de la justicia que es preciso aprender, por lo que nos dice que hay que asentir o, al menos, admitir sus principios (1978: 461). El desarrollo moral de cualquier persona se compone de tres fases:

1ª) moralidad *de autoridad* (*morality of authority*) (Rawls, 1978: 462-467),

2ª) moralidad *de asociación* (*of association*) (1978: 467-472),

3ª) moralidad *de principios* (*of principles*) (1978: 472-479).

La tercera es la óptima porque por ella el hombre se rige por los dos principios de la justicia. El sujeto pasa por estas etapas a medida que crece física y psicológicamente. Hay unas leyes del desarrollo psicológico que basan la adquisición progresiva de la moralidad y que son producto de la evolución: son las *leyes de la psicología moral* (*principles of moral psychology*), que se inspiran en la tradición rousseauiana y en los recientes estudios sobre el aprendizaje moral de Piaget y Kohlberg (Vallespín, 1985: 68). No explicaré las tres moralidades porque su nombre y la sucinta definición de cada una de esas tres leyes aclararán su contenido suficientemente. Las leyes de la psicología moral son las siguientes:

1ª) La primera indica: dada la justicia de las instituciones familiares y que los padres aman al niño y se lo han manifestado preocupándose por su bien, el niño, reconociendo tal amor, llega a amarlos (Rawls, 1978: 490).

- 2ª) La segunda ley dice: dada la capacidad de simpatía de una persona ya comprobada por la adquisición de afectos de acuerdo con la primera ley, y dado que un ordenamiento social es justo y se reconoce públicamente como tal, una persona desarrolla lazos de sentimientos amistosos y de confianza hacia aquéllos con quien está asociada, si éstos cumplen sus deberes y obligaciones y viven de acuerdo con los ideales de su posición (Rawls, 1978: 490).
- 3ª) La tercera ley afirma que: dada la capacidad de simpatía de una persona comprobada por la adquisición de afectos según las dos primeras leyes, y dado que las instituciones sociales son justas y se reconocen públicamente como tales, una persona adquiere el correspondiente sentido de la justicia si ve que ella misma y aquéllos a los que estima se benefician de tales disposiciones (Rawls, 1978: 491); de modo que el argumento —si puede ser llamado así— se cierra: los principios se instauran en una sociedad y despiertan en sus miembros un sentido de la justicia, sentido que, a la vez, es necesario para que esos principios se instauren realmente.

Ya hemos mencionado el fundamento evolucionista de estas tres leyes. Acaso lo fundamental para este trabajo sea que el desarrollo total de la moralidad humana —la moralidad de justicia— depende *sólo* de si el individuo ve que ese desarrollo le beneficia, es decir, si la moralidad favorece sus intereses, claro rasgo individualista.

Sabido esto, Rawls sostiene que las personas que, dados sus deseos y su naturaleza, y una vez mostrada la descripción del bien, viesen el sentido de la justicia como opuesto a su bien, tendrían un problema con su propia naturaleza. Tales casos son posibles y de difícil solución (no queda resuelta la cuestión de si sería injusto obligar a estas personas a cumplir con las instituciones justas, porque ello requeriría una teoría del castigo más detallada que la que la obra ofrece), pero lo que sí está claro es que dichas personas serían menos felices y que su propia naturaleza sería su principal desgracia —concluye el autor—. No obstante, en condiciones normales, el conocimiento público y la confianza son siempre imperfectos, de modo que, aun en una sociedad justa, es razonable mantener o aplicar medios coercitivos para asegurar el acuerdo y su pervivencia; aunque, evidentemente, para Rawls, tales medios serán una mínima parte del esquema social (1978: 572-576).

No obstante la mencionada armonía, Rawls reconoce que hay mucho de verdad en la idea de que

“lo que mueve a los hombres son diferentes tipos de intereses: los deseos de poder, prestigio y riqueza” (1978: 386)³¹, idea de marcado corte utilitarista. Sin embargo, defiende que lo importante es la fuerza que tiene esta tendencia y la fuerza que tienen el sentido y los principios de la justicia, que debe ser, es la preeminente (Rawls, 1978: 386).

II. El deber

Los temas básicos que vertebran la idea del deber son, a grandes rasgos, tres: la regla (definición, función y relación con la ley), la obligación y los deberes naturales.

La concepción rawlsiana de la sociedad muestra que la estructura de ésta se basa en las reglas, como indica el fragmento de la definición inicial de *sociedad*:

“una sociedad es una asociación (...) de personas que reconocen ciertas reglas de conducta como obligatorias en sus relaciones, y que en su mayoría actúan de acuerdo con ellas. (...) estas reglas especifican un sistema de cooperación diseñado para promover el bien de aquéllos que toman parte en él...” (Rawls, 1978: 4)³².

Esta importancia de las reglas y su obligatoriedad recuerdan el utilitarismo y, sobre todo, el contractualismo, ya que, por causas diversas, ambas corrientes ven en ellas el principal y necesario elemento controlador de los individuos y sus intereses. Para Kant, por ejemplo (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*), la sociedad (el reino de los fines, *ein Rein der Zwecke*) no es más que la unión sistemática de seres racionales mediante leyes comunes (1911: 433). Por tanto, junto con las oportunidades económicas y las condiciones de vida de los sectores de la sociedad, la asignación de los derechos y deberes fundamentales definen la justicia de un esquema social (Rawls, 1978: 7-8).

A Theory of Justice presenta la regla como el único condicionante del actuar personal:

³¹ “What moves men are various interests, the desires for power, prestige, wealth, and the like”.

³² “...a society is a (...) association of persons who in their relations to one another recognize certain rules of conduct as binding and who for the most part act in accordance with them. (...) these rules specify a system of cooperation designed to advance the good of those taking part in it”.

“Lo que una persona haga dependerá de lo que las reglas públicas digan que tiene derecho a hacer, y, a su vez, lo que tiene derecho a hacer dependerá de lo que haga” [de su función cooperativa] (Rawls, 1978: 84)³³.

Estas palabras confirman lo que hemos ido viendo, a saber, que la ética de Rawls es claramente deontológica. Él mismo nos dice que la justicia como imparcialidad es una teoría deontológica (en oposición a las teorías teleológicas) porque especifica el bien dependientemente de lo correcto:

“algo es bueno sólo cuando se ajusta a las formas de vida compatibles con los principios del derecho ya existentes” (Rawls, 1978: 396)³⁴;

o porque no interpreta lo correcto como maximización del bien. Las teorías deontológicas —continúa— no caracterizan la corrección de las instituciones y de los actos independientemente de sus consecuencias (lo que sí hacen las teleológicas), como es de esperar en cualquier ética digna de atención (Rawls, 1978: 30).

Ya ha aparecido el esencial carácter restrictivo de las normas:

“un sistema jurídico es un orden coercitivo de normas públicas” diseñado para regular la conducta de las personas y asegurar el marco de trabajo para la cooperación social (Rawls, 1978: 235)³⁵.

Lo que le distingue es su amplio alcance y su poder regulador sobre otras asociaciones (Rawls, 1978: 236). No olvidemos, al leer estas líneas, la prioridad del derecho sobre el bien (Rawls, 1978: 244). La concepción coercitiva de las leyes y las reglas es una idea que comparten el contractualismo y el utilitarismo. Hobbes pensaba en la libertad como en la ausencia de impedimentos externos (normas, leyes, etc.) (1972: 261) y Bentham sostuvo que *“toda ley es un mal porque toda ley es una infracción de la libertad”* (1981: 66), ideas latentes en la visión que Rawls da de la libertad: el conjunto de derechos y deberes definido por las instituciones (1978: 239), o estar libre o no de una restricción (1978: 202).

Por la necesidad de cooperación, las reglas deben estar diseñadas para que los individuos, guiados por la consecución de sus intere-

³³ *“What a person does depends upon what the public rules say he will be entitled to, and what a person is entitled to depends on what he does”.*

³⁴ *“...something is good only if it fits into ways of life consistent with the principles of right already on hand”.*

³⁵ *“A legal system is a coercive order of public rules...”.*

ses, promuevan, aun sin darse cuenta, el bien común. Ésta es la idea de Bentham de la *identificación artificial de intereses* (que es tarea del gobierno y sus leyes); coordinación que Adam Smith juzga como la obra de una *mano invisible* (Rawls, 1978: 57). Recordemos que los utilitaristas defendieron una concepción del gobierno como depositario de la autoridad, árbitro, vigilante, etc. mientras los individuos se mueven libremente para perseguir sus propios intereses en armoniosa competencia, idea básica de la concepción liberal del Estado (Lukes, 1975: 106) y que, por ello, hace del utilitarismo “una penetrante y orientadora aproximación a los problemas centrales de las sociedades contemporáneas” (Colomer, 1987: 9). Asimismo, se puede decir que, en Kant, por la eminencia de la ley —de la regla—, es decir, porque ésta es la aglutinante de la sociedad (*Grundlegung*) (1911: 433), el Estado sigue teniendo base individualista (Vallespín, 1985: 48).

A la luz de la necesidad de cooperación, Rawls distingue las *obligaciones* (*obligations*) de los *deberes naturales* (*natural duties*) (u otras exigencias morales). Las obligaciones se originan sólo en el *principio de imparcialidad*: una persona debe cumplir con su papel y del modo en que lo definen las reglas de una institución si se cumplen las dos condiciones de que ésta sea justa (que satisfaga los principios de la justicia) y de que se acepten voluntariamente los beneficios del acuerdo o que, simplemente, se saque provecho de las oportunidades que ofrece (para los propios intereses) (Rawls, 1978: 111-112; 342-249). Por tanto, las obligaciones se distinguen de otras exigencias morales por estas características:

- son resultado de actos voluntarios (bien por compromisos —expresos o tácitos—, bien por aceptación de beneficios),
- su contenido está definido por una institución o práctica cuyas reglas especifican lo que se debe hacer³⁶; y,
- generalmente, se dan ante individuos definidos (los que cooperan para mantener el acuerdo) (Rawls, 1978: 112).

Hay *deberes naturales* positivos y negativos. Los primeros prescriben el deber de hacer algo bueno por otro; los segundos el de evitar algo malo. Para Rawls, la distinción es muy intuitiva y es realmente importante para el caso de la prioridad: cuando es clara, los negati-

³⁶ Podemos ver en esta idea una adaptación del llamado *utilitarismo de la regla*, que es de tipo institucional y que propone aplicar el principio de utilidad sólo a las reglas (no a los actos) —que serán de carácter general—, en función de las cuales se juzgarían los casos particulares (Martínez García, 1985: 58).

vos tienen más valor que los positivos. Algunos deberes naturales son:

- la ayuda mutua (por necesidad, seguridad, etc. —Rawls, 1978: 338-339—), si no supone un riesgo o pérdida excesivos (1978: 334-337),
- la justicia, que es el deber más importante (Rawls, 1978: 334): apoyar y obedecer a las instituciones justas y promover acuerdos justos inexistentes —si el coste para nosotros es bajo—, o sea, una vez establecidos los dos principios (Rawls, 1978: 334-337),
- no dañar o perjudicar a otro,
- no causar un sufrimiento innecesario,
- no ser crueles, etc. (Rawls, 1978: 114-115).

En contraste con las obligaciones, las características de los deberes naturales son que éstos se nos aplican con independencia de nuestros actos voluntarios, que no dependen de instituciones (a no ser que sean inevitables por nacer inmersos en ellas) o prácticas sociales y sus reglas propias, y, finalmente, que surgen entre todos los individuos considerados como personas morales iguales (y no como cooperantes en una institución o acuerdo) (Rawls, 1978: 115; 342-350).

Los principios del deber natural se derivan, se fundamentan en el contractualismo, lo cual no implica que su aceptación e incluso su aplicación procedan de un asentimiento voluntario. Tales principios (para instituciones y personas) son los que serían reconocidos en la *situación original*. Son, por tanto, incondicionados, lo cual no es contradictorio si aceptamos que las personas convendrían necesariamente en ellos en la *posición original*, de modo que, a partir de entonces, devendrían incondicionados (Rawls, 1978: 116-117). Vemos, pues, que los deberes naturales no pueden derivarse de la propia naturaleza humana en ningún momento, pues es un tema —juzga Bloom (1999: 416)— que Rawls esquivo deliberadamente.

Por tanto, una persona puede verse ligada a una institución o a otra persona tanto por obligación como por deber natural. Generalmente, pesa más el deber natural de justicia (Rawls, 1978: 116), pues provoca más estabilidad —asegura mejor que cada uno cumpla su parte— que la mera obligación (Rawls, 1978: 337).

Rawls considera obvias las razones para aceptar cada deber natural aisladamente pero no ofrece explicación sobre la prioridad cuando entran en conflicto (entre ellos, con obligaciones, etc.) en una decisión individual, concreta. De hecho, duda que haya reglas fijas

de prioridad que puedan aplicarse sistemáticamente (por lo que sólo examina algunos casos concretos: la desobediencia civil y la objeción de conciencia —1978: 363-391—) (Rawls, 1978: 340-341). Puede servir la consideración de que los deberes y los principios forman un todo, un sistema, y que, por tanto, no deben tomarse independientemente unos de otros ni de las circunstancias. Por ello, Rawls asume la distinción entre un *deber ineludible* (*a duty other things equal*, un deber en sentido estricto y fuerte) y un *deber en el que se tienen en cuenta todas las circunstancias* (*a duty all things considered*) (distinción que sirve también para las obligaciones). A la hora de aplicar los deberes individual y concretamente, tomar un deber del primer modo es como tomar una parte sin el todo, pues un principio considerado aisladamente no es suficiente para establecer cómo se debe actuar cuando se cumplen las condiciones de ese principio (Rawls, 1978: 340-341). Podemos ver, pues, la importancia no sólo de las circunstancias sino de los aspectos subjetivos a la hora de establecer y, sobre todo, aplicar los deberes³⁷, idea en consonancia con el individualismo de las nociones de *equilibrio reflexivo* y de *razón moral*.

III. La virtud

La importancia y el tratamiento que recibe el concepto de *virtud* en *A Theory of Justice* son pequeños. Su explicación se reduce, en último término, a tres puntos: una definición general, su distinción de los *valores naturales*, y su relación con la justicia.

En primer lugar, Rawls señala que las virtudes morales deben definirse y distinguirse de los valores naturales una vez establecidos los principios de la justicia (1978: 191-192; 437). Así, podemos distinguir unas virtudes de otras por medio de sus correspondientes principios del derecho (Rawls, 1978: 437). Los *valores naturales* (*natural assets*) son "*fuerzas naturales desarrolladas por la educación y por la instrucción*", ejercitadas, a menudo, de acuerdo con ciertas característi-

³⁷ La relación compleja entre los deberes, las obligaciones y las circunstancias con la libertad individual puede servir de ejemplo ---creemos--- de una de las críticas de Feinberg a la teoría de Rawls, a saber: que ésta obliga a recurrir mucho al intuicionismo para resolver problemas del mundo cotidiano y real (1973: 268).

³⁸ "...*natural powers developed by education and training...*".

cas intelectuales o de otra índole, que nos sirven de referencia para una medición de tales valores (Rawls, 1978: 437)³⁸.

Una vez hecha esa distinción, Rawls define las *virtudes* (*virtue*) como “*sentimientos, esto es, familias de disposiciones y tendencias reguladas por un deseo de orden más elevado, en este caso, un deseo de actuar según los principios morales correspondientes*” (1978: 192)³⁹; o también: “*son sentimientos y actitudes habituales que nos inducen a actuar de acuerdo con determinados principios del derecho*” (1978: 437)⁴⁰.

De ahí que la primera virtud de las instituciones sociales sea la justicia (Rawls, 1978: 3). El autor piensa que, si combinamos la interpretación kantiana de la *situación original* (que significa que el deseo de actuar justamente es la mejor manera de expresar nuestra naturaleza como seres racionales y libres) y el principio aristotélico (del que se sigue que tal expresión es un elemento fundamental de nuestro bien) con la información del valor moral, obtenemos que “*las virtudes son excelencias*”, son buenas desde nuestro punto de vista y desde el de los demás; su carencia reduce la estimación propia y la que los demás tienen hacia nosotros; y las faltas consecuentes de ella hieren el propio autorrespeto (Rawls, 1978: 445)⁴¹. Rawls destaca las excelencias de fuerza, coraje y autocontrol, que forman el autodominio (*self-command*), una de las principales virtudes para él (1978: 445-446).

El autor indica que las virtudes fundamentales se encuentran entre las propiedades deseables en todo individuo; es decir, “*las propiedades que es racional que los miembros de una sociedad bien ordenada deseen los unos en los otros*” (1978: 436)⁴².

Por el contrario, los vicios son rasgos indeseables en todo individuo. El rencor y la envidia son para Rawls claros ejemplos porque van en detrimento de todos (1978: 534). Ante estas definiciones, cabría preguntar a nuestro filósofo, entre otras cuestiones, acerca de la validez de considerar, según su método, las virtudes como excelencias, acerca del fundamento de la racionalidad que exige unas

³⁹ “*The virtues are sentiments, that is, related families of dispositions and propensities regulated by a higher-order desire, in this case a desire to act from the corresponding moral principles*”.

⁴⁰ “*The virtues (...) are sentiments and habitual attitudes leading us to act on certain principles of right*”.

⁴¹ “*...the virtues are excellences*”.

⁴² “*...properties that it is rational for members of a well-ordered society to want in one another*”.

virtudes y no otras; y, por otra parte, la necesidad de que el contexto sea una sociedad bien ordenada (regida por los dos principios de la justicia). Vemos que las cuestiones de la moral individual están mucho menos definidas que las que atañen a la moral social.

Acerca de la relación de las virtudes con la justicia y la teoría general, Rawls nos dice que la justicia como imparcialidad rechaza, como hemos mencionado ya, la idea de que la distribución de bienes (en general) se rija por un criterio moral. La justicia no es "*la felicidad concorde con la virtud*" (Rawls, 1978: 310)⁴³. Tal principio — ideal y atrayente en un inicio— sería rechazado en la *posición original*. La justicia tiene que ver con las expectativas legítimas del individuo, es decir, con lo que el acuerdo social permite a éste exigir, y no con el valor intrínseco de ese sujeto (Rawls, 1978: 310-311). Los derechos a los recursos sociales se adjudican independientemente de las excelencias de las personas o de las asociaciones (o sea, del principio de perfección): el Estado liberal que Rawls propone no debe pensar en la valía personal de sus miembros ni juzgarla, debe ser neutro y *antiperfeccionista* (Mulhall y Swift, 1996: 452). Asimismo, el hecho de que los que más tengan aporten más para compensar beneficios a los menos favorecidos no implica que merezcan más desde un punto de vista moral.

"La idea de que la felicidad se concede a la virtud es rechazada como principio de distribución" (Rawls, 1978: 536)⁴⁴.

Por tanto, es fácil ver que la noción de *justicia* no está relacionada con la noción de *virtud*, pues los principios de la justicia se establecen y aplican independientemente de ella. Por otra parte, la poca importancia de las virtudes y la eminencia de las reglas y de la justicia —social— son factores que hacen pensar que *A Theory of Justice* contiene o propone, más que un ideal de hombre, un *ideal de ciudadano* —si se puede hablar así—, es decir, un ser cuya valía y valores existen sólo *ante* la sociedad: "La libertad ciertamente es el primer principio de justicia de Rawls pero es una libertad limitada porque debe ser "compatible con una análoga libertad de los demás". Rawls no establece hasta qué punto llega esa limitación. En Rawls (...), no hay una doctrina natural, no hay un límite absoluto de ningún tipo. Los planes de vida libremente elegidos deben quedar limitados por las fundamentales demandas de la unión social. Y aquí el conflicto se resolverá práctica y teóricamente a favor de la socie-

⁴³ "...happiness according to virtue".

⁴⁴ "Happiness according to virtue is rejected as a principle of distribution".

dad. (...). La sociedad es lo único absoluto en el pensamiento de Rawls, aunque carece de fundamento” (Bloom, 1999: 445).

IV. Conclusión

Se entiende, por tanto, que las cuestiones morales o éticas devengan meras preferencias personales (Rawls, 1978: 243): “El ‘individualismo ético’ concibe la moralidad como algo esencialmente individual” (Lukes, 1975: 125), concepción que se sustenta en unos supuestos previos que Colomer señala como definidores del utilitarismo: “...la consideración de la libertad de elección como un bien en sí mismo; el rechazo de la alternativa de interferencia en las decisiones de los individuos ‘por su propio bien’, que significa una violación de sus preferencias mediante una pretendida superioridad moral de una preferencia social y es el origen de todos los autoritarismos; y la expectativa de que, a través de la experiencia y mediante el uso de sus facultades mentales, los hombres puedan aumentar la racionalidad de sus elecciones (...). Se trata, pues, de un individualismo metodológico, adoptado como supuesto analítico, y de un cierto individualismo valorativo que da prioridad a la autopreferencia...” (Colomer, 1987: 145).

Dicho individualismo —en sus dos vertientes, pero sobre todo en la metodológica— es precisamente el punto erróneo fundamental que Choptiany encuentra a la teoría de Rawls. Arguye que la derivación de los dos principios es errónea principalmente por su punto de partida egoísta (tanto en la *posición original* como en la vida real), porque el egoísmo en sí no puede ser fuente de moralidad: un egoísta no suscribiría aquello que no garantizara siempre y en todo momento su bienestar o sus expectativas, y los principios rawlsianos, en la teoría y en la práctica, no los pueden asegurar en todo momento (Choptiany, 1972: 149)⁴⁵. Independientemente de este factor, Gourevitch sostiene que la teoría rawlsiana quiere asumir tanta libertad, tantos fines y tantas moralidades individuales distintas que es dudoso que éstas aceptasen los principios propuestos de modo natural (1974: 501-502)⁴⁶. Quizá por ello le resulte irracional a

⁴⁵ De hecho, las variables e imperfectas circunstancias hacen dudar a Rawls de la aplicabilidad y validez de su teoría, pues las condiciones para implantarla —afirma— no existen (1978: 302).

⁴⁶ Arrow apoya y concreta más esta idea al afirmar que la autonomía, los intereses individuales y los diferentes contextos sociales imposibilitan la universalidad de la teoría de la justicia de Rawls (1973: 262-263).

González (1985: 484) que Rawls proponga, partiendo de que la autonomía es la base de la moral, que una generación pueda exigir e imponer sus deberes y obligaciones a sociedades venideras.

El tratamiento de la moralidad, por tanto, no viene sino a confirmar los rasgos individualistas de la teoría rawlsiana: el bien es relativo al individuo (a su plan racional), los *bienes* propiamente dichos son los primarios (que son eminentemente materiales y destinados a los intereses individuales), y la única limitación que tienen los ciudadanos es, principalmente, lo que prescriben las reglas y las leyes (que son concreción de los dos principios de justicia), pues el criterio de actuación es el derecho, no la virtud; y el motor, el interés.

Tanto los presupuestos como las conclusiones morales de *A Theory of Justice* son lógicas porque, según Hare (1975: 81-82), su sistema carece, parcial o totalmente, por una parte, del tratamiento de unos temas principales en cualquier doctrina ética, y, por otra, de la profundidad con que éstos deben ser tratados; dichos temas son:

- 1) *Metodología filosófica*, lo que se supone que el sistema debe hacer y cómo debe hacerlo.
- 2) *Análisis ético*, que debe considerar el significado de los términos morales y la naturaleza o propiedades lógicas de los conceptos morales.
- 3) *Metodología moral*, tema en que se debe tratar cómo deben proceder los razonamientos morales para que sus conclusiones sean correctas.

Cuestiones normativas de la ética, esto es, considerar concretamente lo que el hombre debe hacer o no hacer, lo que es bueno y malo, lo que es justo e injusto, etc.

Bibliografía

- ARROW, K. J. (1973), "Some Ordinalist-Utilitarian Notes on Rawls's Theory of Justice", *The Journal of Philosophy*, vol. LXX, nº 9, may 10, págs. 245-263.
- BENTHAM, J. (1981), *Tratados de legislación civil y penal*, ed. de Magdalena Rodríguez, Editora Nacional, Madrid.
- BLOOM, A. D. (1999), *Gigantes y enanos. La tradición ética y política de Sócrates a J. Rawls*, trad. Alberto L. Bixio, Gedisa, Barcelona. [Original: (1990), *Giants and Dwarfs*, Simon and Schuster, New York.]
- CHOPTIANY, L. (1972), "A Critique of John Rawls's Principles of

- Justice”, *Ethics*, vol. 83, nº 2, págs. 146-150.
- COLOMER, J. M^a. (1987), *El utilitarismo: una teoría de la elección racional*, Montesinos, Barcelona.
- FEINBERG, J. (1973), “Duty and Obligation in the Non-Ideal World”, *The Journal of Philosophy*, vol. LXX, nº 9, may 10, págs. 263-275.
- GARGARELLA, R. (1999), *Las teorías de la justicia después de Rawls*, Paidós, Barcelona.
- GONZÁLEZ SOLER, M^a D. (1985), *Fundamentos, análisis y crítica de la “Teoría de la justicia” de John Rawls*, tesis doctoral, Ed. de Universidad Complutense, Madrid.
- GOUREVITCH, V. (1974), “Rawls on Justice”, *Review of Metaphysics*, vol. XXVIII, págs. 485-519.
- HARE, R. M. (1975), “Rawls’ Theory of Justice”, *Reading Rawls. Critical Studies of “A Theory of Justice”*, DANIELS, N. (ed.), Basil Blackwell, Oxford, págs. 81-107.
- HOBBS, T. (1972), *Leviathan*, ed. e introd. de C. B. Macpherson, Penguin Books, Harmondsworth (Middlesex, England), 729 págs. [(1980), *Leviatán*, trad. de A. Escotado, Editora Nacional, Madrid, 750 págs.]
- KANT, I. (1911), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, en *Kant’s gesammelte Schriften (IV)*, Druck und Verlag von Georg Reimer, Berlín, págs. 385-463. [(1999), *Fundamentos de la metafísica de las costumbres*, ed. de Luis Martínez de Velasco, Espasa Calpe, Madrid.]
- KUKATHAS, C.; PETTIT, P. (1990), *Rawls: “A Theory of Justice” and its Critics*, Polity Press, Cambridge.
- LUKES, S. (1975), *El individualismo*, trad. José Luis Álvarez, Península, Barcelona. [Original: (1973), *Individualism*, Basil Blackwell, Oxford.]
- LYONS, D. (1972), “Rawls versus Utilitarianism”, *The Journal of Philosophy*, vol. LXIX, nº 18, 5 oct., págs. 535-545.
- MARTÍNEZ GARCÍA, J.I. (1985), *La teoría de la justicia de J. Rawls*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.
- MUELLER, D. C.; TOLLISON, R. D.; WILLET, T. D. (1974), “The Utilitarian Contract: a Generalization of Rawls’ Theory of Justice”, *Theory and Decision*, vol. 4, págs. 345-367.
- MULHALL, S.; SWIFT, A. (1996), *El individuo frente a la comunidad (El debate entre liberales y comunitaristas)*, trad. Enrique López, Temas de Hoy, Madrid. [Original: (1992), *Liberals and Communitarians*, Blackwell Publishers, Oxford.]

- PEITIT, P. (1974), "A Theory of Justice?", *Theory and Decision*, vol. 4, págs. 311-324.
- RAWLS, J. (1978), *A Theory of Justice*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts, 9ª edic. (1ª de 1971), 607 págs. [(1995), *Una teoría de la justicia*, trad. Mª Dolores González, FCE, México/Madrid, 2ª reimpr. (1ª edic. española de 1979), 655 págs.]
- (1993), *Political Liberalism*, Columbia University Press, N. York. [(1996), *El liberalismo político*, trad. Antoni Domènech, Crítica, Barcelona.]
- RUBIO CARRACEDO, J. (1990), *Paradigmas de la política: del Estado justo al Estado legítimo (Platón, Marx, Rawls, Nozick)*, pról. José Luis L. Aranguren, Anthropos, Barcelona.
- SCHAEFER, D. L. (1974), "A Critique of Rawls' Contract Doctrine", *A Review of Metaphysics*, 28, págs. 88-115.
- SCHWARTZ, A. (1972), "Moral Neutrality and Primary Goods", *Ethics*, vol. 83, págs. 294-307.
- SEN, A. K. (1997), *Sobre ética y economía*, trad. Ángeles Conde, Alianza Editorial, Madrid, 1ª reimpr. de la 1ª edic. (1989). [Original: (1987), *On Ethics and Economics*, Basil Blackwell, Oxford.]
- SIDGWICK, H. (1913), *The Methods of Ethics*, Macmillan and Co., Londres.
- VALLESPÍN OÑA, F. (1985), *Nuevas teorías del contrato social: J. Rawls, R. Nozick y J. Buchanan*, Alianza Editorial, Madrid.
- WOLFF, R. P. (1981), *Para comprender a Rawls*, trad. Marcial Suárez, FCE, México DF. [Original: (1977), *Understanding Rawls*, Princeton Univ. Press, Princeton (New Jersey).]

Febrero de 2002