

M^a JOSE AGRA ROMERO

J. RAWLS:

EL SENTIDO DE
JUSTICIA
EN UNA SOCIEDAD
DEMOCRATICA



UNIVERSIDAD DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

1985

MONOGRAFIAS DE LA UNIVERSIDAD
DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

109

M^a JOSE AGRA ROMERO

J. RAWLS:
EL SENTIDO DE JUSTICIA EN UNA
SOCIEDAD DEMOCRATICA

UNIVERSIDAD DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

1985

TRABAJO PRESENTADO POR EL DEPARTAMENTO
DE ETICA Y SOCIOLOGIA

A Xabier y Saleta

© *Universidad de
Santiago de Compostela*

IMPRESION: IMPRENTA UNIVERSITARIA
Campus Universitario
Pabellón de Servicios

EDITA: SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE SANTIAGO

Depósito Legal: C-74-85
ISBN: 84-7191-352-6

“¡Son realmente fabulosos los relatos de gloriosas gestas que la libertad inscribe en el corazón de aquellos que la defienden! Pero, ¿quién lo creería, si solo lo oyera y no lo viera, que en todas partes, cada día un solo hombre somete y oprime a cien mil ciudades privándolas de su libertad?”

E. de La Boétie.

INDICE

	Pág.
PROLOGO	9
INTRODUCCION	11
1. NATURALEZA Y FUNCION DEL SENTIDO DE JUSTICIA	17
1. La personalidad moral	18
2. Los sentimientos morales	33
3. La naturaleza cognitiva del sentido de justicia	35
2. JUSTICIA Y REPROCIDAD	43
1. Presupuestos psicológicos de la justicia como equidad	44
2. La estabilidad psicológica: el equilibrio ideal	51
3. La estabilidad relativa de la justicia como equidad	60
3. EL PROBLEMA DEL ORDEN SOCIAL Y LA CRITICA AL UTILITARISMO	75
1. El sentido de justicia como conciencia colectiva ideal o como voluntad general	77
2. Crítica al utilitarismo	87
2.1. La motivación de la acción	96
2.2. El interaccionismo simbólico: G. H. Mead	101
2.3. La primacía de la sociedad y la doctrina kantiana	104
3. La comunidad societaria	109
4. Nuevas bases de legitimación	115
4. INDIVIDUALISMO Y CONTRACTUALISMO	123
1. Igualdad y reciprocidad en la justicia como equidad	128
1.1. Los bienes primarios	133
1.2. Prácticas sociales y estructura básica de la sociedad	135
1.3. La convergencia de derechos y utilidad	141
2. Liberalismo y Estado Social	144
CONSIDERACIONES FINALES	157
BIBLIOGRAFIA	163

PROLOGO

La obra de John Rawls ha gozado entre los filósofos morales españoles de una fama tan crecida como, en general, poco fundamentada. No han faltado, desde luego, entre nosotros (más bien podría decirse que han sobrado) referencias al sentido global de la obra de Rawls, acomodaciones de ese sentido a una u otra orientación ética etc. Pero, con algunas honrosas excepciones, han faltado estudios serios sobre los fundamentos y presupuestos del pensamiento de Rawls, falta que ha viciado de inmediato todo intento de crítica. Esta carencia de estudios es tanto mas perniciosa cuanto el pensamiento de Rawls (cualquiera que sea su valor intrínseco) es un pensamiento evidentemente sincrético, que intenta fundir en una perspectiva unitaria orientaciones diversas de las ciencias del comportamiento. Un estudio riguroso de la obra de Rawls no puede pasar por alto este sincretismo metódico (tan favorecido por los métodos de trabajo interdisciplinarios de la Universidad americana cuanto perjudicado por la atomización investigadora de nuestra Universidad) ni dejar de preguntarse hasta qué punto el método, en el caso concreto que nos ocupa, ha dado frutos originales o se ha quedado en una yuxtaposición apresurada de elementos dispares.

El estudio de la profesora Ma José Agra (estudio que tiene como base la extensa tesis doctoral que ha consagrado al pensamiento de Rawls) tiene indiscutiblemente este mérito. La profesora Agra ha estudiado minuciosamente todos los escritos rawlsianos en su orden cronológico, ha señalado el nacimiento, crecimiento y transformación en ellos de determinadas ideas, y el influjo en todo este proceso de estímulos provenientes de fuentes variadas. La genealogía que resulta de este estudio con respecto a las ideas de Rawls es verdaderamente iluminadora. Si mi lectura global del trabajo de la profesora Agra es correcta resulta la de Rawls una obra en la que el afán de catolicidad y de síntesis ha llevado a menudo a la trivialización de los problemas a los que cada uno de los elementos de la síntesis pretendía responder. Esta trivialización de los problemas morales (aquí sobrepaso desde luego la letra del trabajo de la profesora Agra, aunque creo que no su pensamiento profundo, tal como lo conozco por largas e interesantes conversaciones) no deja de tener relación con el escaso interés que el pensamiento norteamericano reciente ha mostrado por la historia. La concepción del orden justo como aquel determinado en un contrato libre es ciertamente la concepción predominante en la modernidad; tal concepción sin embargo no es ni la única posible ni quizá la que mejor exprese los esfuerzos que, a lo largo de la historia, el hombre ha realizado por interpretarse a sí mismo y fundar una convivencia creativa.

José Montoya Saenz

INTRODUCCION

En la década de los sesenta, tras un período de escepticismo generado por el neopositivismo y el auge de las ciencias sociales, la filosofía moral y política anglosajona toma nuevos impulsos, retomándose los temas tradicionalmente adscritos a su reflexión: igualdad, libertad, derechos, ley, autoridad...etc.; lentamente se inicia la recuperación del carácter específico de estas materias, que, en los años setenta, se deja sentir más notablemente. Así, surgen distintas concepciones que tratan de poner de manifiesto implícita o explícitamente que la filosofía moral y política no ha muerto a pesar del desarrollo de las ciencias sociales y del influjo positivista. (1)

En líneas generales, el rechazo del positivismo lógico abre una nueva etapa en la filosofía moral y política anglosajona. Supone la vuelta a la sustantividad, la discusión de los temas tradicionales y la consideración de los problemas de la filosofía política en cuanto disciplina normativa. Ahora, no se trata sólo de decir lo que el hombre es, sino de discutir y reflexionar sobre lo que el hombre debe ser, deteniéndose a examinar la justificación moral y política de las distintas concepciones. Ética y filosofía política aparecen estrechamente unidas: libertad, justicia, derechos, etc., son conceptos que se aplican al individuo y que afectan a las relaciones entre estos y, por tanto, a las instituciones y vida pública en general. En definitiva, la tarea de la filosofía política se entiende como el examen del *ethos* de la sociedad. Unos insistirán más en la norma de igualdad, otros en la de libertad, pero todos tratan de resolver, fundamentalmente, el problema de la justicia social. Esta vuelta a la tradición, sin embargo, no implica, como es el caso de los siglos XVII y XVIII, el ocuparse del problema de la obligación política como eje central, sino más bien de los fines políticos (de ahí la importancia de los grandes conceptos: libertad, igualdad, etc.). Ahora bien, la vuelta a la tradición supone, en gran medida, el renacimiento del utilitarismo y la polémica entre igualitaristas y liberales que va a afectar especialmente a la década de los sesenta.

Es en este contexto general en el que se sitúan los trabajos de J. Rawls. En sus primeros escritos, publicados en 1951, "Outline of A Decision Procedure for

(1) En 1956, P. Laslett, en la introducción a la primera serie de *Philosophy, Politics and Society*, anunciaba su fundada esperanza en el "revival" de esta disciplina. En las sucesivas series, publicadas en los años 1962, 1967, 1972 y 1979, encontramos una buena muestra de este resurgimiento. Precisamente en estas series aparecen algunos de los artículos de Rawls.

Ethics" y una reseña de la obra de S.E. Toulmin *An Examination of the Pleace of Reason in Ethics*, se constata, por un lado, el interés de Rawls por no entrar en la cuestión de la fundamentación de la ética, ni en cuestiones metaéticas; se expresa ya la dirección en la que se van a dirigir los esfuerzos de Rawls: elaborar un procedimiento razonable de decisión que, mediante un método racional, permita establecer un equilibrio entre demandas en conflicto. En este esbozo de 1951 encontramos la idea básica de búsqueda de un equilibrio valorativo, incidiendo en el carácter reflexivo e intersubjetivo de la moralidad. Por otra parte, en su reseña de la obra de Toulmin, Rawls manifiesta sus reservas con respecto al utilitarismo y a la adecuabilidad del principio de utilidad como único principio a considerar en la justificación de la validez de las prácticas sociales.

En 1957, con la publicación de "Justice as Fairness", Rawls ofrece una primera aproximación de su propuesta de modificación del utilitarismo, siguiendo la metodología presentada en "Outline", y que en 1958 adopta una forma más elaborada. Posteriormente, el proyecto rawlsiano se va desarrollando hasta plasmarse en una teoría de la justicia que ve la luz en 1971. Y precisamente a raíz de la publicación de *A Theory of Justice*, su único e importante libro, surge el interés por el pensamiento de Rawls. La aparición de esta obra, para algunos la obra más importante de la filosofía política del siglo XX, suscita un amplio y vivo debate que rebasa los límites de la filosofía moral y política: economistas, filósofos del derecho, especialistas en ciencias políticas, etc., centran su atención en esta obra que pasa a ser punto de referencia obligado para todos aquellos que se ocupan de cuestiones morales, políticas y económicas y, en general, de la justicia social.

Varias son las razones que pueden señalarse para dar cuenta de la importancia adquirida por la teoría de la justicia de Rawls. En primer lugar, esta obra de Rawls aparece en un momento delicado para el liberalismo americano que se expresa en un descontento generalizado con respecto a las instituciones y a la política del país. Rawls se integra en la tradición liberal democrática y, en este sentido, presenta una propuesta sumamente interesante: el intento de compaginar la libertad individual con una distribución equitativa de la riqueza. En definitiva, Rawls trata de dar una respuesta satisfactoria al dilema libertad/igualdad y, por tanto, ofrece una nueva cobertura al liberalismo. En segundo lugar, hay que tener en cuenta también que el hecho de presentarse como una alternativa al utilitarismo (una alternativa "altamente" kantiana), ha contribuido a despertar el interés en torno a su teoría. Por último, la introducción en su teoría de un aparato técnico y sofisticado proveniente de la teoría de juegos es, igualmente, un factor a considerar para explicar la gran atención de que ha sido objeto la concepción de Rawls. Por todo ello, puede considerarse que *A Theory of Justice* representa el intento más interesante, más conseguido, de recuperación de la filosofía moral y política tras los embates del positivismo.

La literatura sobre Rawls, en especial tras la publicación de su libro, es

extensísima. Sin embargo, aún cuando la obra de Rawls ha sido analizada por numerosos estudiosos, consideramos que su concepción no ha sido suficientemente estudiada en lo que atañe a los presupuestos culturales que constituyen el trasfondo de su teoría de la justicia. Notamos en falta un examen detenido de las conexiones de la concepción de nuestro autor con las teorías de las ciencias humanas, más concretamente, con la psicología y la sociología y que, a nuestro juicio, es necesario para comprender el alcance y validez de la teoría de la justicia. Esta es, justamente la tarea que aquí nos proponemos abordar.

Como anteriormente apuntábamos, la concepción rawlsiana de la justicia es una reformulación de la doctrina del liberalismo y, en este sentido, es preciso examinar los fines de la teoría de la justicia y dilucidar si Rawls es capaz de presentar una concepción que supere al liberalismo clásico. Nuestro interés se centra, por un lado, en los modelos de persona y sociedad que sustentan la concepción de la justicia como equidad ya que su examen nos mostrará la concepción de "escena" y de "dramatis personae" de su teoría, pues, como dice A. Edel: "la clase de escenario empleado por una teoría representa bastante claramente sus supuestos acerca de la naturaleza humana y su imagen del hombre y de la sociedad" (2). En última instancia trataremos de aclarar si Rawls se adhiere o no al consenso antropológico de la edad moderna, esto es, si su concepción supera el marco (o más bien lo admite) del individualismo basado en la interpretación del hombre como "homo economicus" y, consiguientemente, tendremos que ver si la teoría de la justicia da o no primacía a las relaciones entre hombres sobre la relación del hombre con las cosas.

Por otro lado y estrechamente unido con el punto anterior, habremos de concretar si la teoría de la justicia, en cuanto que se propone como teoría ideal nos ofrece una visión del estado ético o justo como sociedad utópica. Trataremos de mostrar que lo "constituyente" en Rawls es la reciprocidad y la equidad que dan contenido a la igualdad. Si nuestra interpretación es correcta, es fácil confirmar que la sociedad bien ordenada o la sociedad ideal no puede ser calificada de utópica ni, a nuestro entender, tampoco está en la mente de Rawls tal pretensión. En todo momento, Rawls tiene como objetivo establecer unos principios de justicia que sirvan de guía para la reforma de la sociedad. Rawls se mueve en la esfera de la institucionalizado y no reclama un cambio estructural: toma como objeto de la justicia la estructura básica de la sociedad, esto es, el conjunto de instituciones que constituye el sistema social. El problema central en Rawls es el problema del orden, de ahí su preocupación por la estabilidad y el buen ordenamiento de la sociedad.

En cuanto que lo que se persigue es la reforma social, la teoría de la justicia sólo puede entenderse como el intento de sentar las bases de justificación y

(2) A. EDEL: *El método en la teoría ética* (1963), pp. 30-1.

razonabilidad que posibiliten un equilibrio lo más estable posible. Rawls no es un conservador en sentido estricto, sino más bien un liberal, por lo que su objetivo no es la conservación de lo existente sino la consecución de un equilibrio que supere las disfuncionalidades más evidentes que se dan en el sistema social y que, a su juicio, son fruto de la no existencia de una teoría moral que resuelva el desacuerdo moral y político acerca de la igualdad y la libertad. En última instancia, puede decirse que Rawls va a dar importancia a los elementos compartidos como fuente del equilibrio del sistema social y, consiguientemente, de integración de los individuos en el mismo. Desde nuestra perspectiva, la teoría de la justicia rawlsiana nos presenta un modelo de sociedad "simbólica" o "conciencia colectiva" en el sentido durkheimiano que depende de un principio de reciprocidad funcional. De ahí la importancia de examinar tanto los fines de su concepción como los modelos de persona y sociedad.

Es necesario tener presente, además, la metodología y epistemología rawlsiana pues nuestro autor no solamente propone una teoría *coherente* sino también *congruente* con los hechos psicológicos y sociales suministrados por la teoría, en la medida en que son el soporte empírico que Rawls reclama insistentemente para su concepción y que posibilitan la interpretación de la posición original como interpretación procesal en el marco de una teoría empírica, es, naturalmente, una tarea que juzgamos debe llevarse a cabo. El intento de Rawls de desprender la doctrina kantiana de los supuestos metafísicos y trascendentales se sitúa dentro de la consideración de la teoría moral como una teoría que puede proceder análogamente a como procede cualquier otra teoría, si bien el filósofo moral y político no trata de *descubrir* sino *construir* una teoría coherente. La justificación filosófica, por lo tanto, tiene como objetivo la coherencia y sólo indirectamente es posible la concordancia con los hechos. Así, la justificación filosófica conlleva una prueba indirecta de que la concepción de la justicia que resulta del procedimiento de construcción es la más acorde con los datos de la teoría psicológica y la teoría sociológica. Para comprender la justificación de la teoría a este nivel es preciso proceder a la exégesis del sentido de justicia y revisar los presupuestos psicológicos y sociológicos en que se basa la justicia como equidad.

Finalmente, a tenor de lo que nos proponemos en nuestro trabajo, es conveniente observar que no nos detendremos en una exposición detallada del contenido así como tampoco de las cuestiones metodológicas y epistemológicas de la concepción de la justicia rawlsiana ni en los diversos problemas que de hecho pueden plantearse. Partimos de que el lector conoce ya la obra de Rawls. Así pues nos ocuparemos fundamentalmente del análisis de la tercera parte de *A Theory of Justice*, dedicada a los fines. Es obvio, no obstante, que no se excluyen las otras partes de su teoría pero, dados nuestros propósitos, su análisis más específico rebasa los límites de este trabajo.

RELACION CRONOLOGICA DE LOS ESCRITOS DE J. RAWLS

- 1951: "Outline of A Decision Procedure for Ethics".
 "An Examination of the Place of Reason in Ethics", recensión de la obra de S.E. Toulmin.
- 1955: "Two concepts of Rules".
- 1957: "Justice as Fairness".
- 1958: "Justice as Fairness".
- 1962: "Justice as Fairness".
- 1963: "Constitutional Liberty and the Concept of Justice".
 "The Sense of Justice".
- 1964: "Legal Obligation and the Duty of Fair Play".
- 1967: "Distributive Justice".
- 1968: "Distributive Justice: Some Addenda".
- 1969: "The Justification of Civil Disobedience".
- 1971: "Justice as Reciprocity".
A Theory of Justice.
- 1972: "Reply to Lyons and Teitelman".
- 1974: "Reply to Alexander and Musgrave".
 "Some Reasons for the Maximin Criterion".
- 1974-5: "The Independence of Moral Theory".
- 1975: "Fairness to Goodness".
 "A Kantian Conception of Equality".
- 1977: "The Basic Structure as Subject". Este artículo había aparecido, abreviado, en *American Philosophical Quarterly*, 14 (Abril, 1977).
- 1979: "A Well-ordered Society".
- 1980: "The Dewey Lectures 1980. Kantian Constructivism in Moral Theory".
- 1982: "Social Unity and Primary Goods".

I NATURALEZA Y FUNCION DEL SENTIDO DE JUSTICIA

La hermenéutica del sentido de la justicia rawlsiano es imprescindible para la comprensión de todo el entramado de la teoría de la justicia. El problema central en torno a esta cuestión, como ha señalado recientemente el profesor G. Gutiérrez (1) es el de determinar la naturaleza del sentido de justicia pues, como el profesor Gutiérrez indica en el artículo citado, en la teoría de la justicia hay elementos suficientes para afirmar que Rawls considera que la naturaleza del sentido de la justicia es tanto volitiva como emotiva y al mismo tiempo sostiene que el sentido de justicia tiene una dimensión cognitiva. El Prof. Gutiérrez apunta que en este sentido hay cierta inconsecuencia en la concepción rawlsiana. Dicho de otro modo, es preciso aclarar en qué se basa Rawls para sostener que el sentido de la justicia es un sentimiento moral y, al mismo tiempo, afirmar que el sentido de la justicia es una capacidad adquirida que se manifiesta en la destreza para juzgar qué cosas son justas o injustas y apoyar estos juicios con razones.

Nuestro análisis trata de mostrar no sólo que no existe tal inconsecuencia en la concepción rawlsiana sino que la distinción entre la dimensión cognitiva del sentido de la justicia y las dimensiones volitiva y emotiva es fundamental en la concepción de la justicia como equidad. Es más, de la aceptación de la dimensión cognitiva depende toda la construcción rawlsiana. La naturaleza cognitiva del sentido de la justicia es una cuestión que Rawls no problematiza y que toma como un supuesto básico de su concepción. La razón de ello no es más que la consecuencia derivada de tomar como válidos e incuestionables los hechos psicológicos que él considera suministrados por una explicación científica sobre la naturaleza del desarrollo moral de los individuos. Así pues, es necesario distinguir dos aspectos fundamentales del sentido de justicia: el sentido de justicia como conocimiento y el sentido de justicia como sentimiento que participa de la doble naturaleza volitiva y emotiva. En el primer caso estamos dentro del terreno de la psicología moral del individuo, en el segundo entramos de lleno en el ámbito de una concepción de la justicia. La tesis básica que Rawls va a sostener es que si alguien carece del sentido de justicia, carece de ciertas actitudes naturales, su personalidad es, por consiguiente, patológica. La clave para comprender tal posición la encontramos en la

(1) G. Gutiérrez López: "Sobre el sentido y el sentimiento morales", (1981), pp. 31-45.

teoría psicológica de J. Piaget acerca del proceso evolutivo de adquisición del criterio moral. Pero antes de entrar de lleno en esta cuestión es preciso ver la estructuración de los conceptos morales de justicia, bien y valor o mérito en la doctrina rawlsiana y su descripción de la personalidad moral. (2)

1. La personalidad moral.

La personalidad moral se caracteriza, según Rawls, por la posesión de dos poderes morales: la capacidad de sentido de la justicia y la capacidad para una concepción del bien, es decir, de formular un proyecto racional de vida. La concepción rawlsiana es una concepción deontológica: el derecho y la justicia son prioritarios frente al bien. Esto se pone de relieve en Rawls al afirmar que la justicia y el derecho no se derivan de igual modo que la bondad. Su descripción de la persona moral responde a esta idea. Así, la prioridad de la justicia se nos revela en el derecho igual de las personas, requiriendo una explicación psicológica de la adquisición y desarrollo del sentido de justicia. De este modo se trata de apuntalar la idea de que la humanidad tiene una naturaleza moral, mientras que el bien se refiere a la capacidad racional de los individuos. La cuestión central y Rawls así lo manifiesta, es lograr un ajuste o congruencia entre justicia y bondad. Con otras palabras, a nivel particular podemos elegir entre planes racionales de vida, esto es, entre concepciones del bien, pero no cabe elección respecto a la justicia que nos es debida en cuanto personas. La elección es posible y necesaria como intento de compatibilizar concepciones del bien, como posibilidad de una esquema cooperativo justo: como elección colectiva de los principios de justicia que han de servir para la ordenación moral de la sociedad.

En el capítulo VIII de TJ, Rawls recoge, aunque con algunas matizaciones de importancia, el contenido de "The Sense of Justice" (3). Es decir, Rawls nos presenta su concepción del desarrollo ideal de sentido de la justicia. Ahora bien, en la medida en que se trata de un desarrollo hipotético, las etapas del desarrollo moral descritas son configuradas una vez que ya se han elegido los principios de justicia. Así pues, se trata de una construcción destinada a orientar el proceso evolutivo moral en una sociedad bien ordenada, no de describir el desarrollo moral del individuo en general.

Rawls distingue entre dos tradiciones históricamente relevantes en lo que

(2) Las referencias a *A Theory of Justice* remiten al texto inglés (Oxford, 1973) salvo en aquellos casos que explícitamente se indique lo contrario, ya que en la versión castellana (México, 1979) Rawls hace una revisión de la edición inglesa. Aunque las citas remiten al texto inglés, seguiremos la traducción de la versión castellana, separándonos de ella e introduciendo correcciones cuando lo estimemos oportuno. En lo sucesivo utilizaremos la abreviatura TJ para referirnos a aquella obra.

(3) J. Rawls: "The Sense of Justice" en *The Philosophical Review*; 72 (1963), pp. 281-305.

respecta al aprendizaje moral: la empirista y la racionalista. La primera está representada por los utilitaristas, desde Hume a Sidgwick y más recientemente por la teoría de Freud se acerca a esta tradición. En la otra tradición, la racionalista, se sitúan Rousseau, Kant, J.S. Mill (a veces) y actualmente la teoría de Piaget. Rawls defiende que la línea racionalista, cuya tesis básica es que los sentimientos morales son fruto del desarrollo de nuestras capacidades naturales y posibilitan la realización plena de nuestra naturaleza social, ofrece una explicación más adecuada de la adquisición de los sentimientos morales y, como consecuencia, de los principios morales. La razón aducida por nuestro autor, para considerar tal tradición más apropiada, es que la perspectiva racionalista sostiene que "los principios del derecho y de la justicia brotan de nuestra naturaleza y no son contrarios a nuestro bien" (TJ, 461). Sin embargo, Rawls no descarta totalmente la otra línea; más bien reconoce que las dos tradiciones tienen muchos aspectos correctos y sería mejor intentar combinarlos pues, "una perspectiva moral es una estructura extremadamente compleja de principios, ideales y preceptos, e implica todos los elementos del pensamiento, de la conducta y del sentimiento" (TJ, 461). El objetivo de Rawls es esbozar el curso que ha de seguir el desarrollo moral que se adecúa a su concepción de la justicia. Rawls reconoce su deuda con Piaget y Kohlberg y elabora una descripción global del desarrollo moral que muestra que su teoría de la justicia es superior, lo cual no quiere decir, como él mismo nos indica, que sea la única doctrina moral válida. Según Rawls el problema de la superioridad de su concepción es una cuestión filosófica que no depende exclusivamente de la teoría psicológica del desarrollo (TJ, 462).

La adquisición de los principios morales se lleva a cabo en el esquema rawlsiano a través de tres etapas del desarrollo moral, a saber: la moralidad de la autoridad, la moralidad de la asociación y la moralidad de los principios.

— *La moralidad de la autoridad.* Esta es la primera etapa del desarrollo moral. La afirmación básica de Rawls es que el sentido de justicia es adquirido gradualmente por los miembros más jóvenes de la sociedad a medida que se desarrollan (TJ, 462). Partiendo de la existencia de la familia, Rawls sostiene que la moralidad de la autoridad responde al principio psicológico de que en el niño se generan sentimientos de cariño y confianza hacia sus padres cuando éstos han demostrado a su vez, y con autoridad, su cariño por el niño. Así, cuando el niño incumple o desobedece se inclinará a confesarle a sus padres su desobediencia. El amor y la confianza originarán sentimientos de culpa en caso de desobediencia de las órdenes paternales. La ausencia de sentimientos de culpa revela una falta de amor y confianza. La moralidad de la autoridad surge de la carencia de comprensión y capacidad crítica de los niños, y, por consiguiente, es temporal. Sin embargo, dicha moralidad ha de estar subordinada a los principios del derecho y la justicia mediante el esquema de normas que tratan de inculcarle sus padres. Es importante destacar que por amor entiende Rawls la afirmación del sentido del valor de las personas a quienes amamos.

— *La moralidad de la asociación.* En esta segunda etapa, se contempla al individuo en sus relaciones sociales, fuera del reducido ámbito de la familia. Esta etapa responde a la segunda ley psicológica, según Rawls, que mantiene que cuando los compañeros cumplen sus deberes y obligaciones se generan en el individuo sentimientos de amistad, lealtad y confianza. Experimentando sentimientos de culpa que se manifiestan en el intento de reparación, de disculpa y en el reconocimiento de la justicia del castigo. De nuevo, la ausencia de tales sentimientos revela la ausencia de ciertas actitudes naturales, la falta de lazos de amistad y de confianza mutuos.

“Así, podemos suponer que hay una moralidad de la asociación en la que los miembros de la sociedad se consideran entre sí como iguales, como amigos y asociados, reunidos en un sistema de cooperación, del que se sabe que es beneficioso para todos y que está regido por una común concepción de la justicia. El contenido de esta moralidad se caracteriza por las virtudes cooperativas: las de la justicia y la equidad, la fidelidad y la confianza, la integridad y la imparcialidad” (TJ, 472).

— *La moralidad de los principios.* Esta etapa está regida por la tercera ley psicológica que, según Rawls, determina que, una vez generadas las actitudes de amor y confianza y los sentimientos de amistad y lealtad (según las dos leyes antes citadas), el reconocimiento de que nosotros y aquellos a quienes estimamos somos los beneficiarios de una institución justa, establecida y duradera, tiende a generar en nosotros el correspondiente sentido de justicia (TJ, 473). Se aprecia un desplazamiento de unas relaciones directas entre individuos a unas relaciones sociales más amplias: la relación del individuo con las instituciones sociales o entre individuo y sociedad bien ordenada. Así pues, esta tercera etapa se caracteriza por el “deseo de ser una persona justa”, esto es, de actuar según los principios de justicia comúnmente aceptados, públicos.

El sentido de justicia supone la aceptación de instituciones justas o la reforma de las ya existentes en caso de no ser tales. El sentido de la justicia, por consiguiente, requiere la voluntad de fomentar o reformar las instituciones teniendo en cuenta que el requisito imprescindible es la aceptación común y pública de principios. La violación de un principio de justicia da lugar al sentimiento de culpa en sentido estricto. Más el deseo de actuar justamente conlleva, a juicio de Rawls, no sólo el deseo de seguir unos principios, sino de actuar según unos principios que expresen nuestra naturaleza como seres racionales, libres e iguales. El contenido de tales principios no puede, pues, responder a contingencias sociales o naturales; las actitudes morales han de ajustarse a una concepción del derecho y la justicia comúnmente convenida. La moralidad de los principios adopta dos formas: la correspondiente al sentido de justicia y la correspondiente al amor a la humanidad

y al autodomínio. Esta última es supererogatoria y, por tanto, es de libre adopción, mientras que la primera no.

Las tres leyes psicológicas, que corresponden respectivamente a cada una de las tres etapas del desarrollo moral, son enunciadas por Rawls del siguiente modo:

Primera ley: dado que las instituciones familiares son justas, y que los padres aman al niño y expresan manifiestamente su amor preocupándose por su bien, el niño, reconociendo el evidente amor que sus padres le tienen, llega a amarles.

Segunda ley: dado que la capacidad de sentimientos de amistad de una persona ha sido verificada mediante la adquisición de afectos, de acuerdo con la primera ley, y dado que un ordenamiento social es justo y reconocido públicamente por todos como justo, entonces esa persona desarrolla sentimientos amistosos y de confianza respecto a los otros con quienes se halla asociada, cuando éstos cumplen, con evidente intención, sus deberes y obligaciones y viven de acuerdo con los ideales de su posición.

Tercera ley: dado que la capacidad de sentimientos de amistad de una persona ha sido verificada mediante su formación de afectos, de acuerdo con las dos primeras leyes, y dado que las instituciones de una sociedad son justas, entonces esa persona adquiere el correspondiente sentido de justicia cuando reconoce que ella y aquellos a quienes ella estima son beneficiarios de tales disposiciones (TJ, 490-1).

Al igual que la “construcción psicológica” que presentaba en sus primeros escritos, el desarrollo moral en TJ es un desarrollo moral ideal cuyo punto de partida lo constituye el tomar como justo un marco de instituciones. Conviene recordar que Rawls se enfrenta a la tarea de determinar los principios que han de regular la estructura básica de una sociedad. Lo prioritario, pues, es determinar una concepción de la justicia, unos principios de justicia, para este caso especial. La posición original es un procedimiento constructivo adecuado para determinar cuáles son esos principios. El desarrollo moral ideal tiene como objetivo mostrar cómo se podría llegar a actuar según estos principios elegidos en la posición original. Por ello, afirma Rawls,

“Así, alguna visión de la justicia interviene en la explicación del desarrollo del sentimiento correspondiente, la hipótesis acerca de este proceso psicológico incorpora nociones morales, aún cuando éstas se consideran sólo como parte de la teoría psicológica. Esto parece correcto, y, si se admite que las ideas éticas pueden exponerse claramente, no es difícil comprender que puede haber leyes de este tipo. El precedente esbozo del desarrollo moral indica cómo pueden tratarse estas cuestiones. Después de todo, el sentido de justicia es una disposición establecida para

adoptar y desear actuar según el punto de vista moral, por lo menos en la medida en que los principios de la justicia lo definen" (TJ, 491).

Vemos pues, que el sentido de justicia a que Rawls se refiere es el sentido de la justicia como sentimiento regulativo, es decir, el sentido de justicia adecuado a una sociedad bien ordenada, en la que se han reconocido públicamente unos principios de justicia. El esbozo que nos presenta se sitúa en una posición tal, y muestra las líneas que habría de seguir el desarrollo moral en una sociedad tal. Ahora bien, Rawls afirma, además, que las tres etapas de la moralidad están regidas por tres leyes psicológicas, respectivamente. A este nivel Rawls está remitiéndonos a las tendencias psicológicas que Piaget recoge en su análisis del desarrollo del criterio moral en el niño (tendencias que Rawls emplea, elevándolas al estatuto de leyes); así pues, encontramos unificados el proceso de adquisición de principios y, al mismo tiempo, la adquisición de un sentido de justicia regulativo, definido por los principios de justicia dotados ya de un contenido concreto. La idea que sustenta tal unificación es que el aprendizaje moral está condicionado por las concepciones morales que han de aprenderse ya que "la teoría del aprendizaje moral depende de una interpretación de la naturaleza de la moralidad y de sus diversas formas" (TJ, 491). Por consiguiente, puede deducirse que Rawls no sólo comparte con Piaget las tendencias que rigen el desarrollo moral, sino también y sobre todo la interpretación sobre la naturaleza y formas de la moralidad que conlleva tal análisis. Al menos eso es lo que trataremos de mostrar.

Ahora bien, puede suponerse que los planteamientos de Rawls parten de que el sistema social influye en los sentimientos de los individuos, esto es, que el sistema social determina la clase de personas que hemos de ser, y que por ello es necesario abordar el problema de la justicia social. Ciertamente esta idea está contenida en la concepción rawlsiana, pero, a nuestro entender, la preocupación por la justicia social no depende exclusivamente de la afirmación de que el sistema social influye en los sentimientos de los individuos, sino que tras esta afirmación nos encontramos, por un lado, con una teoría psicológica que hace hincapié en la necesidad de alcanzar la cooperación como la etapa más desarrollada del criterio moral frente a la obligación impuesta por la presión social; y, por otro, con una concepción sociológica o teoría social subyacente, en la que los valores comunitarios tienen un papel fundamental para conseguir la estabilidad y el orden social: una teoría sociológica que ve en el código moral un instrumento que posibilita el equilibrio del sistema social, equilibrio que ha de ser recuperado en caso de inestabilidad. Desde esta perspectiva la cohesión y el orden social son posibles si existen entre los individuos unos vínculos simbólicos, si existe un consenso moral-social. Trasladando estas observaciones al terreno político, podemos ver cómo la preocupación por la justicia social no es más que la manifestación de la necesidad de ir más allá del estado de derecho, de evolucionar hacia el estado social. Sobre estas cuestiones volveremos más adelante; ahora juzgamos más oportuno examinar el

lugar que ocupan la justicia, el bien y el mérito moral en la teoría de la justicia, y más concretamente en la caracterización de la personalidad moral.

a) La capacidad del sentido de justicia: PRIMACIA DE LA JUSTICIA.

Rawls comienza TJ afirmando que el individuo tiene una inviolabilidad fundada en la justicia y rechazando el cálculo de utilidades y de interés sociales que se otorgan a ella. La persona se concibe como un sujeto de derechos, derechos protegidos por la justicia, que no dependen de las convenciones sociales o legales: el individuo es un sujeto de derechos en cuanto que ser humano. Según Rawls, el tener la capacidad de personalidad moral es condición suficiente para tener derecho a una justicia igual. Rawls supone que la mayoría de la humanidad posee la capacidad de un sentido de justicia, condición suficiente para reclamar la justicia igual. El mínimo requerido para que una persona tenga derecho a la justicia es que posea, pues, la capacidad de sentido de justicia. De tal modo que, si alguien carece de tal capacidad, carece de ciertas actitudes naturales consustanciales a la humanidad. Esto no significa que dicha carencia, por tara o accidente, tenga que traer consigo un trato injusto respecto a ese individuo, de igual modo que si alguien posee dicha capacidad en alto grado no por ello ha de beneficiarse más. La justicia como equidad no permite que los derechos y libertades fundamentales estén en función de la capacidad mayor o menor de las personas, Rawls, por consiguiente, fundamenta la igualdad de las personas en la posesión de una capacidad natural: la capacidad de sentido de justicia. Y especifica claramente que el mínimo requerido se refiere a la capacidad, no a su realización. Es suficiente la potencialidad.

Sin embargo, hay que tener en cuenta que Rawls no toma como punto de partida de su concepción las bases naturales de la igualdad, sino que más bien éstas son objeto de explicación. Pues, "si hay alguna condición específica adecuada para identificar el respeto en cuyo marco los seres humanos deben ser considerados iguales, es la que establece la concepción de la justicia" (TJ, 508). Esto es, Rawls pretende para su concepción de la justicia como equidad un respeto de la dignidad de la persona que el utilitarismo viola. Y justamente esto es lo que intenta defender y fundamentar, no a partir de la dignidad humana, sino dando un rodeo, de tal modo que pueda argumentarse a favor de los principios de justicia apropiados cuando se considera a las personas como fines en sí mismos y no como medios.

La justicia distributiva, según Rawls la concibe, no se define en términos de mérito, pues no se entiende la dignidad de la persona en el sentido de que unos tienen dignidad y otros no. La dignidad nos remite a una clase de igualdad natural que soporta el derecho a igual mérito y consideración en cuanto seres humanos, y es en este sentido que todo el mundo tiene dignidad. La cuestión fundamental es mostrar que los dos principios de justicia preservan y respetan la dignidad de

la persona y no la violan como es el caso del utilitarismo. (4)

b) La capacidad de un sentido del propio bien: LA BONDAD COMO RACIONALIDAD.

En la teoría de la justicia el segundo concepto importante es el de bien. En la descripción de la personalidad moral, la capacidad de un sentido del bien adquiere también especial relevancia. La capacidad de un sentido de justicia nos aproximaba a la base de la igualdad humana, el sentido del propio bien nos lleva a la idea de libertad, de elección individual en el marco de una sociedad justa. Lo que determina el bien para una persona es su proyecto racional de vida. Un proyecto racional de vida es aquel que es congruente con los principios de elección racional, adecuadamente aplicados y que, además, es elegido con plena racionalidad deliberativa. Esto es, con pleno conocimiento y reflexión sobre la situación y las consecuencias que se pueden derivar: "Esto es fundamental para la definición del bien, porque un proyecto racional de vida establece el punto de vista básico desde el cual deben formularse y, en última instancia, adquirir solidez todos los juicios de valor relacionados con una persona determinada" (TJ, 409).

Las condiciones requeridas para que un proyecto racional de vida se consiga son las siguientes: en primer lugar, ha de seguirse el principio de elección racional tal como el de aplazamiento, es decir, ha de establecerse una jerarquía de proyectos siguiendo una estructura temporal. En segundo lugar, ha de establecerse, asimismo, una jerarquía de deseos, desde los más generales a las menos. Estos puntos afectan especialmente a los proyectos a largo plazo. En lo que respecta a los proyectos a corto plazo, los principios de elección racional menos discutibles, según Rawls, son: a) el principio de "medios efectivos": debemos adoptar la alternativa que realice el fin del mejor modo; b) el principio de inclusividad: un proyecto será preferido a otro si alcanza todos los objetivos deseados del otro proyecto y si además cumple algún o algunos objetivos más; c) el principio de probabilidad: ha de preferirse el proyecto que tenga más probabilidades de éxito.

Estos principios de elección racional para proyectos a corto plazo son aplicables también a los proyectos a largo plazo. Rawls pone especial atención en el

(4) Los dos principios de justicia, según la formulación definitiva que Rawls presenta, son:

PRIMER PRINCIPIO: "Cada persona ha de tener un derecho igual al más amplio sistema de libertades básicas iguales compatibles con un sistema similar de libertad para todos".

SEGUNDO PRINCIPIO: "Las desigualdades sociales y económicas han de ser estructuradas de manera que sean para:

- a) mejor beneficio de los menos aventajados, consistente en un principio de ahorro justo y
- b) unido a que los cargos y las posiciones sean asequibles para todos, bajo condiciones de equitativa igualdad de oportunidades". (TJ, p. 302).

principio de inclusividad. Un proyecto más inclusivo es preferible a otro menor: la razón de ello es que Rawls da por sentado que "los seres humanos tienen un deseo de orden más elevado al seguir el principio de inclusividad. Prefieren el proyecto a largo plazo más amplio, porque su ejecución implica probablemente una combinación más compleja de facultades" (TJ, 414). Rawls se está refiriendo a un principio básico de motivación y no de elección racional: el principio aristotélico, según el cual los seres humanos disfrutaban más cuantas más ocupaciones se ejercitan y cuanto mayor es la complejidad de tales capacidades. Es este principio el que da razón de por qué preferimos un proyecto a otro. Rawls parte de que podemos elegir entre proyectos racionales de vida, podemos determinar lo que es nuestro bien y ello implica la posibilidad de elegir los deseos que habremos de tener en el futuro. De ahí que la clase de persona que deseamos ser y la aceptación de la justicia estén estrechamente unidos, responden a las mismas convicciones. El principio aristotélico, al ser un principio motivacional, evidentemente juega un papel fundamental tanto para la definición de la clase de persona como para el ideal de vida a que se aspira.

A propósito del bien de un individuo, Rawls se centra en la racionalidad deliberativa y en el principio aristotélico. Nos referimos brevemente a la racionalidad deliberativa. Los proyectos racionales, veámos, han de ser elegidos por nosotros mismos. Es el agente quien decide sus fines y los medios para conseguirlos. Apelando a la noción de racionalidad deliberativa de Sidgwick, Rawls afirma que un proyecto racional de vida es aquel que se elegiría con plena reflexión y deliberación con conocimiento pleno de los hechos relevantes, sabiendo lo que realmente se desea y poseyendo una completa información. En este caso, dice Rawls, el proyecto es *objetivamente racional* para el agente y determina su bien real. Sin embargo, normalmente, la información es incompleta, lo importante entonces es que la información disponible sea bien utilizada. Si el agente hace todo lo que una persona racional puede hacer con la información de que dispone, el proyecto que sigue es un proyecto *subjetivamente racional* (TJ, 417). Rawls se cuida mucho de atribuir a la elección un valor decisivo, tal como el concedido por los existencialistas, para quienes la elección es una "elección radical". Pero tampoco atribuye un valor especial al proceso de decisión de tal forma que se acercase a la teoría de la decisión racional propiamente dicha. Rawls quiere destacar únicamente que un individuo ha de ser responsable ante sí mismo: "actuar según la racionalidad deliberativa sólo puede asegurar que nuestra conducta está más allá de todo reproche, y que somos responsables ante nosotros mismos como una sola persona a lo largo del tiempo" (TJ, 422-3).

El principio de responsabilidad ante sí mismo, dice Rawls, se asemeja a un principio del derecho. Así pues, la bondad como racionalidad define el bien de la persona, aunque tal definición es puramente formal; indica simplemente que el bien de una persona está determinado por el proyecto racional de vida que elegiría con plena racionalidad deliberativa. Por otra parte, el principio aristotélico

como principio de motivación básico es importante en la teoría del bien, por cuanto, dice Rawls, caracteriza la naturaleza humana, tal como la conocemos, siendo susceptible de una explicación evolucionista, pues "la selección natural debe de haber favorecido a criaturas respecto a las cuales este principio es verdadero" (TJ, 431). No obstante, Rawls no afirma tajantemente la verdad de dicho principio: más bien juzga que responde a un hecho psicológico profundo que subyace a la justicia como equidad y que permite explicar ciertas tendencias naturales en los seres humanos. Pero en definitiva, la definición del bien para una persona se establece en términos del proyecto racional de vida para ella, satisfaga o no dicho principio. Es importante, sin embargo, señalar que no es este el único lugar en el que Rawls apela a hechos psicológicos profundos para dar una razón última. Como veremos más adelante, Rawls emplea este mismo argumento a propósito de la reciprocidad.

c) LA BONDAD MORAL.

Desde la perspectiva de la posición original, la bondad como racionalidad explica el deseo por los bienes primarios. Es en este sentido que la bondad como racionalidad conlleva un concepto de bondad relacionado con la teoría instrumental o económica. Pero Rawls está también interesado en el concepto de bondad relativo al problema del valor moral. La utilización de la teoría instrumental se limita a una parte de la descripción de la situación original. Así, Rawls emprende la tarea de definir la persona buena y la sociedad buena desde la perspectiva del valor moral. Dicho de otro modo, Rawls trata de pasar de la teoría específica del bien a la teoría general del bien. El paso, como sabemos, es posible a través de la posición original, una vez que contamos ya con los principios de justicia.

Para caracterizar la bondad de una persona Rawls apela a la noción de "propiedades de amplia base". Estas propiedades son aquellas que es racional que las personas deseen unas en otras. Se agrupan en dos clases distintas pero necesarias las dos: las virtudes morales y las dotaciones naturales. Las virtudes morales son definidas como "sentimientos y actitudes habituales que nos inducen a actuar de acuerdo con determinados principios del derecho" (TJ, 437). O, "los fuertes y efectivos deseos de actuar según los principios básicos del derecho" (TJ, 437). Las dotaciones naturales, por otra parte, son aquellas propiedades tales como la inteligencia, la imaginación y la fuerza e inteligencia. Son atributos que es deseable poseer en cierto grado, desde el punto de vista social y que, asimismo, son necesarios para una conducta recta o justa, cuyo desarrollo depende de la educación. Siguiendo esta distinción, una persona buena o de valor moral, para Rawls, es la que tiene en un grado superior al promedio, los rasgos de amplia base del carácter moral que es racional que las personas, en la posición original, deseen las unas en las otras (TJ, 436).

Si examinamos la exposición de Rawls acerca de la bondad, aparecen dos

aspectos sumamente importantes: en primer lugar, el tránsito de la teoría específica del bien a la teoría plena; en segundo lugar, y no por ello menos importante, la concepción de las virtudes morales y el valor moral. Ambas cuestiones están estrechamente unidas, su punto de unión lo constituye el hecho de que se toman como ya acordados los principios de justicia. La teoría específica del bien se aplica únicamente a la posición original, pero una vez que los principios de justicia son elegidos, cada individuo desea que los demás guíen su conducta por los sentimientos morales que suponen la aceptación de los principios de justicia. En una sociedad en la que los individuos actúen así, es decir, acepten y reconozcan públicamente los principios de justicia, es una sociedad bien ordenada. Así, dice Rawls, se extiende la noción de bondad como racionalidad (apropiada para la posición original) a las personas, alcanzando un concepto diferente de bondad: la bondad moral. Donde antes se hablaba de preferencia racional por los "bienes primarios" se habla ahora de "propiedades de amplia base". La concepción de la bondad moral, por consiguiente, pertenece a la teoría plena o general del bien y requiere los principios de derecho y justicia para su construcción: éstos constituyen la base adecuada para juzgar la bondad de la persona y la sociedad.

En consecuencia, en la concepción rawlsiana se hace depender el valor moral del de bondad moral:

"Para que la bondad como racionalidad equivalga al concepto de valor moral es preciso que las virtudes sean propiedades que las personas deseen; racionalmente, unas de otras, cuando adoptan el punto de vista necesario" (TJ, 404).

Una vez que se han establecido los principios que definen el concepto de justicia es posible definir los principios que corresponden a los otros dos conceptos morales: el de bien y el de valor o mérito. A pesar de ello, Rawls no tiene en mente la reducción de los dos conceptos morales al de justicia, sino que su objetivo es lograr que justicia y bondad sean congruentes o, si se quiere, defender que adoptar el punto de vista de la justicia, tener el deseo de actuar justamente, pertenece al propio bien de una persona. Su interés se centra en la bondad de un deseo tal. Se trata de valorar la bondad del deseo de adoptar el punto de vista de la justicia.

En la teoría de la justicia rawlsiana, pues, el concepto de valor moral ocupa un lugar secundario. Rawls rechaza la tendencia, según él, manifiesta en el sentido común de que una distribución justa es aquella que adopta como criterio el valor moral. El punto de partida de Rawls, como sabemos, es justamente el contrario. Nadie merece el lugar que ocupa en la distribución de las dotaciones naturales, ni nadie merece su lugar inicial en la sociedad. Esto constituye uno de los "puntos fijos" de "nuestros" juicios morales ponderados. El precepto de "a cada uno según su virtud" no tiene razón de ser, y es distinto de una posición que sostenga que "un esquema justo da a cada persona lo que merece: es decir, asigna a cada uno lo que el esquema le autoriza" (TJ, 313). La concepción de la justicia aceptada determina lo

que merece cada persona. La distinción entre estas dos afirmaciones descansa en la distinción entre *exigencias* y *expectativas legítimas* por un lado, y el *valor moral*, por otro. Las exigencias de los individuos son respetadas por la concepción de la justicia que han convenido. Pero esas exigencias no dependen del valor moral, un esquema justo responde a lo que las personas están autorizadas a exigir. Las exigencias de las personas están basadas en sus legítimas expectativas, no en el valor moral. Sólo después de formulados los principios es factible plantear la cuestión del valor moral.

Se trata, en primer lugar, de delimitar un modelo que permita determinar, posteriormente, el mérito personal. La justicia ha de ser definida, por tanto, en términos de alguna clase de igualdad: a saber, la igualdad de mérito y consideración en cuanto que sujetos capaces de un sentido de justicia. Así pues, las virtudes morales no pueden ser entendidas sino como los deseos o tendencias a actuar de acuerdo con los principios de justicia. Esta caracterización nos remite, de nuevo, a la teoría plena del bien y a la concepción del desarrollo moral. La teoría plena del bien posibilita la distinción entre las diferentes clases de valor moral o la ausencia de él. Así, distingue Rawls, entre el hombre injusto, el hombre malo y el hombre perverso.

El hombre injusto es aquel que va más allá de lo permitido por los principios de justicia. Busca la consecución de sus objetivos personales traspasando el marco en que tales objetivos se consideran legítimos. El hombre malo se mueve por un deseo desordenado de cosas que son buenas si están adecuadamente encuadradas. Lo que convierte al hombre en malo es el dejarse llevar por una ambición desmedida. La perversidad, por último, se define como el amor a la injusticia (TJ, 439). Estas distinciones, según Rawls, sólo son posibles si nos situamos en la teoría plena del bien: unión de la teoría de la justicia y la teoría del bien.

Al igual que se rechaza una concepción de la justicia cuyo criterio moral sea el mérito o valor moral, se rechaza también una concepción basada en el principio de perfección. Esto es, una concepción cuyo fin sea el de fomentar y perseguir la excelencia humana. La meta es la consecución de la perfección humana, pero es difícil llegar a establecer un patrón de perfección que pueda servir como principio de justicia social. Además, una teoría tal es una teoría teleológica. Para Rawls, "las perfecciones humanas han de perseguirse dentro de los límites de la libre asociación" (TJ, 328).

Rawls viene a sostener que el valor intrínseco del sistema de fines de cada individuo no puede tomarse como base de la justicia. Lo cual no quiere decir que tengan el mismo valor todos los sistemas de fines, o que su libertad y su bienestar tenga el mismo valor. Rawls está tratando de argumentar que el valor depende en última instancia del concepto de derecho y justicia. De ahí que la noción de personalidad como fundamento de la igualdad de los individuos adquiera plena significación. El argumento de Rawls es que si bien no podemos decir que la igualdad

se sigue de la capacidad de los individuos de desarrollar formas de vida superiores, si puede mantenerse que los hombres tienen una igual dignidad (TJ, 329), en cuanto que personas morales.

El valor del sistema de fines de un individuo no está fundado en un principio de perfección, sino en un bien primario, a saber, el bien primario del autorespeto o sentido de la propia valía. No depende, pues, de las excelencias. Conviene recordar que de todos los bienes primarios: libertad, oportunidades, renta y riqueza, y autorespeto, este último es el más importante, a juicio de Rawls. Aunque en TJ pueda parecer que Rawls identifica la noción de autorespeto con la de autoestima, ambos conceptos no son lo mismo (5). El autorespeto supone, en primer lugar, que la persona tiene un sentido de su propio valor. Esto es, la convicción de que su proyecto racional de vida y, por tanto, su concepción del bien, vale la pena que se realice. En segundo lugar, requiere la confianza del individuo en su propia capacidad para llevar a cabo sus intenciones (TJ, 440). El autorespeto no es, pues, una parte de un plan racional de vida sino precisamente el sentido de que el propio plan ha de realizarse. Por ello, si el individuo siente que su proyecto posee poco valor pierde confianza en él y fácilmente fracasa en su realización. De ahí que sea el bien primario más importante:

"sin él, nada puede parecer digno de ser realizado, o, si algunas cosas tienen valor para nosotros, carecemos de la voluntad de esforzarnos por conseguirlas. Todo deseo y toda actividad se tornan vacíos y vanos, y nos hundimos en la apatía y el cinismo"
(TJ, 440).

No resulta difícil ver que, tras estas palabras, Rawls está aludiendo al *orgullo* o *amor propio* de las personas. Ese orgullo que Dumont resalta en Mandeville y que "hace que los hombres anhelan recibir la alabanza... y evitar la vergüenza" o el amor propio que Rousseau considera como una consecuencia del desarrollo de la civilización (6). La argumentación de Rawls se mueve en términos similares, recurriendo a la doctrina kantiana como moralidad del respeto mutuo y la autoestima y no como una moralidad del deber y la culpa. Por ello, el fracaso en seguir la ley moral produce sentimientos de vergüenza, no de culpa, ya que si se actúa injustamente se fracasa en el empeño de expresar "nuestra naturaleza como un ser racional libre e igual". Al actuar injustamente se mina nuestro autorespeto, el sentimiento de nuestro propio valor y se generan sentimientos de vergüenza (TJ, 256).

Así pues, Rawls está expresando, al igual que Mandeville, la función social de la moralidad. El reconocimiento de la naturaleza social de la moralidad es un aspecto importante del pensamiento de Rawls que se hace aún más obvio con la insistencia en que el autorespeto depende de la estimación o valoración de los

(5) Rawls distingue ambos conceptos, más explícitamente, en "A Well-Ordered Society", en *Philosophy, Politics and Society*. Fifth Series. Ed. by Laslett, P. and Fishkin, J. (1979).

(6) L. Dumont: *Homo Aequalis. Génesis y apogeo de la ideología económica*. (1977), p. 91.

demás. El autorespeto o el sentido de la propia valía pone de manifiesto que el individuo es libre para elegir y proyectar racionalmente su vida, es libre de elegir su concepción del bien. Pero el autorespeto está en función del respeto de los demás, de la estimación que los demás hacen de su proyecto racional. El autorespeto es el bien primario más importante puesto que es racional para todo individuo respetarse a sí mismo y que los demás lo respeten. Si la capacidad de un sentido de justicia nos llevaba a la idea de igualdad (igualdad de mérito y consideración), la noción de autorespeto incide en la preservación de la libertad del individuo y en la posibilidad de hacer compatible esa libertad e integridad de la persona con un esquema de cooperación social, cooperación basada en el reconocimiento de los demás como personas morales y, en definitiva, en la estimación y valoración de las concepciones del bien en cada individuo.

La capacidad de sentido de justicia asegura que todo el mundo tenga un derecho igual. La capacidad de sentido del propio bien preserva la libertad del individuo. Sobre la base de la igualdad y libertad como personas (de ahí la descripción de la personalidad moral) ha de fundamentarse la cooperación social. Dado que los hombres son iguales y libres, la cooperación ha de estar basada en la reciprocidad, en la ventaja mutua. En cuanto seres morales esto supone ser capaces de seguir principios que restrinjan las demandas individuales, de guiar su conducta por principios universales. Así, en cuanto seres morales, libres e iguales, la prioridad del derecho y la justicia sobre el bien impone la obligación de que se respete al individuo; dicho de otro modo, que nadie tenga que sacrificarse en aras de un bien del mayor número: ha de garantizarse que todos se beneficien, no que unos se sacrifiquen identificándose con los intereses de los demás, renunciando a su proyecto racional de vida o, mejor, imponiendo proyectos racionales inferiores. Por eso el utilitarismo es rechazado y por esto mismo los utilitaristas ponen más énfasis en el papel de la simpatía en el aprendizaje moral y consideran como una virtud fundamental la benevolencia.

La justicia como equidad, frente al utilitarismo, busca afianzar el sentido del propio valor de la persona y consiguientemente la posibilidad de realizar su plan racional de vida elegido libremente y teniendo como base la igualdad de todos, el derecho igual. La caracterización de la personalidad moral pone de relieve la integridad (capacidad de sentido de justicia) y la libertad (capacidad de sentido del propio bien). A nivel individual, pues, la capacidad de sentido de justicia corresponde a la esfera del derecho y la justicia, la capacidad de proyectar un plan de vida racional corresponde a la del bien. Si traspasamos el esquema a la sociedad, el derecho y la justicia pertenecen al ámbito de la legitimidad y, en última instancia suponen el reconocimiento de los Derechos humanos: la justificación moral de que un esquema de cooperación social es bueno en tanto que respeta la integridad y libertad individual, conjugándola con la de todos los miembros de la sociedad. Como veremos, para Rawls la reciprocidad constituye el marco para

una cooperación justa que preserve el autorespeto y la autoestima de todos sus miembros y de ahí que el respeto mutuo sea el soporte de la reciprocidad. Por esta razón Rawls afirma que justicia y bondad son congruentes. Los dos principios de justicia no son solamente justos sino que son además buenos y expresan públicamente el respeto entre los hombres:

“... los dos principios logran este objetivo, ya que cuando la sociedad los observa, se incluye el bien de cada uno dentro de un esquema de beneficio mutuo y este reconocimiento público e institucional de las aspiraciones de cada hombre apoya la estimación por sí mismo. El establecimiento de la libertad igual y la operación del principio de la diferencia están orientados para producir este efecto. . . al disponer las desigualdades para beneficio recíproco y al abstenerse de la explotación de las contingencias de la naturaleza y de las circunstancias sociales dentro de un marco de libertad igual, las personas expresan su mutuo respeto en la constitución misma de su sociedad. De este modo aseguran su autoestima como es racional para ellos hacer” (TJ, 179).

De nuevo, subyace la idea de que la moralidad tiene una función social y se trata de defender al individuo frente a la sociedad, aunque se considere al individuo socializado, no un individuo en el estado presocial, como es el caso de los contractualistas clásicos. El individuo tiene libertad para elegir el propio sistema de fines pero en cuanto que vive en sociedad necesita de la estimación de los demás, que los demás valoren su sistema de fines. Por todo ello, la moralidad adquiere importancia, no simplemente como reguladora de las relaciones personales, concretas, entre individuos, sino fundamentalmente como reguladora de la sociedad misma, del ámbito en que se desarrollan las relaciones interpersonales. El objetivo, pues es establecer el marco de una sociedad “simbólica”, de una comunidad moral, respetuosa con la legalidad pero que va más allá, una comunidad de seres autónomos, libres y racionales: se trata en suma de establecer la legitimación moral del orden social.

La noción de autoestima implica el reconocimiento de los demás y, puesto que las partes en la posición original son autointeresadas, han de convenir en que el deber del respeto mutuo es un deber fundamental, pues saben que necesitan de la estimación de los demás miembros de la sociedad cuando se pretende alcanzar la cooperación social y no, simplemente, seguir los dictados de la obligación impuesta por la presión social. La idea que está latiendo en el discurso rawlsiano es la concepción de la persona como elegidor racional de fines y por tanto, la idea de que todo individuo es un fin en sí mismo y no un medio. Si se impone a los individuos proyectos de vida inferiores, como se deduce del principio de utilidad, entonces se está tratando a las personas como medios: de ahí el interés racional de todo hombre por asegurar el autorespeto y articular una concepción pública de la justicia que regule la estructura básica de la sociedad.

El bien primario del autorespeto adquiere pues un papel primordial en la concepción rawlsiana. Nos remite a la igualdad en cuanto personas morales y a la libertad en cuanto que elegidores racionales de fines. En torno a esta noción pueden verse los tres conceptos básicos de la teoría moral. El autorespeto se conecta con el concepto de derecho y la justicia en la medida en que todos merecen igual respeto y consideración. El bien del individuo se funda en el sentido de su propia valía y en la estimación de los demás. El autorespeto se relaciona, también, con el valor moral ya que el valor o mérito moral de una persona se juzga en función de su respeto por lo demás en cuanto sujetos de derechos (cuyas exigencias y expectativas legítimas están amparadas por la concepción de la justicia) y al mismo tiempo, en cuanto estima la concepción del bien de los demás. El valor moral de una persona depende, por tanto, de su aceptación o no de una concepción de la justicia públicamente reconocida en la que prima el deber natural del respeto mutuo.

Rawls desarrolla a través de la concepción de la bondad como racionalidad, (podemos decir a modo de conclusión) la noción de autorespeto y autoestima. Nuestro autor considera que el sentido del propio valor se consolida si se cumplen dos condiciones 1) tener un proyecto racional de vida que satisfaga el principio aristotélico y 2) saber que nuestra persona y nuestros actos son estimados por los demás, quienes a su vez son también objeto de estimación. El que algo sea digno de realizarse requiere no sólo la valoración positiva de los demás, sino también que el proyecto que concibamos suponga el ejercicio de nuestras facultades plenas, en actividades complejas y refinadas: de lo contrario nuestro sentimiento y convicción de que dicho proyecto ha de llevarse a cabo se verá seriamente afectado: "Así, las actividades que despliegan talentos intrincados y sutiles, y manifiestan perspicacia y refinamiento, son valoradas tanto por el propio individuo como por quienes le rodean" (TJ, 441). Por esta razón, para que las personas se respeten a sí mismas y mutuamente es preciso que se establezcan proyectos comunes "racionales y complementarios". Es obvio que Rawls no pretende reducir los proyectos racionales y complementarios a sectores parciales de la sociedad: p. ej., científicos, artistas, etc., sino que trata de asentar una "base duradera de autorespeto en toda la sociedad". Por ello distingue entre la estructura básica de la sociedad y las distintas asociaciones que pueden darse en una sociedad.

Cada individuo se agrupará con aquellos con los cuales comparte unos mismos ideales, intereses, aficiones, y según sus aspiraciones, facultades y capacidades. El principio aristotélico, conviene insistir, es un principio de motivación que se aplica exclusivamente al individuo, no a la sociedad. La búsqueda de la perfección es una cuestión individual, no es un principio político, válido para la constitución de la sociedad. El autorespeto, pues, conduce igualmente a la idea de perfección. Ahora bien, la perfección es un fin y mantener este fin en el plano de la estructura básica de la sociedad sería admitir una posición teleológica y, natural-

mente Rawls no admite tal posibilidad. Con lo que si está Rawls de acuerdo es con que el individuo busque el reconocimiento de los demás y su estimación emprendiendo proyectos en los que entren en juego todas sus facultades, al menos sus facultades superiores, y desarrollando actividades complejas. De este modo, aunque indirecto, busca el individuo la estimación y el reconocimiento de los demás. No importa, dice Rawls, que algunos grupos o asociaciones no alcancen un alto grado de excelencia, si los juzgamos desde los cánones perfeccionistas,

"Lo que cuenta es que la vida interna de esas asociaciones se ajuste convenientemente a las facultades y necesidades de los que pertenecen a ellas, y que proporcione una base segura al sentimiento del propio valor de sus miembros" (TJ, 441-2).

La noción de autorespeto y autoestima conduce, pues, a la concepción de la moralidad como instrumento de cohesión social a la necesidad que todos los individuos tienen de establecer y desarrollar proyectos racionales y complementarios. El problema está en determinar si, en realidad, los principios de justicia son o no consistentes con instituciones sociales que garantizan el autorespeto de cada individuo. (7)

2. Los sentimientos morales.

Según lo expuesto hasta aquí, las virtudes morales son definidas no en función del valor o mérito moral sino como disposiciones necesarias para producir la obediencia a principios morales. Las virtudes son pues, sentimientos y actitudes habituales que nos llevan a actuar movidos por ciertos principios. Las virtudes se distinguen unas de otras por referencia a los distintos conceptos morales y a los principios asociados con dichos conceptos. Por consiguiente, las virtudes se definen en función de los principios y de ahí que sea necesario en primer término, contar con una concepción de la justicia y, una vez establecida, mostrar los sentimientos morales que se requieren para su cumplimiento.

El desarrollo moral presentado por Rawls culmina, como sabemos, en la moralidad de los principios que se caracteriza por la posesión de un sentimiento regulativo: el sentido de la justicia especificado por los dos principios. Es oportuno destacar el hecho de que nos encontramos en TJ con un examen de los sentimientos morales. Como sugiere E. López Castellón (8) la obra de Rawls se inserta en la línea de aquellos autores que en el pasado más reciente se plantean

(7) Sobre esta cuestión puede encontrarse una crítica muy sugerente de la concepción rawlsiana en L. Pickering, en Blocker (1980), p. 485.

(8) E. López Castellón sitúa en esta línea el análisis del orgullo llevado a cabo por Ph. Foot, el del resentimiento por R.F. Strawson, el del miedo por A. Kenny y S. Hampshire y el de la envidia por H. Schoeck; el de la ira por G.E.M. Anscombe. Véase, "Racionalidad y sentimiento de culpa", (1980).

el análisis de los sentimientos morales, así como de otros sentimientos relacionados con estos, intentando romper con la tradición humeana que alentaba las tesis emotivistas y tomando como punto de referencia la filosofía wittgensteiniana y, en el caso de Rawls y de D. Richards, la psicología del desarrollo moral de Kohlberg y Piaget. Estos análisis tratarían de "mostrar modelos de sentimientos que podrían corresponder a lo que se ha dado en llamar "moral ilustrada".

Para Rawls el término sentimiento se refiere a "familias ordenadas y permanentes de disposición rectoras, tales como el sentido de justicia y el amor a la humanidad, y para las adhesiones duraderas a individuos particulares o asociaciones que ocupan un lugar importante en la vida de una persona" (TJ, 479).

Rawls sostiene que hay tantos sentimientos morales como sentimientos naturales. El término sentimiento se distingue del de "actitud" en que este último término se refiere a tendencias que no son normativas ni duraderas. Rawls reserva el término inglés de "feeling" para designar la "emoción moral", para los sentimientos y emociones que se experimentan en ocasiones particulares. La identificación o caracterización de los sentimientos (*sentiments*) morales dependen únicamente de que la persona haga referencia a un concepto moral y sus principios, y en esta apelación reside la diferencia entre los sentimientos morales (*moral feelings*) y las actitudes naturales. Así, emociones tales como la ansiedad o el temor, dice Rawls, son emociones o manifestaciones conductuales que si bien pueden acompañar a los sentimientos morales no pueden considerarse como constitutivas de los sentimientos de culpa, vergüenza e indignación.

Los sentimientos (*feelings*) de culpa y vergüenza son explicados remitiéndonos a una concepción de la justicia, a los principios de justicia reconocidos públicamente. Los sentimientos de culpa se asocian al concepto de justicia y los de vergüenza al concepto de bondad. Rawls como se ha indicado, expresamente defiende el tipo de análisis implicado en las *Investigaciones* de Wittgenstein, a propósito de los sentimientos (*feelings*) morales. La idea fundamental que alienta este modo de abordar la identificación de los sentimientos morales es la de que no es posible distinguir los sentimientos morales de otros sentimientos si no efectúa una presuposición especial respecto a las creencias de los individuos. Las emociones y sentimientos (*feelings*) morales han de considerarse por referencia al *sentido* que tienen. En el esquema rawlsiano el *sentido* de los sentimientos de vergüenza y culpa viene dado una vez que se alcanza el grado requerido de desarrollo moral, a saber, aquel en el que el individuo ha alcanzado unas estructuras universalistas y, por tanto, actúa movido por principios morales universales. Dado que Rawls presenta una construcción de las etapas del desarrollo moral requerido para alcanzar el sentido de justicia, podemos decir que, una vez que los individuos han elegido y reconocido públicamente una concepción de la justicia, han adquirido un sentimiento (*sentiment*) esto es, un conjunto de disposiciones rectoras y regulativas, con carácter duradero. El sentido de justicia tiene, pues, una naturaleza racional.

Implica la aceptación de principios de carácter universal, que dan sentido a las manifestaciones conductuales de los sentimientos (*feelings*) morales.

Los sentimientos morales son, pues, actos de la voluntad. El sentido de justicia como sentimiento regulativo aporta las "razones" que se tienen para llevar a cabo tales actos. La voluntad está dirigida por razones, no por preferencias, de este modo el individuo realiza su autonomía y libertad. Rawls, por tanto, analiza los sentimientos morales desde una perspectiva volitiva y emotiva. El sentido de justicia responde a la naturaleza volitiva de los sentimientos morales, los "sentimientos o emociones" (*feelings*) morales corresponden a la dimensión emotiva. No obstante, ambas dimensiones se hallan unidas en la actuación concreta del agente moral.

3. La naturaleza cognitiva del sentido de justicia.

El análisis de los sentimientos morales ponía de manifiesto que el sentido de justicia es un sentimiento regulativo, cuyo contenido viene dado por los dos principios de justicia. Sin embargo en la teoría de la justicia rawlsiana se contempla otra dimensión del sentido de justicia: la dimensión cognitiva. No es este un elemento nuevo en la teoría de la justicia pues ya en "The Sense of Justice" Rawls se refería a esta dimensión. El problema que se plantea con relación a este aspecto de la justicia como equidad es que Rawls no aborda directamente la cuestión, y por esta razón parecen existir ciertas inconsecuencias o incoherencias en su posición. La falta de claridad es debida, a nuestro entender, a dos cosas: en primer lugar, se requiere haber comprendido la posición metodológica y epistemológica que Rawls aplica a la teoría moral. En segundo lugar, y como consecuencia de lo anterior, Rawls da por supuesto tanto una concepción psicológica del desarrollo del criterio moral como una concepción sociológica: Es importante en este momento tener presente el núcleo central de la concepción rawlsiana a partir de las primeras formulaciones de su pensamiento.

Para aclarar y profundizar en esta cuestión es necesario hacer unas breves referencias a los escritos anteriores a TJ (9). En dichos escritos Rawls tiene como objetivo el análisis del concepto de justicia. Este análisis se caracteriza por el intento de descubrir una explicación comprensiva que exprese lo invariante en los juicios ponderados de jueces competentes (10). Tal explicación se alcanza si se establecen un conjunto de principios generales y es satisfactoria si tales principios

(9) Más exactamente en aquellos escritos anteriores a "Distributive Justice", *Philosophy, Politics and Society*. Third Series. Ed. by Laslett, P. and Runciman, W.G. (1967). En este artículo, y posteriormente, Rawls trata, más que de analizar el concepto de justicia, de desarrollar una concepción de la justicia.

(10) Véase "Outline of A Decision Procedure for Ethics", *The Philosophical Review*, 60 (1951), p.186.

son fruto de una elección voluntaria, y además si expresan lo invariante en los juicios ponderados de jueces competentes. Según nuestra lectura, para Rawls lo invariante es el concepto de justicia, dado que puede suponerse que nadie carece del mismo (11). Rawls viene a decirnos en "Justice as Fairness" que el contenido simple del concepto de justicia está constituido por un invariante cultural y social que subyace o está implícito en la idea de equidad. Al mismo tiempo nos presenta un procedimiento para poder conocer las reglas que han de seguirse: la explicación conjetural o situación inicial.

La noción de equidad, nos dice Rawls, es fundamental para el concepto de justicia. La idea de equidad remite a la posibilidad de un reconocimiento mutuo de principios y de participar voluntariamente en su elección. De ahí la importancia del deber *prima facie* del *fair play*. Pero Rawls insiste en que el sentido del *fair play* es algo más que ser capaz de seguir reglas: actuar movido por este sentido es manifestar una de las formas de conducta en las que se manifiesta el reconocimiento de los demás como personas. El sentido del *fair play* es algo que, según Rawls, debe ser sentido o percibido.

Como sabemos, Rawls en "Justice as Fairness" no presenta una argumentación tendente a mostrar por qué las partes se sienten obligadas a obrar según los principios convenidos. Esta cuestión es abordada en "The Sense of Justice" en donde Rawls destaca que el aspecto más importante de la personalidad moral es "la capacidad de sentido de la justicia" y afirmando que "es posible suponer que cualquier ser capaz de lenguaje es capaz de las realizaciones intelectuales requeridas para tener un sentido de justicia; y, dados estos poderes intelectuales, la capacidad para las actitudes naturales de amor y afecto, fe y confianza mutua, parecen ser universales" (12). Con estas palabras Rawls nos está señalando el carácter cognitivo del sentido de justicia, concretando la idea de que puede suponerse que todo el mundo tiene el concepto de justicia. La motivación moral y la obligación moral dependen de la posesión de una capacidad natural: a todos aquellos que la poseen les es debida justicia. Se debe dar justicia, dice Rawls, a todo aquél que puede dar justicia.

(11) Remitiéndonos a "Outline", Rawls afirma: "He estado tratando del concepto de justicia. (...) El análisis será satisfactorio en la medida en que exprese los principios comprendidos en estos juicios cuando son proferidos por personas competentes bajo deliberación y reflexión. Ahora bien, puede suponerse que todo el mundo tiene el concepto de justicia; (...) Las sociedades diferirán unas de otras no en tener o en dejar de tener esta noción, sino en el ámbito de casos a los que se aplica y en el énfasis que le dan en comparación con otros conceptos morales". "Justice as Fairness", *The Philosophical Review*, 67, (1958), pp. 193-194. Este artículo había aparecido abreviado en 1957 y ha sido objeto de varias reimpressiones, la más citada y utilizada es la que se recoge en *Philosophy, Politics and Society*, Second Series. Ed. by Laslett, P. and W.G. Runciman, (1962). Sin embargo, en esta reimpression se introducen algunas modificaciones, casi exclusivamente en las citas a pie de página, pero que en algunos casos son significativas. Este mismo artículo se publica en 1971 bajo el título "Justice as Reciprocity", en el que se mantiene la estructura y contenido de los dos ya citados (1958 y 1962) pero, de nuevo, con algunas matizaciones relevantes.

(12) J. Rawls, "The Sense of Justice" (1963), p. 138.

Pero el sentido de justicia en sentido cognitivo ha de ser distinguido del sentido de justicia ideal, pues este último es un sentimiento regulativo: esto es, el sentido de justicia regido por principios emanados de la razón. El sentido de justicia ideal permite la descripción del desarrollo moral más apropiado para conseguir una sociedad justa. Por todo ello, a nuestro entender, en estos primeros escritos Rawls afirma, por un lado, la existencia de un concepto de justicia que depende del normal desarrollo del individuo y, por otra parte, el análisis de dicho concepto, es decir una interpretación o concepción de la justicia. En este último caso aparece ya el sentido de justicia como sentimiento regulativo, fruto de la voluntad de los individuos.

Ahora bien, Rawls indica claramente cuál es el contenido del concepto de justicia, lo que Rawls considera que han de adquirir los individuos y que, parece, todo el mundo adquiere al menos en el grado mínimo, mostrando así la posesión de ciertas actitudes naturales. Rawls afirma que es el sentido de la justicia cuyo contenido simple, para diferenciarlo del sentido de justicia ideal, no puede ser otro que la idea de equidad, o mejor aún, de reciprocidad que, según Rawls, subyace a los conceptos de justicia y equidad. En 1971 en "Justice as Reciprocity" Rawls sostiene justamente esto: la reciprocidad es una idea moral universal que subyace a los conceptos de justicia y equidad (13). De ahí que sea fácil deducir que la adquisición del sentido de justicia, en su dimensión cognitiva, consista en la adquisición de la idea de reciprocidad. Así, una persona tiene moralidad cuando acepta principios generales que restringen la consecución de sus intereses propios, y considera estos principios como obligatorios para él y para los demás como personas humanas. Frente a la motivación egoísta que hace que las personas se muevan únicamente por los beneficios derivados de una práctica pero que no están dispuestas a hacer su parte correspondiente.

A propósito de esto, podemos comparar la posición de Rawls con la de Ajdukiewicz, para señalar que ambos autores defienden la idea de que la falta de un principio de "igual medida" o "reciprocidad" supone la carencia de todo sentido de justicia moral (14). Desde esta posición, el "principio de principios" es el contenido simple que gobierna los principios de justicia, distinguiendo así entre el contenido del concepto de justicia y el principio de justicia formal, e insistiendo en que Rawls va más allá al proponer, no la igualdad que garantiza el principio de justicia formal, sino la igualdad como equidad o reciprocidad. Mientras que el

(13) J. Rawls, "Justice as Reciprocity" en *Miles Utilitarianism*, Ed. by S. Gorowitz, (1971), p. 267.

(14) K. Ajdukiewicz sostiene que el "principio de principios" de la justicia es el "principio de igual medida":

"Nadie tiene derecho a algo precisamente por ser este individuo particular y no otro". "Es un principio con un contenido simple..." pero parece constituir el corazón del sentido de justicia, el elemento que es probable que ha estado presente en el sentido de justicia de todas las gentes y épocas; la carencia del mismo es sintomática de una completa atrofia de todo sentido de justicia moral". *O sprawiedliwości (On Justice)*, (1939). Texto recogido en M. Ossowska, (1980), p. 152.

principio formal es más apropiado para el ámbito del derecho y la ley, el principio de principios, por el contrario, marca la esfera de la moralidad.

Estas ideas siguen presentes y vigentes en todo el desarrollo del pensamiento de Rawls, tanto antes como después de la teoría de la justicia, y, por supuesto, en esta misma. Sin entrar de momento en las cuestiones metodológicas y epistemológicas, vemos que parte Rawls de la distinción entre el concepto de justicia y las distintas interpretaciones de dicho concepto, es decir, los distintos principios asociados con el mismo. El análisis del concepto de justicia presentado en el período anterior a TJ pone especial énfasis en el *sentido* del concepto de justicia, en una explicación del concepto de justicia. La concepción rawlsiana de la justicia se nos ofrece como *una* interpretación de los principios asociados con dicho concepto, pero también nos muestra el contenido simple que lo define. A la luz de esta distinción es posible ofrecer una exégesis, a nuestro juicio fundamentada, del sentido de justicia desde sus tres dimensiones posibles.

El sentido de justicia tiene una dimensión cognitiva en cuanto que es una capacidad que se supone desarrollan todas las personas llegadas a cierta edad y que discurre en estrecha relación con el desarrollo de sus facultades intelectuales. Este proceso de maduración es al mismo tiempo un proceso de adaptación al medio en que se desenvuelven los individuos, esto es, a las relaciones sociales en las que se hallan insertos. Si admitimos que la reciprocidad es la idea moral universal consustancial al concepto de justicia, tendremos que un individuo adquirirá el sentido de justicia cuando interiorice la norma de reciprocidad. Ahora bien, la dimensión cognitiva supone únicamente que el individuo es capaz moralmente, en cuanto que ha adquirido la idea que define el concepto de justicia. A este nivel, no se trata más que de llegar a poseer el contenido simple del concepto de justicia: es decir, se incorpora la reciprocidad a las estructuras interactivas de los individuos.

Las dimensiones volitiva y emotiva requieren una concepción de la justicia, una interpretación del concepto de justicia. El individuo actúa, por tanto, según unos principios determinados. A este nivel, el sentido de justicia es un sentimiento moral propiamente dicho, un sentimiento (*sentiment*) regulativo, con referencia al cual se consideran las manifestaciones conductuales, de modo que puedan ser catalogadas como actitudes morales. Por consiguiente la existencia de un sentido de justicia regulativo (*sentiment*) supone el paso del concepto de justicia a una concepción de la justicia que define las líneas generales del desarrollo ideal de tal sentido y que establezca las condiciones de posibilidad de una sociedad justa. De ahí que la teoría de la justicia no se agote en un proceso de aprendizaje moral sino que es imprescindible "una interpretación de la naturaleza de la moralidad y de sus diversas formas, puesto que, como sigue diciendo Rawls "nuestras ideas de sentido común no son suficientes para los propósitos de la teoría" (TJ, 491). Rawls, como sabemos, suscribe la tradición racionalista del aprendizaje moral que sostiene que "los sentimientos morales son una consecuencia natural de una apreciación plena de nuestra naturaleza social" (TJ, 460).

De nuevo, vemos que Rawls insiste en la naturaleza social del ser humano y en la función social de la moralidad Rawls parte de la sociabilidad humana: sobre esta base la moralidad tiene como función lograr la cohesión social, el mejor esquema posible de cooperación social. Esto requiere la intervención de la razón, iluminando así las actitudes naturales. Dicho con palabras de Rousseau: "el sentido de justicia no es una mera concepción formada sólo por el entendimiento, sino un verdadero sentimiento del corazón ilustrado por la razón, el producto natural de nuestros afectos primitivos" (15). Esto nos lleva a examinar la relación entre actitudes morales y actitudes naturales.

Rawls mantiene que las actitudes y sentimientos morales constituyen un hecho normal en la vida de los hombres, de modo que la ausencia de tales sentimientos y actitudes manifiestan la ausencia de ciertas actitudes naturales de amor, amistad y confianza. Los sentimientos y emociones morales se distinguen de las naturales en que aquellas nos remiten a unos principios de justicia; así:

"Estos sentimientos (*sentiments*) y actitudes son familias ordenadas de disposiciones características, y estas familias coinciden de tal modo, que la ausencia de ciertos sentimientos (*feelings*) morales evidencia la ausencia de ciertos lazos naturales" (TJ, 486).

Del mismo modo, señala Rawls, la presencia de ciertas adhesiones naturales da origen a la posibilidad de ciertas emociones morales. Sin sentido de justicia una persona puede sentir enojo o indignación, tales emociones no son morales. Es más, una persona que carece de tal sentido carece también de ciertas actitudes naturales que se hayan incluidas en la noción de humanidad. La moralidad, pues, se considera elemento constitutivo de la naturaleza humana y condición indispensable de la sociabilidad. Rawls se mueve en la misma línea que Kant y Mill: la moralidad es constitutiva de la naturaleza humana, y de no ser así la humanidad no se diferenciaría de los demás seres de la naturaleza. Y de un modo claro, incorpora la "piedad natural" de Rousseau: "virtud tanto más universal y útil al hombre cuanto que precede en él al empleo de toda reflexión. y tan natural que los mismos frutos dan de ella algunas veces señales evidentes". Es la única virtud natural que, nos dice Rousseau, concede (16). Ahora bien, existe un desarrollo normal del individuo y un desarrollo patológico. El desarrollo moral normal es fruto de un proceso de aprendizaje moral que va desde la dependencia de la autoridad paterna, pasando por la autoridad legal y la obligación moral a la autonomía y, por tanto, a la cooperación social. Consiguientemente, para que un individuo se desarrolle moralmente ha de ir adquiriendo en continua interacción con los demás las estructuras necesarias, en este caso, las estructuras que generan ciertas actitudes naturales para con aquellos que

(15) J. Rawls, "The Sense of Justice", p. 120.

(16) J.J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inegalité parmi les hommes*. En *Oeuvres Complètes* (Ed. M. Launay), París: Seuil, 1971, II, p. 223.

entran dentro del ámbito de sus relaciones sociales, hasta llegar al nivel más elevado o al grado más alto de desarrollo en el que se trasciende el marco de las relaciones concretas, llegando el individuo a alcanzar el grado más elevado de abstracción: al admitir o consentir en actuar según principios de validez universal, cuyo contenido vendrá dado por una concepción de la justicia.

La naturaleza cognitiva del sentido de justicia, pues, da cuenta del desarrollo (psicológico) normal de un individuo en sociedad. La adquisición del sentido de justicia consiste en la interiorización de la norma de reciprocidad que constituye el contenido simple del concepto de justicia. Por ello, Rawls puede afirmar que la justicia tiene una base natural: la posesión de una capacidad natural. Este es el fundamento de la igualdad. Todos los hombres son iguales en cuanto que puede suponerse que todos poseen en el grado mínimo requerido la capacidad de sentido de justicia, y poseen, consecuentemente, la idea de reciprocidad. El problema está en determinar qué concepción de la justicia articula mejor la reciprocidad. Evidentemente, Rawls va a argumentar a favor de la justicia como equidad. Es más, toda la teoría de la justicia está orientada a tal fin. Para ello Rawls no sólo cuenta con una concepción psicológica (la de Piaget) que avala su argumentación sino también una concepción sociológica (la funcionalista) que contemple la moralidad como un instrumento necesario para la cohesión y el orden social.

Por último, antes de examinar más detenidamente la idea de reciprocidad contenida en la justicia como equidad, es preciso señalar dos cuestiones importantes. En primer lugar, vemos que el valor o mérito moral depende de que el individuo o el agente moral actúe según principios universales, convenidos y reconocidos públicamente. Un hombre virtuoso, pues, es aquél que dispone de sentimientos duraderos, rectores, que posea, en definitiva, un sentido de justicia regulativo.

En segundo lugar, debe tenerse en cuenta que aunque Rawls afirma la igualdad moral de todos los seres humanos, no está defendiendo que todo ser humano pueda articular una concepción moral; esta tarea corresponde al filósofo moral, o más concretamente al teórico moral que organiza y sistematiza el razonamiento moral ordinario, elaborando una teoría, un constructo lógico, analítico, alejado de las situaciones concretas en las que se plantea el conflicto. El constructo no tiene únicamente validez teórica, sino también normativa. La verdad es construida y tiene aplicación práctica en la medida en que sirve como modelo o guía.

La tarea del teórico moral es construir tal verdad, la del filósofo es dar una justificación de ello, dado que el filósofo, a diferencia del científico, no tiene como objetivo ni la explicación de los hechos ni el descubrimiento de principios, sino la justificación. Justificación que, en nuestro caso, se alcanza si el filósofo moral logra presentar una teoría coherente. La prueba de la coherencia es lógica, analítica. La justificación consiste en dar razones, pero para ello no basta con la coherencia, sino que es necesario que la teoría sea congruente con los hechos, concuerde con los datos suministrados por la psicología y la sociología. De ahí la

importancia de la psicología moral y la teoría social que subyace en los planteamientos rawlsianos. Importancia explícitamente concedida por Rawls especialmente a partir de la publicación de "The Independence of Moral Theory" (17). La metodología y la epistemología rawlsiana nos ayudan a clarificar su argumentación a favor de los principios de justicia y la necesidad de apoyarse en una teoría del aprendizaje moral y en una teoría social, en el intento de desprender la doctrina kantiana de supuestos metafísicos y trascendentales y situarla en el marco de una teoría empírica. Estas ideas están contenidas en el siguiente texto:

"Debemos señalar que dado que los principios son consentidos a la luz de *creencias generales verdaderas* acerca del hombre y de su lugar en la sociedad, la concepción de la justicia adoptada es aceptable sobre la base de estos hechos. No hay necesidad de invocar doctrinas teleológicas o metafísicas que soporten estos principios, ni imaginar otro modo que compense y corrija las desigualdades que permiten los dos principios en este. Las concepciones de justicia deben ser justificadas por las condiciones de nuestra vida como la conocemos o no lo serán en absoluto".

(TJ, 454, subr. n.).

Son los datos de psicología y la sociología los que avalan la veracidad de las creencias generales acerca del hombre y su lugar en sociedad. Las creencias se justifican de modo indirecto cuando están en consonancia con los hechos generales, psicológicos y sociales. Rawls no problematiza estos hechos, más bien hace depender de ellos una parte importante de su argumentación. Son los pilares de su construcción. Lo que trataremos de mostrar, precisamente, es que el sentido de justicia rawlsiano depende de un consenso cognitivo y evaluativo básico.

(17) J. Rawls, "The Independence of Moral Theory". Presidential Address to the American Philosophical Association, Eastern Division. *Proceedings and Addresses of The American Philosophical Association*, 48, (1975), pp. 5-22. Este artículo es junto con "Outline" y la sección 9 de TJ, uno de los pocos lugares en los que Rawls se detiene en cuestiones metodológicas y epistemológicas.

2. JUSTICIA Y RECIPROCIDAD

En la s. 3 de TJ: "La idea principal de la teoría de la justicia", Rawls afirma que va a tratar de sostener que la idea de reciprocidad es incompatible con el principio de utilidad. Para Rawls la justicia es reciprocidad, por ello niega la posibilidad de que en la posición inicial de igualdad se llegue a reconocer el principio de utilidad,

"A primera vista no parece posible que personas que se ven a sí mismas como iguales, facultadas para reclamar sus pretensiones sobre los demás, convengan en un principio que pudiera requerir menores perspectivas vitales para algunos, simplemente en aras de una mayor suma de ventajas disfrutadas por otros... En ausencia de impulsos de benevolencia, fuertes y duraderos, un hombre racional no aceptaría una estructura básica simplemente porque maximice la suma algebraica de ventajas, sin tomar en cuenta sus efectos permanentes sobre sus propios derechos e intereses básicos. Así pues, parece que el principio de utilidad es incompatible con la concepción de la cooperación social entre personas iguales para beneficio mutuo. Parece ser inconsistente con la idea de reciprocidad implícita en la noción de una sociedad bien-ordenada". (TJ, 14).

En la misma línea argumentativa, insiste en la s. 6, a propósito de los contrastes entre la justicia como equidad y el utilitarismo, que en dichos contrastes está implícita una diferencia en las concepciones subyacentes de la sociedad. Mientras que en la primera se piensa en la sociedad bien ordenada como un esquema de cooperación para ventajas mutuas, en la otra se persigue la eficacia. Así pues, la concepción de la persona y de la sociedad, según Rawls, son distintas de aquellas propugnadas por el utilitarismo.

La idea central de la teoría de la justicia es que la justicia es reciprocidad: sólo así se garantizan los derechos de la persona y se puede lograr una cooperación justa y equitativa. El mismo Rawls pone especial énfasis en que una concepción de la justicia no puede sustentarse en la benevolencia, frente al utilitarismo, y únicamente admite la benevolencia como un acto supererogatorio. De lo que se trata es de "hacer lo justo", no de "hacer el bien". La benevolencia supone un sacrificio y tal sacrificio ha de ser autoimpuesto, pero por muy loable que sea un acto de benevolencia, la justicia no lo exige. La justicia implica esencialmente que el beneficio y las ventajas sean mutuas.

En aras de la simplicidad y de la claridad y, lo que es más importante, argumentado que es una condición menos fuerte, defiende Rawls la conjugación del desinterés mutuo y el velo de la ignorancia en la descripción de la posición original. Aceptar que las partes están movidas por la benevolencia, continúa diciendo,

minaría el intento de basar la teoría de la justicia en premisas débiles, pero también sería incongruente con las circunstancias de justicia (TJ, 149). La benevolencia, en todo caso, pasa a ser una noción de segundo orden, aplicable una vez que se han convenido los principios de justicia. Dicho de otro modo, la benevolencia nos muestra la relación entre desiguales, dado que la reciprocidad es la norma que rige las relaciones entre iguales.

En definitiva, vemos que Rawls mantiene insistentemente que la benevolencia no es constitutiva de la naturaleza humana, ni de la cooperación social. Rawls cree, sin embargo, que la reciprocidad sí lo es. La reciprocidad es un hecho psicológico profundo constitutivo de la sociabilidad humana, que da cuenta de las relaciones entre personas iguales, dadas las circunstancias en las que surgen los problemas de justicia. Por ello, la ausencia de sentimientos de benevolencia fuertes y duraderos no suponen la ausencia de ciertas actitudes naturales, como sería el caso de no presentarse sentimientos morales (entendidos como familias ordenadas y permanentes de disposiciones rectoras) tales como el sentido de justicia (regulativo). Debemos, por tanto, buscar las bases que sustentan la justicia como equidad. Es decir, el fundamento de la igualdad y la reciprocidad. La clave para ello la encontramos en la teoría psicológica de J. Piaget.

1. Presupuestos psicológicos de la justicia como equidad.

A nuestro modo de ver, Rawls supone y da por aceptada la explicación de Piaget sobre el desarrollo de las estructuras morales, que culmina con la adquisición de la idea de justicia y con la distinción entre obligación y cooperación. Rawls, siguiendo la línea de la "moral ilustrada", considera que la personalidad moral desarrollada ha de ser una voluntad autónoma, libre y racional que coopera con los demás, no sujeta a la obligación de la presión social sino a la autonomía de la conciencia moral. Rawls nos remite a Piaget a propósito de las etapas que establece cuando presenta el desarrollo moral ideal del sentido de justicia. Ahora bien, si Rawls admite dichas etapas, es probable que comparta con Piaget el análisis psicológico del desarrollo del criterio moral. Esto precisamente es lo que, a nuestro juicio, da Rawls por supuesto (1). De ahí que un breve examen de los aspectos más relevantes de la concepción de Piaget nos permita comprender el constructivismo de Rawls, y no sólo el carácter cognitivo del sentido de justicia.

Piaget considera como hipótesis a confirmar en su investigación que en los estadios sucesivos de la evolución del desarrollo moral del niño, tras las observaciones realizadas, se manifiesta la existencia de tres reglas: la regla motriz, la regla coercitiva y la regla racional. La regla motriz se confunde con la costumbre, está basada en la regularidad y es relativamente independiente de toda relación social.

(1) De hecho en "The Sense of Justice", p. 124, Rawls indica que incorpora la distinción de Piaget entre la moralidad de la autoridad y la moralidad del respeto mutuo.

Resulta de un proceso de habituación del niño. Mediante un proceso de acomodación y asimilación el niño va tomando conciencia de la obligación, esto es, de la necesidad de la regla. El carácter obligatorio constituye un estadio en la evolución de la noción de regla. Para que dicha evolución sea posible es preciso que se dé un comportamiento regido por la regularidad. A través de la influencia social el niño llega a interiorizar las reglas de los adultos. Las relaciones interindividuales responden a un sentimiento de "respeto unilateral" y a la admiración por los adultos. Así, la intervención social se constata como presión de los adultos sobre la conducta de los niños, para quienes las reglas son algo obligatorio y sagrado. En estos momentos el niño manifiesta conductas egocéntricas.

El egocentrismo, según Piaget, "es al mismo tiempo presocial en relación con la cooperación ulterior y parasocial, o simplemente social, en relación a la presión, de la que incluso podemos decir que constituye su efecto más directo" (2). El egocentrismo es fruto de la no diferenciación entre el yo y el mundo exterior, y sólo es superable adquiriendo conciencia de su yo y distinguiéndolo de la voluntad y pensamiento de los demás. Sólo así es posible hablar de cooperación y reciprocidad. Egocentrismo y presión del adulto están, pues, estrechamente vinculados. Supone el apoyo en algo trascendente, de ahí que sea necesario alcanzar la autonomía de la conciencia.

Si el respeto unilateral se vincula con el egocentrismo, el "respeto mutuo" se relaciona con la autonomía de la conciencia y, por consiguiente, con la cooperación social. La regla correspondiente es una regla racional. Al someterse al control de la reciprocidad, el niño abandona los esquemas egocéntricos y de capricho personal. Se introduce el elemento de racionalidad. Pero las consecuencias que se derivan del proceso que va del respeto unilateral al respeto mutuo constituyen algo más que la constitución de un "yo". Se constituye la personalidad. La cooperación hace posible el desarrollo de la personalidad de tal modo que las reglas vienen a ser factores y productos de la personalidad, ya no son exteriores. Dicho de otro modo, mediante la cooperación es posible el tránsito de la heteronomía a la autonomía.

Por tanto, según Piaget, la forma de equilibrio a la que tiende el respeto unilateral es a la consecución del respeto mutuo. Ahora bien, ambos tipos de respeto son formas de equilibrio limitadas e ideales nunca se realizan de modo total. Su realización va a depender siempre de las reglas y opiniones ambiente y su influencia en el individuo. Lo importante, a juicio de Piaget, es que entre obligaciones y cooperación existe una gran diferencia:

"La primera impone *creencias* o reglas terminadas, que hay que adoptar en bloque, y la segunda sólo propone un *método*, método de control recíproco y de verificación en el terreno intelectual, de discusión y justificación en el terreno moral". (3).

(2) J. Piaget (1932), *El criterio moral en el niño*, p. 77

(3) *Ibid*, p. 82.

Así pues, la obligación nos remite a las reglas impuestas y la cooperación a un método de elaboración de las propias reglas (4). La moralidad no es cuestión de seguir reglas sino de convenir o acordar dichas reglas. En el primer caso actuaríamos, por tanto, guiados por la legalidad, en el segundo por la moralidad. No obstante, el texto de Piaget establece una distinción clara entre el método en el terreno intelectual y en el terreno moral. En esta distinción encontramos reflejada la idea de que las concepciones morales no han de ser verificadas sino justificadas. Es esta misma idea la que encontramos en la concepción de la filosofía moral y política rawlsiana, con la diferencia de que Rawls distingue entre teoría moral —es decir, los métodos de la ética, siguiendo a Sidgwick— y filosofía moral; justificación práctica (5). Pero, en última instancia la idea central es la misma. El método en el sentido de Piaget se aproxima a la idea de equilibrio reflexivo en Rawls como veremos más adelante.

Piaget insiste en que el paso de la obligación a la cooperación, de la heteronomía a la autonomía, tiene como consecuencia la constitución de la personalidad moral. En Rawls la personalidad moral definida por la posesión de dos capacidades: la de sentido de justicia y la de proyectar un plan racional de vida, es el punto de partida de su construcción, apareciendo entre las características que configuran los elementos formales de una sociedad bien-ordenada, así como en la descripción de las partes en la posición original. La cooperación, continúa Piaget, no puede considerarse como un simple consentimiento general o mutuo, sino que ha de estar basada en el respeto mutuo. En efecto, la convergencia entre individuos es posible aunque actúen egoísticamente y, por tanto, puede hablarse de consentimiento general. Sin embargo, lo que define al respeto mutuo es que sólo es posible a partir de lo que los individuos consideran moral. De nuevo, Rawls viene a sostener esto mismo: el deber del "fair play", la equidad, no requiere simplemente seguir reglas, sino sentirse obligados a actuar según principios, estar motivados moralmente. El ejemplo del "free rider" es un claro caso de consentimiento basado en motivaciones egoístas.

En el análisis de Piaget, la conciencia moral es fruto de la interacción de los individuos y su plena consecución necesita la constitución de la personalidad moral. El proceso evolutivo culmina con la adopción de un sentimiento de justicia desarrollado independientemente de la influencia o presión de los adultos. De ahí la distinción entre justicia retributiva y justicia distributiva. Una se caracteriza por la sanción, la otra por la igualdad. Las ideas igualitarias, según Piaget, son generadas por la cooperación y están por encima de la retribución: en ellas prima la justicia distributiva. La superioridad de este tipo de justicia descansa en que cuando hay

(4) A propósito de la reflexión de Rawls sobre las reglas y de la distinción entre reglas morales y legales, puede verse su recensión de la obra de S.E. Toulmin, *An Examination of the Plea of Reason in Ethics*; y también el artículo dedicado a los dos conceptos de reglas, publicado en 1955, "Two concepts of Rules".

(5) Véase J. Rawls: "The Independence of Moral Theory" (1974-5) y "The Dewey Lectures 1980. Kantian Constructivism in Moral Theory".

conflicto entre dos tipos de sanciones, se impone la igualdad. El igualitarismo surge, pues, de las relaciones entre los niños y no puede explicarse únicamente por la inculcación de los padres o mayores de ideas igualitarias. El ideal nace de la cooperación entre los niños y se manifiesta especialmente cuando sufren injusticias, cuando el niño recibe un trato desigual. Consiguientemente, concluye Piaget, la solidaridad entre los niños contribuye al desarrollo de la justicia igualitaria. En contraste con la sumisión a la autoridad adulta y con los deberes que derivan resulta de los hábitos de reciprocidad propios del respeto mutuo.

Piaget establece tres etapas en el desarrollo de la idea de igualdad que caracteriza a la noción de justicia. En la primera etapa la justicia no se diferencia de la autoridad de las leyes. Es el ámbito de la justicia retributiva y de la autoridad. En la segunda etapa, el igualitarismo se desarrolla oponiéndose a la obediencia. Surge la noción de justicia distributiva. En la tercera etapa, el igualitarismo "cede el paso a una noción más refinada de justicia que podemos llamar la "equidad" y que consiste en no definir nunca la igualdad sin tener en cuenta la situación particular de cada cual" (6). La equidad implica el tener en cuenta ciertas circunstancias que matizan el igualitarismo. Ya desde sus primeras formulaciones insiste Rawls en que la justicia es una noción moral primitiva, para la que el concepto de equidad es fundamental. La noción de equidad aplicada a la justicia de la estructura básica supone no sólo marcar el carácter voluntario, y, por tanto, de elección de las reglas de cooperación social, sino también una matización del igualitarismo. La equidad exige que todos se beneficien, ya que dadas las circunstancias de justicia, no todos se benefician igualmente, unos se benefician más y otros menos, lo que se requiere es que se beneficien todos.

Si, siguiendo a Piaget, el igualitarismo se deriva de los hábitos de reciprocidad y la expresión más lograda de la justicia es la equidad, puede deducirse fácilmente que la adquisición de los hábitos de reciprocidad es requisito indispensable para la adquisición del concepto de justicia. Y, consecuentemente, la reciprocidad es constitutiva tanto de la personalidad moral como de la solidaridad social. Tal parece ser la conclusión de Piaget, para quien, "la reciprocidad se impone a la razón práctica, como los principios lógicos se imponen normalmente a la razón teórica" (7). Por consiguiente, la conciencia moral desarrollada es aquella que ha incorporado en sus estructuras interactivas la idea de reciprocidad que posibilita la justicia, la igualdad y la equidad y, en definitiva, la cooperación y la solidaridad social.

A nuestro entender Rawls suscribe plenamente tal posición y de ahí que el sentido de justicia tenga una dimensión cognitiva. Se trata del proceso de adquisición del concepto de justicia. Pero la auténtica reciprocidad, la igualdad y equidad real han de establecerse mediante un método, no por la obligación que impone de-

(6) J. Piaget (1932), p. 239

(7) Ibid, p. 265.

terminadas creencias. Por eso el objetivo es presentar una concepción de la justicia, un análisis o interpretación de dicho concepto como teoría ideal. La igualdad y la equidad relativas a la justicia distributiva, dice Piaget, son un "a priori", que no es una idea innata sino una norma a la que tiende la razón. A su juicio, y en el ámbito psicológico, una norma "a priori", sólo tiene existencia a título de equilibrio, un equilibrio ideal. De nuevo, podemos entender que la teoría de la justicia como teoría ideal concuerda con esta idea: nos presenta las normas colectivas a las que tiende la razón y que sirven de guía para la reforma moral de la sociedad. De ahí que aunque sea un equilibrio ideal, es un equilibrio necesario. Conviene señalar que el equilibrio en Rawls, como en Piaget, es un equilibrio relativamente estable.

Por todo ello, podemos decir, que el sentido de la justicia rawlsiano tiene una dimensión cognitiva, fruto de la experiencia, una capacidad adquirida que se manifiesta en la destreza en juzgar qué cosas son justas o injustas y en apoyar esto con razones. Pero, a este nivel, el poseer el sentido de justicia no es más que el haber interiorizado la norma de reciprocidad. El problema está en determinar y establecer las reglas que han de dar expresión a la reciprocidad, que han de promover la cooperación social. Para aclarar esta cuestión es conveniente destacar la distinción que Piaget establece entre "reglas constitutivas" y "reglas constituidas":

"A partir del momento en que hay cooperación (y esto en todos los terrenos tanto morales como intelectuales) hay que *distinguir el método y sus resultados*, dicho de otro modo, según la profunda expresión de un lógico contemporáneo, la "razón" (práctica o teórica) constituyente y la razón "constituida"; de otro modo, existen dos clases de reglas, las reglas de constitución que hacen posible la cooperación y las reglas constituidas que resultan de este ejercicio".(8).

A nuestro entender, Rawls toma como punto de partida lo que Piaget denomina método e intenta elaborar la razón constituida, los resultados. Es decir, Rawls admite el análisis de Piaget sobre el desarrollo moral en el niño y su concepción de la personalidad moral desarrollada; ahora bien, la cuestión está en la constitución de las reglas que han de regir el comportamiento moral de los individuos. Rawls nos ofrece así la construcción ideal e hipotética de un sentido de la justicia que ya no es cognitivo sino volitivo y emotivo, que es, pues, regulativo y que pertenece a la esfera de lo "constituido", frente al sentido de justicia cognitivo que corresponde a lo "constitutivo". El método, como sabemos, es el constructivismo kantiano; lo constituyente la equidad y la reciprocidad; los dos principios de justicia son, por tanto, lo constituido.

La noción de reciprocidad da pleno sentido y consistencia a la concepción rawlsiana desde sus primeros escritos hasta los más recientes. Desde el punto de

(8) Ibid. p. 82. Subr. nuest.

vista psicológico supone la adquisición del sentido de justicia formal. Pero, además, la reciprocidad es condición de posibilidad de una sociedad justa. La posibilidad de tal sociedad no requiere una transformación psicológica del individuo sino una transformación moral, una vez que el individuo desarrolla su capacidad moral a través del proceso normal de interiorización de la norma de reciprocidad. En la concepción rawlsiana, por tanto, lo constitutivo es la reciprocidad, y la justicia como equidad, a su vez, lo constitutivo de una sociedad bien ordenada. De una forma similar se expresa Rawls cuando afirma que "lo razonable determina lo racional", o dicho de otro modo, la razón constituyente determina la razón constituida. El primer término se corresponde con el ideal de autonomía plena, el segundo con la autonomía racional. Ambos tipos de autonomía son elementos constitutivos, dice Rawls, de cualquier noción de cooperación social. Lo razonable es definido por nuestro autor como una concepción de los términos equitativos de cooperación social que articula la idea de reciprocidad y mutualidad. (9).

Conviene destacar que en la posición original las partes, a pesar del velo de la ignorancia, conocen los principios de la psicología moral. Es más, si examinamos la s. 29 de TJ, "Algunas de las principales razones en favor de los dos principios de la justicia", encontramos que Rawls apela un número estimable de veces a la psicología moral. Así, cuando se ocupa de la "exigencia del compromiso", esto es, del compromiso a actuar según lo convenido en todas las circunstancias, Rawls sostiene que para ello las partes "sólo disponen de un conocimiento general de la psicología humana. Sin embargo, esta información es suficiente para decirnos qué concepción de la justicia implica una mayor exigencia". A propósito del carácter público Rawls nos presenta su argumento en términos de la estabilidad psicológica. De nuevo, la crítica al utilitarismo se concreta en el énfasis puesto en la simpatía en el aprendizaje moral en el lugar central de la benevolencia como virtud. Unas líneas más adelante manifiesta que "un rasgo deseable de una concepción de la justicia es que debería expresar el respeto mutuo entre los hombres". En estas afirmaciones de Rawls, como en otras más que aparecen y no sólo en esta sección, no es difícil ver que Rawls está argumentando a favor de los principios de justicia como principios que corresponden a una "moral del bien", según la denominación utilizada por Piaget para distinguirla de las normas impuestas o "moral del deber".

Según Piaget, la "moral del bien" se caracteriza por la primacía del respeto mutuo y la autonomía del individuo que conduce "en el terreno de la justicia, al desarrollo de la igualdad, noción constitutiva de la justicia distributiva y de la reciprocidad. La solidaridad entre iguales se presenta una vez más como la fuente de un conjunto de nociones morales complementarias y coherentes que caracterizan la mentalidad racional"(10). El equilibrio que genera una moral del deber es un equilibrio inestable, ya que la personalidad no se desarrolla plenamente. Por el contrario, la estabilidad acompaña a la moral del bien, pues en ella prima la autonomía del individuo y su realización. Rawls en

(9) J. Rawls, "The Dewey Lectures", p. 528.

(10) J. Piaget (1932), p. 271.

la s. 29 dedica la mayor parte de su argumentación a la estabilidad psicológica y más todavía, insiste en que los dos principios de justicia afianzan el respeto por sí mismo, el sentido de la propia valía. Si la conciencia moral es autónoma, es decir, no sigue los dictados de una autoridad externa, el individuo ha de tener confianza en sí mismo, en su capacidad racional, pues actuar autónomamente es expresar plenamente la personalidad moral y, por consiguiente la naturaleza moral en cuanto ser humano. De no ser así, nada diferenciaría al hombre de los demás seres de la naturaleza. Por esta razón los sentimientos que se generan cuando no se actúa según la moral del bien, dice Rawls, son los de vergüenza. Frente al sentimiento de culpa que acompaña a la moral del deber: "la culpa y la vergüenza reflejan la referencia a los otros y a uno mismo, que debe estar presente en toda conducta moral... La teoría del derecho y de la justicia se funda en la noción de reciprocidad que reconcilia los puntos de vista de uno mismo y de los otros como personas morales iguales". (TJ, 485).

Piaget concluye el capítulo 2, afirmando que la reciprocidad parece ser un factor de autonomía fruto de la relación con los demás:

"o sea que sin relación con los demás no hay necesidad moral: el individuo, como tal, conoce la anomalía y no la autonomía. Inversamente, toda relación con los demás en que intervenga el respeto unilateral conduce a la heteronomía. La autonomía, pues, aparece con la reciprocidad cuando el respeto mutuo es lo bastante fuerte para que el individuo experimente desde dentro la necesidad de tratar a los demás como él querría ser tratado" (11).

También en Rawls, como sabemos, aquel que carece de ciertos sentimientos morales carece de ciertas actitudes naturales que forman parte de la noción de humanidad. E igualmente, considera Rawls patológicas ciertas conductas que no superan plenamente la moralidad de la autoridad. Por ello Rawls da la razón a Freud cuando éste asegura que ciertas conductas irracionales y caprichosas son consecuencia de una adhesión o fijación del individuo a la situación de autoridad en la que se adquieren por primera vez (TJ, 489).

En la s. 29 Rawls indica que hay otra manera de expresar el respeto mutuo entre los hombres, a saber: mediante la doctrina kantiana, remitiéndonos a la segunda formulación del imperativo categórico. Rawls considera que la doctrina kantiana no es una moralidad de ley y culpa, sino una ética del respeto mutuo y la autoestimación. En "la interpretación kantiana de la justicia como equidad" (s.40) Rawls rechaza aquellas interpretaciones que entienden la ética kantiana como una ética formal o general cuyos elementos puedan servir como base para cualquier concepción moral. Si se enfatizan las nociones de generalidad y universalidad, dice nuestro autor, se trivializa la teoría moral de Kant. Pero, además, la

(11) Ibid. p. 165.

doctrina kantiana no debe ser considerada una ética de culpa y deber sino como una ética del respeto mutuo y autoestima. La noción kantiana de autonomía articula, precisamente, estas ideas. Su opinión coincide con la de Piaget, para quien:

"la moral kantiana, que en su forma sigue siendo una moral del deber, es, en su contenido, una moral de la voluntad autónoma y define el bien a través de una universalidad que reposa sobre la reciprocidad" (12).

Los puntos de coincidencia de Rawls con Piaget, como puede observarse, van más allá de la simple aceptación de las etapas del desarrollo moral. Brevemente podemos decir que Rawls admite plenamente la teoría psicológica de Piaget. Ambos ponen énfasis en la distinción entre seguir reglas y autoimponérselas, entre legalidad y moralidad. En este sentido, Piaget proporciona a Rawls la descripción del proceso evolutivo que conduce a la etapa más desarrollada del criterio moral: aquella en la que el individuo alcanza la autonomía suficiente que le capacita como persona moral. Pero además, Piaget desarrolla formalmente lo constitutivo de la autonomía moral, mostrando la especificidad de la moralidad frente a la legalidad. Este último aspecto es también plenamente asumido por Rawls.

2. La estabilidad psicológica: el equilibrio ideal.

La moralidad es una cuestión de reglas que posibiliten la solidaridad y cooperación entre individuos. La moralidad es, en este sentido, un principio funcional de la sociedad. La insistencia en que la cooperación es un método pone de relieve que su constitución depende de un ejercicio constante de los individuos por alcanzar niveles cada vez más avanzados, o niveles superiores de desarrollo moral. Dicho de otro modo, la cooperación es especificada por distintos grados de reciprocidad expresados como principios morales o reglas constitutivas de la cooperación. Así, nos dice Piaget,

"La primacía de la justicia sobre la suerte, o del esfuerzo sobre la ganancia fácil, entra dentro de las reglas "constitutivas", pues este "espíritu de juego" es indispensable para toda cooperación. Así mismo, en general, las reglas llamadas morales pueden dividirse en reglas constituidas o costumbres que dependen del consentimiento mutuo y en reglas constitutivas o principios funcionales que hacen posible la cooperación y la reciprocidad... entre el respeto mutuo y las reglas que lo hacen posible, existe un círculo análogo al del órgano y la función. La cooperación es un método, y es difícil imaginar como podría constituirse, sino a través de su propio ejercicio. Ninguna obligación podrá determinar su aparición..." (13).

(12) Ibid. p. 295-6.

(13) Ibid. p. 82.

El consentimiento mutuo a que se refiere Piaget en el texto es un consentimiento derivado de la obligación, son las reglas morales como creencias impuestas. Mientras que la cooperación sólo es posible si los individuos convienen las reglas morales que han de regular sus relaciones. De ahí que sea un método y que sea necesario su ejercicio. Supone discusión y justificación. Cooperación se opone a obligación. Por consiguiente, el equilibrio psicológico va a estar en función del tipo de reglas morales. Así Piaget distingue entre la "moral del deber" o "respeto unilateral" y la "moral del bien o respeto mutuo". La moral del deber es aquella cuyas reglas son impuestas por la autoridad moral y los individuos actúan conforme a ellas. La moral del deber es pues heterónoma. La moral del bien representa una etapa más desarrollada de las estructuras morales, no es una consecuencia directa, opuesta al respeto unilateral. El paso de una moral a otra es una transformación, las reglas ya no son algo externo al individuo sino que son autoimpuestas, internas. La moral del bien es la moral de la autonomía de la razón que cada individuo ha de conquistar por sí mismo, sometándose a las leyes de la reciprocidad y universalidad. En el terreno de la justicia las dos morales también se diferencian. La moral del deber, de la autoridad y la obediencia identifica la justicia con la ley y tiene carácter retributivo. La moral del bien, del respeto mutuo y la autonomía desarrolla la igualdad, la justicia es distributiva y está basada en la reciprocidad.

El desarrollo de la conciencia moral, por tanto, se realiza plenamente si se alcanza la autonomía de la razón, la moral del bien; en definitiva, la cooperación frente a la obligación. Ahora bien, según Piaget, la problemática en torno a la obligación y la cooperación puede ser descrita ya atendiendo al desarrollo de la conciencia moral ya a la morfología social. Hasta aquí nos hemos referido brevemente al desarrollo de la conciencia moral, examinaremos la exposición de Piaget con respecto a la segunda perspectiva.

Hay que diferenciar, dice Piaget, dos tipos de realidades sociales y morales. En una prima la presión y el respeto unilateral, se trata de una sociedad que da primacía a la autoridad y a la conformidad. El segundo tipo se basa en la cooperación y el respeto mutuo, esto es, en la autonomía y libertad del individuo. A cada una de ellas corresponde un tipo psicológico de equilibrio. Piaget comienza su análisis tomando como referencia las tesis de Fauconnet, Durkheim y Bovet, sobre la responsabilidad y la autoridad moral, con los que comparte algunos aspectos pero con los que se muestra en desacuerdo en otros fundamentales.

Según Piaget el proceso que genera el igualitarismo (interiorización de los hábitos de reciprocidad) va unido al progreso de la "solidaridad orgánica":

"El lazo entre el igualitarismo y la solidaridad es un fenómeno psicológico que no depende sólo de factores políticos como podría parecer en la sociedad adulta. De este modo, tanto en el niño como en el adulto existen dos tipos psicológicos de equilibrio social: un tipo basado en la presión de la edad, pero que canaliza sin excluirlo el egocentrismo individual, y un tipo basado en la cooperación, basado en la igualdad y la solidaridad" (14).

(14) Ibid. p. 268.

Frente a los durkheimianos, Piaget va a defender la tesis de que la sociedad no es la única fuente de la moralidad. Revisando las tesis de Durkheim y Fauconnet sobre la responsabilidad, Piaget afirma que la presión social, es decir, cualquier relación social mediada por la autoridad produce en el individuo adulto los mismos efectos que la presión adulta, en lo que respecta a la conciencia moral, en relación con el niño. La conclusión que se deriva de tal afirmación es que al igual que hay una diferencia de naturaleza entre el respeto mutuo y el respeto unilateral, el proceso de diferenciación social supone una realidad social distinta basada en la cooperación entre individuos iguales. Como consecuencia la responsabilidad del individuo es distinta. La autonomía genera una responsabilidad interior, mientras que la heteronomía conlleva una responsabilidad objetiva, exterior al individuo. Desde luego, indica Piaget, esta responsabilidad interior es un fenómeno social, ya que, veíamos, sin relación social no hay necesidad moral, pero es un fenómeno social de orden distinto al de la obligación o presión.

La objeción fundamental de Piaget a Durkheim es que éste asimila la obligación y la cooperación, identificando deber y bien y concluyendo que la moral conduce al conformismo social. Durkheim confunde pues la sociedad de hecho con la sociedad ideal o, con otras palabras, la "opinión" con la sociedad como tiende a ser realmente. La obligación, efectivamente, impone un sistema organizado de reglas pero este sistema puede aceptarse o no, y si hay discusión no se da el conformismo. Piaget reconoce que la cooperación es un ideal a alcanzar en las sociedades democráticas y afirma que es la única "que permite la distinción entre el hecho y el derecho. Quien dice *método* dice, efectivamente, que hay verdades provisionalmente establecidas, pero sobre todo que queda algo por encontrar y que el progreso está subordinado a la observación de ciertas normas" (15). La obligación y la presión frenan el progreso moral al considerar que el ideal está realizado.

En las sociedades diferenciadas, dice Piaget, el progreso de la solidaridad orgánica fomenta el desarrollo de la moral del bien; en las sociedades no diferenciadas la obligación es predominante. En las sociedades actuales la diferencia entre ambos tipos de moral se ha ido diluyendo progresivamente, identificándose el contenido del deber con el del bien y disminuyendo el conformismo social. La concepción durkheimiana, objeto Piaget, no es correcta en la medida en que sostiene que el deber y el bien tienen un mismo origen: el sentimiento de lo sagrado; y negando el carácter propio de la moral: su autonomía normativa. La no distinción entre estos dos conceptos da lugar, sigue diciendo Piaget, a ciertas confusiones. En concreto, en Pedagogía se llega a considerar que sólo a través del respeto unilateral se alcanza el respeto mutuo. En Psicología moral se confunde la heteronomía del deber con la autonomía de la moral del bien. Y en sociología general, igualmente, se asimila ilegítimamente el equilibrio de hecho que corresponde a la presión social con el equilibrio ideal, con la cooperación, "límite y ley normativa de todo grupo humano".

(15) Ibid. p. 290.

Así como, desde el punto de vista psicológico, se constata la evolución moral de los individuos, los análisis históricos o lógico-sociales, dice Piaget, muestran estos mismos resultados: la existencia en el pensamiento europeo,

“de una ley de evolución de los juicios morales análoga a la que la psicología percibe en el desarrollo de los individuos. La investigación psicológica no es más que la toma de conciencia progresiva de las corrientes de pensamiento que atraviesan, manteniéndolos, los estados sociales: el filósofo crea menos de lo absolutamente original de lo que “reflexiona” sobre la elaboración del espíritu humano... Por tanto, es capital constatar... en la evolución del pensamiento filosófico occidental, la victoria gradual de las normas de reciprocidad sobre el conformismo social” (16).

El igualitarismo, esto es, la igualdad moral, es fruto de un progreso evolutivo en el pensamiento occidental, en el desarrollo de la conciencia moral, paralelo al proceso de diferenciación social que propicia la movilidad y favorece la cooperación tanto intelectual como moral. Dada la progresiva diferenciación social, la moral de la conciencia autónoma no puede ser un sistema organizado de reglas comunes en contenido que impidan el desarrollo de los individuos particulares sino que ha de limitarse “a obligar a los individuos a “situarse” en relación unos con otros, sin que las leyes de perspectiva que resulten de esta reciprocidad supriman los puntos de vista particulares” (17).

Teniendo en cuenta lo dicho hasta aquí, nos encontramos con que la estabilidad psicológica ha de explicarse, en primer lugar, en general para comprender, en particular, la estabilidad de la personalidad moral autónoma. Así pues, desde el punto de vista cognitivo, la personalidad moral es fruto de un desarrollo de las estructuras del individuo. Dicho desarrollo no depende de normas morales innatas, pues las normas morales son producto de la razón colectiva. Las relaciones sociales, la vida social es necesaria para el desarrollo normal de las estructuras del individuo, ya que el individuo por sí solo es y tiende a permanecer egocéntrico. Por ello, las estructuras del individuo no pueden considerarse como el desarrollo de formas primitivas verdaderas. Las estructuras, nos dice Piaget, sufren variaciones, cambian a lo largo del proceso evolutivo, pero lo que permanece invariante es la función. El desarrollo o evolución psicológica de las estructuras morales depende siempre de un equilibrio funcional. De ahí que no se pueda hablar de estadios o etapas globales de heteronomía o de autonomía, sino de procesos reguladores que se repiten cada vez que se presenta un nuevo conjunto de reglas, así, hay fases de

(16) Ibid. p. 334.

(17) Ibid. p. 335.

heteronomía y autonomía. A pesar de ello, el equilibrio puede ser considerado como una norma “a priori” sólo definible desde el punto de vista de la función, no de la estructura.

“Lo “a priori” no se manifiesta nunca en forma de mecanismos innatos. Lo “a priori” es lo obligatorio y las conexiones necesarias se imponen sólo gradualmente durante la evolución: el espíritu toma conciencia de sus leyes inmanentes al término del saber y no en sus principios” (18).

Consiguientemente, el equilibrio es siempre un equilibrio ideal o norma hacia la que tienden los fenómenos o la razón. Lo *a priori* ni es un principio o norma innata de la que se derivan las demás ni constituye una estructura. Lo *a priori*, el equilibrio, es un conjunto de relaciones funcionales que hacen posible la distinción entre el equilibrio de derecho y el equilibrio o desequilibrio de hecho. Por todo ello, podemos concluir, siguiendo a Piaget, que el desarrollo es patológico o “anómico” cuando no se supera o no se canaliza el egocentrismo individual de modo que se alcance un equilibrio estable, aunque relativo.

Desde el punto de vista normativo, el proceso de evolución moral es fruto de la interiorización de hábitos de reciprocidad, generándose el igualitarismo, la justicia y la equidad. La moral del bien o de la conciencia autónoma, requiere la igualdad moral de los individuos, ya que la discusión y la reflexión sólo son posibles entre iguales. Mas, la igualdad moral no significa igualdad pura, sino un igualitarismo matizado, basado en una forma superior de reciprocidad: la equidad. Es decir, aunque moralmente todos los individuos son iguales, la justicia debe considerar las circunstancias que concreten la situación real del individuo, de lo contrario no se distinguiría de la justicia formal. Luego, la reciprocidad ha de manifestarse como equidad, como justicia distributiva. Hay que tener en cuenta, además, que como el progreso de la autonomía va unido al de diferenciación social, la moral del bien obliga a los individuos a “situarse”. Este “situarse” es preciso para determinar los valores comunes, pero sin transgredir la individualidad, la particularidad de los individuos. Supone, pues, un acuerdo moral público, un código de reglas morales comunes convenidas. Y, en última instancia tal código constituye las reglas de la democracia.

“Nuestras sociedades civilizadas contemporáneas, es decir, precisamente aquellas a las que queremos adaptar al niño, tienden cada vez más a sustituir la regla de obligación por la regla de cooperación. La democracia, por esencia, considera a la ley como un producto de la voluntad colectiva y no como la emanación de una voluntad trascendente o de una voluntad de derecho divino. Por

(18) Ibid. p. 336.

tanto, el deseo de sustituir el respeto unilateral de la autoridad por el respeto mutuo de las voluntades autónomas es esencial a la democracia. Así pues, el problema estriba en saber qué prepara mejor al niño para su futura tarea de ciudadano" (19).

La moralidad funciona, pues, como un instrumento de cohesión social que posibilita la integración de los individuos en la sociedad, generando vínculos solidarios. La solidaridad social en una sociedad democrática es "orgánica" ya que la conciencia o voluntad colectiva no es algo exterior o impuesto, sino que es fruto de la cooperación, de la búsqueda compartida de valores constructivos. La sociedad democrática necesita unos principios funcionales o reglas constitutivas que han de convenirse entre individuos autónomos. La estabilidad psicológica desde la perspectiva normativa se alcanza cuando los individuos dan contenido a la igualdad, la justicia y la equidad como equilibrio ideal.

Así pues, podemos concluir, la personalidad moral según Piaget se constituye a través de un proceso de interacción social que posibilita el desarrollo de las capacidades del individuo, al que impone sus normas. El individualismo, para Piaget como para Durkheim, es un fenómeno moderno, surge históricamente. Luego el igualitarismo también lo es. Las sociedades modernas occidentales consecuentemente tienden a sustituir la obligación por la cooperación. El desarrollo moral del individuo en tales sociedades tiene que responder a un doble requerimiento: por un lado conseguir la integración del individuo sin recurrir a la coerción y, por otro, respetar la particularidad, la singularidad del individuo. Por todo ello, la personalidad moral adecuada a una sociedad democrática moderna es aquella que ha superado la moral del deber. Aunque se reconoce que la moral es social y a la sociedad como fuente de moralidad, la autonomía de la persona y la moral del bien son los que posibilitan el progreso moral; de lo contrario el individuo quedaría subsumido por la sociedad y se negaría su carácter creativo y con ello toda posibilidad de progreso. De ahí que la personalidad moral autónoma, mediante reflexión y crítica, no sólo se realice plenamente como individuo sino que, al mismo tiempo, haga avanzar la sociedad. La personalidad moral se realiza plenamente como tal cuando tras reflexión y discusión consigue establecer un equilibrio ideal que regule su conducta moral, alcanza así la estabilidad psicológica.

Al hilo de la concepción de Piaget, podemos examinar los términos en los que se expresa Rawls a propósito de la estabilidad psicológica. En primer lugar, no hay duda, por nuestra parte, de que Rawls acepta el análisis de Piaget (20) aunque

(19) Ibid. p. 305.

(20) Puede ser un dato significativo que Rawls no ofrezca ninguna reflexión crítica sobre el análisis de Piaget. Esto confirma, a nuestro entender, que Rawls da por bien establecido y fundado dicho análisis, admitiendo sus resultados como datos científicos.

con ciertas matizaciones de importancia derivadas de la perspectiva adoptada por Rawls. Piaget presenta un desarrollo psicológico formal de los niños europeos, mientras que Rawls elabora, sobre esa base, un desarrollo normativo que tiene, en concreto en TJ, un carácter universal, si bien posteriormente se relativiza (21). Las etapas del desarrollo moral del sentido de justicia siguen, como Rawls indica, el curso expuesto por Piaget, pero se reconstruyen ahora normativamente según los dos principios de justicia.

En segundo lugar, es importante destacar, desde el punto de vista metodológico, la relación de la noción de "equilibrio reflexivo" en Rawls con el "método" en Piaget. El "equilibrio reflexivo" rawlsiano es un procedimiento de discusión y justificación de principios, mediante el cual, como sabemos, se ajustan los principios y juicios (equilibrio) conociendo las premisas de las que se derivan los principios y que se ajustan a los juicios ponderados, a partir de "puntos fijos provisionales" o convicciones generales comunes, organizándolos en un esquema coherente (reflexivo). Es igualmente un equilibrio relativamente estable, pues tanto principios como juicios son susceptibles de revisión. El equilibrio reflexivo es un procedimiento de justificación práctica adecuado a personas dotadas de un sentido de justicia y, por tanto, capaces de emitir en circunstancias favorables, juicios ponderados. Dicho con otras palabras, es el procedimiento a seguir por aquellas personas que han interiorizado los hábitos de reciprocidad y están dispuestos a reflexionar sobre la base de unas relaciones de reciprocidad. La reciprocidad en Rawls, pues, constituye el contenido del sentido de justicia en su dimensión cognitiva (22). "Los juicios ponderados en equilibrio reflexivo" serán, consecuentemente, los juicios emitidos cuando se está en posesión de unos principios regulativos, debidamente discutidos y justificados.

Ahora bien, Piaget plantea el "método" de discusión y justificación sin apenas indicar más que los individuos han de "situarse" unos con respecto a otros, discutir y reflexionar. Piaget no ofrece una alternativa concreta que dote de contenido normativo a las verdades establecidas constructivamente. Además, podemos decir, se expresa desde la perspectiva del observador que examina la forma en que los individuos concretos se han de desarrollar y orientar en su vida práctica, real. Piaget afirma simplemente que la personalidad moral ha de alcanzar un equilibrio ideal, mientras que Rawls, al tratar de dotar de contenido los principios regulati-

(21) Más concretamente, en "The Dewey Lectures" Rawls abandona el carácter atemporal de la teoría de la justicia remitiéndonos, ahora, a las sociedades democráticas modernas.

(22) Sobre el "equilibrio reflexivo" véase especialmente las secciones 4 y 9 de *La teoría de la justicia*. Cabe señalar, además, que la caracterización de la noción de juicios ponderados a partir de "The Sense of Justice", es decir, desde el momento que Rawls incorpora la construcción de Piaget, incide más en el carácter racional de los mismos, frente al emotivo que los caracterizaba en "Outline".

tivos de la persona moral, va a extender el "equilibrio reflexivo" como procedimiento válido para el observador o teórico moral, y no sólo para el actor moral. Desde el punto de vista del teórico moral, el "equilibrio reflexivo" es una especie de psicología (23), la discusión y reflexión se presenta como una introspección filosófica en las distintas concepciones morales y se elabora una teoría o constructo analítico que el teórico presenta como alternativa y que requiere, a su vez, la justificación práctica del actor, después de que el filósofo moral lo haya alcanzado poniendo en relación unos juicios con unos principios en un todo coherente.

De ahí que, el equilibrio reflexivo sea un procedimiento compatible únicamente con un método constructivo: los hechos morales son construidos. Esta idea es la que se recoge más claramente en las "Dewey Lectures", en donde el constructivismo kantiano se presenta como método de la ética en términos similares a la metodología o "método" que nos remitía a Piaget. Por ello, también, se hace menos hincapié en las "Dewey Lectures" en el equilibrio reflexivo como instrumento del observador, y se insiste más en la tarea social práctica. El equilibrio reflexivo, así pues, se conecta más propiamente con el tercer punto de vista, de los tres señalados por Rawls en 1980: "el punto de vista 'tuyo y mío' que examinamos la justicia como equidad" (24). Es decir, cuando adoptamos el punto de vista del actor y no del observador. Atendiendo a la construcción y no ya a la justificación, el constructivismo kantiano de Rawls responde a la forma en que Piaget considera lo "a priori". La teoría moral puede ser vista como una evolución inmanente de las leyes del espíritu que toma conciencia de ellas al término de su saber, no en sus principios. Y, por ello, la dignidad humana, como manifiesta Rawls al final de TJ, ha de ser establecida mediante un rodeo; la dignidad humana es objeto de explicación no principio de demostración. Es oportuno señalar que Piaget, con posterioridad a 1932, al referirse al constructivismo, nos ofrece una concepción muy cercana a la noción de la posición original de Rawls. Así, en *Etudes Sociologiques*, Piaget sostiene:

"Desde el momento en que se renuncia a fundar la razón en una concepción platónica de los universales, o en la estructura *a priori* de una subjetividad trascendental, ya no queda más solución que identificar lo "universal" y lo "colectivo". En efecto, lo mismo si la razón extrae sus formas de la experiencia que si las construye gracias a interacciones diversas entre el sujeto y los objetos, *el único criterio de verdad* (experimental o formal) que permanece, si se descarta toda referencia a un absoluto exterior o interior, *es el acuerdo de los espíritus*"(25).

(23) J. Rawls, "The Independence of Moral Theory", p. 9.

(24) Los otros dos puntos de vista que señala son: el de los ciudadanos de una sociedad bien-ordenada y el de las partes en la posición original. Rawls indica que estos dos puntos de vista pertenecen a la concepción de la justicia como equidad, mientras que el tercer punto de vista, el tuyo y el mío, es desde donde se valora la justicia como equidad. "The Dewey Lectures", p. 534.

(25) J. Piaget, *Estudios sociológicos* (1965), p. 91-2.

Piaget afirma explícitamente la necesidad de un consenso, y aunque no se está refiriendo específicamente a la moralidad es obvio que su concepción se aplica también a este ámbito. Lo que Piaget viene a defender es la asimilación de la verdad al reconocimiento colectivo. Esto no quiere decir que, para Piaget, todo acuerdo genere una verdad, precisamente esta es la objeción que él levanta contra Durkheim:

"el acuerdo de los espíritus que funda la verdad no es el acuerdo estático de una opinión común: es la convergencia dinámica que resulta del empleo de instrumentos de pensamiento comunes, es, dicho de otra manera, el acuerdo establecido por medio de operaciones semejantes utilizadas por los diversos individuos(26).

En estas palabras de Piaget podemos ver comprendida la noción de la posición original como instrumento adecuado para la reflexión moral, como una operación mental adecuada para el terreno moral. En este sentido, además, se refuerza la importancia de la autonomía y la responsabilidad del individuo frente a la idea durkheimiana de que la única fuente de la moralidad es la sociedad.

En tercer lugar, los conceptos de reciprocidad, igualdad, justicia y equidad que Piaget destacaba en su análisis son los conceptos fundamentales de la justicia como equidad. La justicia como equidad, para Rawls, es la concepción de la justicia más estable, o dicho de otro modo, constituye el equilibrio ideal del que Piaget nos habla. Al igual que Piaget, Rawls plantea el problema de la estabilidad desde la perspectiva de la persona moral, pero también afirmará que dicho equilibrio posibilita el orden social.

Hay que hacer constar, sin embargo, que la perspectiva de Rawls y la de Piaget difieren, como indicábamos, dado que Rawls presenta una concepción normativa, o una justificación filosófica. Este último aspecto es de suma importancia, en el encontramos una de las razones de que Rawls conceda un carácter más universalista a la justicia como equidad: nos remite a la humanidad en general, a la noción de "humanidad". La otra razón que a nuestro juicio sustentaría tal posición, es la creencia en que las sociedades modernas son las más avanzadas, más evolucionadas, con lo cual estarían a la cabeza del desarrollo mundial. Esta otra razón pensamos que depende fundamentalmente de los presupuestos sociológicos que animan la concepción de la sociedad en la justicia como equidad y que se ajusta con la crítica de Piaget a Durkheim. Es decir, Rawls, según nuestra interpretación, suscribe las líneas generales de la sociología de Parsons, quien frente a Durkheim sostiene el carácter "voluntarista" de la acción social, y plantea el problema del orden teniendo en cuenta el sistema de fines, como veremos más adelante.

(26) Ibid.

3. La estabilidad relativa de la justicia como equidad.

Rawls tratará de mostrar que la justicia como equidad es la concepción de la justicia más estable, cuando tomamos como objeto de justicia la estructura básica de la sociedad. La estabilidad va a depender de que se generen sentimientos fuertes o, lo que es lo mismo, un fuerte sentido de justicia, de tal modo que las tendencias a la injusticia y a las inclinaciones destructivas se contrarresten positivamente. De ahí, nos dice Rawls, que la estabilidad de una concepción de la justicia esté en función de un equilibrio entre motivos, de la fuerza relativa de las tendencias en pugna. La estabilidad es un aspecto deseable en una concepción moral, pero, según Rawls, no es un criterio decisivo. Estas cuestiones son abordadas especialmente en el capítulo VIII de la teoría de la justicia, en donde se trata de argumentar a favor de la mayor estabilidad de la justicia, como equidad, proponiéndose:

“explicar cómo la justicia como equidad genera su propio apoyo y demostrar cómo probablemente tiene una estabilidad mayor que las alternativas tradicionales, pues se halla más acorde con los principios de la psicología moral. ... a lo largo de toda mi exposición, he supuesto que los hechos generales relacionados con el hombre, incluidos los principios básicos, son conocidos por las personas en la posición original” (TJ, 456).

La defensa de la justicia como equidad se centra, pues, en la mayor adecuación de sus principios a la constitución psicológica de los individuos, a las tendencias e inclinaciones humanas. La cuestión fundamental es la consideración del sentido de justicia como una fuerza interna que facilita el buen ordenamiento de la sociedad, —la cooperación social—, al desplegar los individuos su capacidad moral de un modo pleno. Conviene indicar que, al final de la sección dedicada al concepto de sociedad bien-ordenada (s. 69), Rawls hace una advertencia importante:

“Necesitamos que la descripción psicológica del aprendizaje moral sea una verdadera y esté de acuerdo con los concimientos existentes. Pero, naturalmente, es imposible tener en cuenta los detalles; en el mejor de los casos, yo solo esbozo los perfiles más importantes. Es de recordar que el propósito de la siguiente discusión consiste en examinar la cuestión de la estabilidad y contrastar las raíces psicológicas de las diversas concepciones de la justicia. El punto fundamental consiste en determinar cómo los hechos generales de la psicología moral afectan a la elección de principios en la posición original. A menos que la interpretación psicológica sea tan deficiente que ponga en duda el reconocimiento de los principios de la justicia más que la norma de utilidad, por ejemplo, no se sigue ninguna dificultad irreparable. También espero que ninguno

de los ulteriores usos de la teoría psicológica resulte demasiado impropio. Especialmente importante entre estos es la descripción de la base de la igualdad” (TJ, 462).

Rawls parte de la existencia de unos hechos generales de la psicología moral que, a nuestro juicio, no son otros que aquellos derivados del análisis de Piaget. Rawls en ningún momento explicita claramente la naturaleza y especificidad de tales hechos. Rawls, por otra parte, advierte que la teoría psicológica que le sirve de base va a ser sometida a ciertas derivaciones que pueden no ser muy adecuadas. Como veremos es este un punto importante a destacar, pues la base de la igualdad en la concepción rawlsiana rebasa los límites de la psicología moral de Piaget. Rawls extiende su argumentación a la naturaleza humana, con lo cual la inconsecuencia de la teoría de la justicia, según nuestra opinión, no reside tanto en mantener un sentido de justicia cognitivo y proponer un sentido de justicia regulativo; cuanto en hacer extensible la capacidad de sentido de justicia a todo individuo, en todo tiempo y lugar. La advertencia de Rawls puede entenderse como una especie de “mala conciencia” por la extrapolación teórica de una concepción psicológica dada.

La búsqueda de equilibrio y estabilidad es una de las aspiraciones de la concepción rawlsiana. Así, la estabilidad aparece como una característica necesaria para la cooperación social y dependiente de las concepciones de justicia. El problema de la estabilidad se contempla fundamentalmente, desde la perspectiva de las leyes de la psicología. Para asegurar la estabilidad de la cooperación social, una concepción de la justicia debe generar su propio apoyo, sus principios han de ser tales que su incorporación en la estructura básica de la sociedad suponga la adquisición del correspondiente sentido de justicia. Sólo así es posible constatar que una concepción de la justicia es más estable. Estrechamente relacionada con la estabilidad de una concepción de la justicia está la condición de publicidad: una concepción de la justicia es estable si sus principios son públicamente reconocidos. Que esto sea posible, dice Rawls, depende de las leyes de la psicología humana (TJ, 177) y, en definitiva, de que la concepción de la justicia se fundamente en el autorespeto y autoestima.

La estabilidad, además, se considera una condición de las instituciones justas que ha de preservarse aún cuando surjan tendencias a la injusticia, pues en este caso tales tendencias pueden ser contrarrestadas por otras fuerzas internas que aseguren la justicia del esquema general. El análisis de la intolerancia, precisamente, es un caso concreto en el que Rawls sostiene que sólo en casos límites ha de restringirse la libertad del intolerante; en aquellos casos en que la estabilidad del sistema o constitución justa está en peligro, por lo que, cuando la institución misma está segura, no hay razón para negar libertad al intolerante (TJ, 219).

Para comprender mejor las nociones de estabilidad y equilibrio es preciso considerar la definición sugerida por Rawls. Teniendo en cuenta que dichas nociones se aplican a sistemas, el estado de equilibrio requiere, según Rawls, ser definido, primero, identificando el sistema y distinguiendo entre las fuerzas internas y externas; segundo, definiendo los estados del sistema (siendo un estado una cierta configuración de sus características determinantes); y tercero especificando las leyes que enlazan los estados. (TJ, 456-7).

El equilibrio puede ser estable o inestable. Un equilibrio es estable cuando las desviaciones ponen en juego las fuerzas propias del sistema de modo que se alcanza de nuevo el estado de equilibrio. El equilibrio es inestable cuando se ponen en juego fuerzas del sistema que conducen a cambios aún mayores. Por consiguiente, la estabilidad de los sistemas está en función, en última instancia, de las fuerzas internas de que se dispone para lograr reestablecer el equilibrio. Rawls afirma que entre las fuerzas propias del sistema, esto es, aquellas fuerzas internas que propician el equilibrio y la estabilidad está el sentido de justicia. Una concepción de la justicia es más estable cuanto mejor se ajusta a los principios de la psicología moral y, por tanto, sostiene que "los sentimientos morales son necesarios para asegurar que la estructura básica es estable con respecto a la justicia." (TJ, 458).

La argumentación de Rawls parte de que los límites de los sistemas, o dicho de otro modo, de la estructura básica de la sociedad bien ordenada, vienen dados por la noción de una comunidad nacional autónoma. Rawls quiere subrayar que la estabilidad no significa inmutabilidad, no implica la ausencia de cambios en las instituciones o en las costumbres. De lo que se trata es de ir haciendo reajustes a tenor de las nuevas circunstancias sociales. De tal modo que "las desviaciones de la justicia son eficazmente corregidas o se mantienen dentro de unos límites tolerables gracias a la acción de fuerzas propias del sistema" (TJ, 458).

Rawls insiste especialmente en el papel que las leyes o principios de la psicología juegan como fuerzas estabilizadoras del sistema. Afirma que una sociedad regulada por un sentido de justicia públicamente reconocido es una sociedad intrínsecamente estable y dicha estabilidad se va reforzando a medida que pasa el tiempo, pues dichos principios se refuerzan mutuamente y, al hacerlo así, dan soporte y apoyo a las instituciones de una sociedad bien ordenada. La mayor estabilidad de la concepción de la justicia como equidad frente a la doctrina utilitarista descansa en la verdad de ciertas leyes psicológicas; en la afirmación de que ciertas leyes psicológicas son verdaderas. Rawls considera que esto es suficiente en lo que respecta a la cuestión de la estabilidad, dado que se requiere que la justicia como equidad sea suficientemente estable, no que tal concepción sea la más estable de todas las concepciones. Esto llevaría a Rawls a tener que defender, según él, que su concepción de la justicia es el mejor exponente de los logros de la evolución.

Sin embargo, prefiere mantener que los dos principios de justicia están más próximos a la tendencia de la evolución que el principio de utilidad, por ello basta con que la justicia como equidad sea lo suficientemente estable (TJ, 504).

El problema de la estabilidad, según Rawls, no se agota en ver qué concepción es más estable sino que surge precisamente de la consideración de que un esquema de cooperación justo puede no estar en equilibrio estable. Hay dos clases de inestabilidad. La inestabilidad de la primera clase es debida a las tendencias derivadas del interés propio, tales tendencias se manifiestan cuando los individuos no cumplen la parte que les corresponde en el esquema de la cooperación social, con lo cual se benefician de la cooperación pero no dan nada a cambio. Este tipo de inestabilidad es generado por las tendencias insolidarias de los individuos, lo que Rawls denomina "egoísmo insolidario" cuya figura ejemplifica en el "free-rider". Este tipo de egoísmo se diferencia del egoísmo general, pues este último representa el punto de no-acuerdo, mientras que el primero se aplica a las personas concretas cuyas tendencias le llevan a aprovecharse de las situaciones consiguiendo mayores beneficios a costa de la aportación y contribución de los demás. El segundo tipo de inestabilidad es fruto de la falta de confianza en que los demás están realmente contribuyendo a la cooperación social y, por esta razón, el individuo se siente tentado a no cumplir su cometido. Esta inestabilidad se da aún en el caso de que los individuos tengan un sentido de justicia.

Ambos tipos de inestabilidad desaparecen o se eliminan si existen fuertes sentimientos o, con otras palabras, un fuerte sentido de justicia que domine las tendencias a violar las normas. Dichos sentimientos fuertes y duraderos son aquellos principios que constituyen el sentido de justicia públicamente reconocido. No es necesario, consiguientemente, la coerción como condición imprescindible para alcanzar la estabilidad. La solución hobbesiana al problema del orden no es la mejor solución. Como es sabido, Rawls indica desde las primeras páginas de TJ que el contractualismo de Hobbes plantea problemas especiales. Rawls está en desacuerdo con el soberano hobbesiano como solución al problema del orden pues con él se fundamenta la obligación política en la coerción. Para Rawls es necesario un sistema de fines compartidos y públicamente reconocidos. Al considerar la sociedad como un esquema de cooperación, se hace hincapié en el carácter voluntario y no en el de sumisión. Por lo que la maquinaria legal y penal, esto es, los mecanismos de coerción, es necesaria únicamente cuando peligra la estabilidad, una vez que ya se ha acordado una concepción de la justicia. Y ello aún a costa de restringir la libertad. La pérdida de libertad, un grado menor de libertad, es un mal menor que la inestabilidad. La estabilidad en el esquema rawlsiano se asegura más firmemente mediante sentimientos regulativos.

En la justicia como equidad, pues, el papel del soberano se reemplaza por el sentido de justicia. Es decir, el problema de la estabilidad es prioritariamente una cuestión de desarrollo moral del individuo quien ha de adoptar un criterio moral

que exprese su autonomía como persona, frente al mero consentimiento de normas externas. La estabilidad es, por tanto, prioritaria y fundamentalmente psicológica. Al contrario que en el esquema hobbesiano, dicha estabilidad se logra alcanzando un equilibrio ideal normativo que asegure la autonomía del individuo pero también los valores comunitarios. En definitiva, la idea de Rawls es justificar la necesidad de un código moral compartido que sirva de base al sistema político y económico.

Las leyes psicológicas de la justicia como equidad posibilitan el sostenimiento de las instituciones de una sociedad bien ordenada. Dichas leyes dan cuenta de las sucesivas estructuras por las que han de pasar los individuos, a cada una de las cuales corresponde un equilibrio; pero, evidentemente, el equilibrio más estable se logrará cuando la persona sea capaz de regular su conducta por principios morales universales. Esto es, las leyes psicológicas rigen los cambios en los lazos afectivos. Progresivamente tales lazos se van ampliando en estrecha relación con nuestros objetivos finales, de ahí que, según Rawls, "las tres leyes describen cómo nuestro sistema de deseos llega a tener nuevos objetivos finales, a medida que adquirimos lazos afectivos" (TJ, 494).

Es importante destacar el énfasis atribuido por Rawls a los objetivos finales, pues constituye uno de los aspectos en que contrasta la justicia como equidad con el utilitarismo. Rawls objeta al utilitarismo el carácter particular del sistema de deseos, de tal modo que el utilitarismo no toma en cuenta los elementos normativos propios de un sistema de fines. La racionalidad en el utilitarismo no supera el aspecto puramente instrumental; cada individuo atiende a sus fines privados y al mejor modo de promoverlos, sin plantearse la racionalidad de los fines. Rawls insiste en la necesidad de vínculos afectivos y morales, en los fines que definen un proyecto racional de vida y no en la mera satisfacción de los deseos. Por ello, las leyes psicológicas adquieren un papel fundamental: "caracterizan transformaciones de nuestro patrón de objetivos finales, que surgen de nuestro reconocimiento de la manera en que las instituciones y las acciones de los otros afectan a nuestro bien" (TJ, 494).

Estas consideraciones a propósito de las leyes psicológicas nos lleva a las raíces psicológicas de la justicia como equidad. Las tres leyes del desarrollo moral ideal no han de ser vistas simplemente como principios de asociación y refuerzo aunque coincide con la perspectiva empirista del aprendizaje moral en la necesidad de adquirir nuevas motivaciones. La relevancia de tales leyes viene dado por la afirmación de que los sentimientos afectivos y morales son fruto del reconocimiento de que las demás personas se preocupan por nuestro bien, y, por ello, reconocemos nuestra deuda para con ellos, preocupándonos igualmente por su bien. Dicho con otras palabras, Rawls trata de afirmar el origen social de las categorías morales (al igual que Durkheim insistía en el origen social de las categorías cognitivas y sociales) estableciendo un puente, no una separación, entre empirismo y racionalismo.

"Así pues, adquirimos afectos a personas o instituciones según percibamos el modo en que nuestro bien es afectado por ellas. La idea básica es una idea de reciprocidad, una tendencia a responder de igual modo. Pero esta tendencia es un *profundo hecho psicológico*. Sin ella, nuestra naturaleza sería frágil, cuando no imposible. Porque es seguro que una persona racional no puede permanecer indiferente ante cosas que atañen notablemente a su bien; y si suponemos que esa persona desarrolla alguna actitud respecto a ellas, adquirirá o un nuevo afecto o una nueva aversión. Si se correspondiese con odio a nuestro amor, o si aborreciésemos a quienes se conducen honestamente respecto a nosotros, o si nos opusiésemos a las actividades que favoreciesen nuestro bien, pronto se disolvería cualquier comunidad. Los seres con una psicología diferente o nunca han existido, o han tenido que desaparecer muy pronto, en el curso de la evolución. Parece que *la capacidad de un sentido de justicia*, levantado sobre la base de que a los sentimientos de los demás respondamos nosotros con sentimientos análogos, es una condición de *la sociabilidad humana*. Las concepciones más estables de la justicia son, probablemente, aquellas en las que el correspondiente sentido de la justicia está más firmemente basado en estas tendencias" (TJ, 494, sub. n.).

La reciprocidad es, por consiguiente, la idea que da sentido a las tres leyes psicológicas. La raíz última de la justicia como equidad es un hecho psicológico profundo constitutivo de la naturaleza humana y condición necesaria de la sociabilidad. Por esto la estabilidad de las concepciones de justicia depende de su mayor o menor arraigo en estas tendencias. Hay que observar, no obstante, que la idea fundamental expresada en el texto no es el mero reconocimiento de que el individuo es un ser social si por ello entendemos que es naturalmente sociable, sino que la sociabilidad y la cooperación social son fruto de un equilibrio entre las aspiraciones propias y las de los demás, entre el ego y el alter.

Para comprender más claramente esto es necesario retomar la concepción del bien de una persona y, más concretamente, las nociones de autorespeto y autoestima, así como el principio aristotélico. El autorespeto, decíamos, es el sentimiento de que nuestro proyecto racional es digno de ser realizado; pero por ello es necesario, además, que los demás valoren o estimen nuestro bien. La autoestima se experimenta cuando satisfacemos las expectativas de los demás y ganamos su aprobación, cuando satisfacemos los valores grupales. El autorespeto y la autoestima dependen, en última instancia, de un principio motivacional: el principio aristotélico. Nuestro autorespeto será más grande si nuestro proyecto racional requiere, para su consecución, la realización de cuantas más y más complejas capacidades, o en la medida en que "se desean la estimación y la admiración de los demás, las actividades favorecidas por el principio aristotélico son buenas para otras personas también" (TJ, 429). El principio aristotélico como principio motivador del bien de un

un individuo posibilita la aprobación de los demás y lo que es aún más importante, hace que el individuo se experimente como "bueno".

Para Rawls, según ya indicamos, el principio aristotélico es un hecho psicológico profundo. Ahora estamos en condiciones de retomar de nuevo el texto citado más arriba. Al admitir el principio aristotélico como hecho psicológico profundo se manifiesta el carácter individualista de la justicia como equidad, la primacía del bien del individuo, como fuente de progreso y de perfección. Es en este sentido que el hombre puede realizar su libertad. Sin embargo, al sostener que la reciprocidad es también un hecho psicológico profundo, se hace hincapié en la necesidad de adoptar las formas de conducta de los demás, de responder a los sentimientos de los demás con sentimientos análogos a los suyos. De este modo la reciprocidad conlleva una afirmación de la autoestima, pues actuar como los demás actúan con nosotros significa reconocerlos como iguales. Se trata de un esquema cooperativo de mutua estima.

Si el principio aristotélico puede ser visto como el principio motivador de la esfera más propiamente particular del individuo, aquella en la que el individuo es creador e innovador. v. por tanto, de la que depende el progreso moral y social, además del autorespeto, la necesidad de que los demás estimen y aprueben nuestro proyecto requiere la reciprocidad, o si se quiere, que el individuo internalice "el otro generalizado" (27). Así pues, la reciprocidad afianza el sentido de autoestima, dado que los demás valoran nuestro proyecto, nuestras aspiraciones, actuando en favor de nuestro bien, y, a su vez, nosotros nos preocupamos del suyo cuando hemos percibido la forma en que aquellos se preocupan por nuestro bien y adquirimos los sentimientos correspondientes. La reciprocidad supone, por tanto, un equilibrio entre altruísmo y el propio "yo" del individuo. Posibilita la cooperación sin necesidad de diluir al individuo en la sociedad; esto es, la reciprocidad remite al marco de reacciones comunes de los individuos, o, con otras palabras, a una validación consensual. Por otro lado el principio aristotélico asegura la innovación, el progreso, la conservación del individuo. La reciprocidad apunta a la necesidad de la sociedad y la organización social, el principio aristotélico a la conservación del individuo. Son estos dos hechos psicológicos profundos los que encontramos tras la definición de la personalidad moral: la capacidad de un sentido de justicia (reciprocidad) y la capacidad de proyectar un plan racional de vida (el principio aristotélico).

(27) Sobre el "otro generalizado" véase G.H. Mead, (1934).

Estos dos hechos psicológicos profundos pueden ser contemplados a la luz de los dos principios naturales de Rousseau, los

"dos principios anteriores a la razón, uno de los cuales interesa vivamente a nuestro bienestar y a nuestra conservación, y el otro nos inspira una repugnancia natural a ver perecer o sufrir a otro ser sensible, y principalmente a nuestros semejantes. Del concurso y combinación de ambos principios, que nuestro espíritu puede ejecutar por sí solo sin necesidad de la idea de sociabilidad, es de donde emanan todas las reglas del derecho natural" (28).

El interés por nuestro bienestar y conservación provienen del *amour de soi*, la característica más primordial del hombre, que se desarrolla y evoluciona hacia formas más complejas de la sensibilidad, y cuya forma degenerada es el *amour proprio*. El segundo principio es la *piEDAD natural*, la única virtud natural que Rousseau reconoce, virtud universal y útil al hombre, que precede a toda reflexión y que incluso las costumbres más depravadas son incapaces de destruir. La piedad natural es el sentimiento que impulsa al hombre primitivo a abandonar su propio ser para identificarse con los demás, e identificándose con los demás se siente, a su vez, proyectado él mismo. La piedad natural es, pues, "la fuerza expansiva del corazón", el sentimiento que acerca al hombre a los demás hombres. La piedad, igualmente, es susceptible de formas desarrolladas. Rousseau conviene con Mandeville en que el hombre no sería mas que un monstruo si no poseyese la piedad natural en apoyo de la razón. Pero, indica Rousseau, Mandeville no vió que de dicha virtud derivan todas las virtudes sociales y que en el ser humano desarrollado posibilita la identificación con la conciencia del otro, aunque sea únicamente con la imaginación. Así,

"resulta que la piedad es un sentimiento natural que, moderando en cada individuo la actividad del amor propio, concurre a la conservación mutua de toda la especie... La piedad inspira a todos los hombres, en lugar de esta máxima sublime de la justicia razonada: "Haz a los demás lo que tú quisieras para tí", esta otra máxima de bondad natural, mucho menos perfecta, pero quizá más útil que la anterior: "Haz tu bien con el menor daño que te sea posible para otro" " (29).

Se trata, pues, de compatibilizar las tendencias egoístas o autointeresadas con las de los demás. Ahora bien, la necesidad moral tiene su origen en la sociedad, no en el estado de naturaleza. El paso del estado de naturaleza a la sociedad requiere un desarrollo de ambos principios o instintos naturales debido fundamentalmente a que los hombres, a diferencia de los animales, son agentes libres capaces de obedecer o resistirse a lo que la naturaleza ordena y que poseen además, la

(28) J.J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inegalité parmi les hommes. Oeuvres Complètes*, op. cit. p. 210.

(29) *Ibid.* pp. 224-5.

capacidad de perfeccionarse. La razón es el instrumento que permite perfeccionar las pasiones, que, a su vez, son la fuente del orden y del progreso. El hombre sólo puede realizarse relacionándose con los demás y ejercitando su voluntad para contrarrestar su debilidad natural, su autosuficiencia irreflexiva. Aunque el hombre no es naturalmente sociable, no nace dotado de un instinto de sociabilidad, sus capacidades naturales permiten que sea sociable. La sociabilidad y la moralidad se hallan estrechamente unidas y ambas dependen de un desarrollo de los instintos o sentimientos naturales iluminados por la razón. Igualmente, la voluntad y la conciencia precisa de la razón para que el hombre se realice como tal. La justicia y la virtud son el resultado del progreso ordenado de los sentimientos primitivos.

Ser moral, por tanto, significa alcanzar un estado de equilibrio como consecuencia del progreso ordenado de los sentimientos que hacen que el individuo sea un ser libre y no esclavizado, que, domine sus afecciones más legítimas y naturales y, de este modo, sea virtuoso. El *amor a sí mismo* da lugar al *amor hacia los demás*. El amor hacia los demás no supone la absorción del individuo sino justamente la afirmación de sí mismo. Sólo en sociedad puede el hombre desarrollarse plenamente: libre y moralmente. El hombre aislado, primitivo, no progresa, el progreso sólo es posible en sociedad. El amor hacia los demás es imposible sin un desarrollo adecuado de las facultades psicológicas e intelectuales. De ahí que el amor a los demás sea fruto de la autoreflexión del individuo y de la comparación con los otros: la reciprocidad es su rasgo distintivo. En la medida en que el hombre se deje llevar por sus pasiones primitivas, el amor hacia los demás es egoísta y somete al individuo a una esclavitud degradante. Hay, podemos decir, un buen uso y un mal uso de los sentimientos naturales, de nuestras primitivas afecciones. El amor precisa estar impulsado por un entusiasmo cuyo objeto sea un objeto de perfección: "eliminad el ansia de perfección y eliminaréis el entusiasmo; suprimid la estima, y el amor no será nada" (30).

Vemos pues, que para Rousseau, la reciprocidad y la perfección son rasgos característicos y distintivos del amor hacia los demás y que "el amor de los hombres que procede del amor a sí mismo es el principio de la justicia humana (31). La virtud trasciende el amor propio identificándose con el amor al género humano y a la justicia, adquiriendo un carácter universalista. En este sentido Rousseau y Kant coinciden: el interés del hombre justo ha de ser prioritariamente el interés por todo el género humano, no el interés privado.

"Para evitar que la piedad degenera en flaqueza, es preciso generalizarla y extenderla a todo el género humano. Y aún así se ha de practicar siempre acorde con la justicia, porque entre todas las virtudes, la justicia es la que más contribuye al bien común de los hombres. Por razón y por amor a nosotros mismos, debemos aún más piedad a nuestra especie que a nuestro prójimo, y es mayor crueldad para con los hombres la piedad que se siente con los malvados" (32).

(30) J.J. Rousseau: *Oeuvres Complètes*. (Ed. B. Gagnebin y M. Raymond). París, 1959-70. II, p. 86.

(31) J.J. Rousseau: *Oeuvres Complètes*. (Ed. M. Launay). París, Suil, 1971. Vol. III. p. 165.

(32) *Ibid.*, Vol. III, p. 176.

Rousseau insiste en el amor a la humanidad como correctivo moral frente a las tendencias egoístas y utilitaristas. El amor a la humanidad es el amor a la justicia, fundado en la piedad natural. Es importante destacar que la concepción roussoniana establece una dialéctica entre naturaleza y sociedad de la que resulta la necesidad y libertad moral. La moralidad, pues, es generalización y universalización de los primitivos afectos; (coincidiendo de nuevo con Kant) el hombre hunde sus raíces en la naturaleza dada su sensibilidad. Lo que caracteriza a la humanidad frente a los demás seres de órdenes inferiores, lo específico de la humanidad, es la posesión de ciertas actitudes naturales que con la intervención de la voluntad y la razón posibilitan el progreso moral ordenado y, por esto,

"Nuestros primeros deberes se refieren a nosotros y nuestros primitivos sentimientos se concentran en nosotros mismos, todos nuestros movimientos naturales se refieren primero a nuestra conservación y a nuestro bienestar. Así el primer sentimiento de la justicia no nos viene de la que debemos, sino de la que nos es debida..." (33).

El sentimiento de justicia no supone únicamente deberes, sino también, fundamentalmente, derechos. Rousseau sostiene que es un contrasentido hablar a los niños siempre de sus deberes y nunca de sus derechos.

Si examinamos ahora la concepción rawlsiana podemos ver que estas ideas de Rousseau están perfectamente integradas en ella. La personalidad moral se constituye como desarrollo de los hechos psicológicos profundos: reciprocidad y principio de perfección, hechos que apuntan al "sí mismo" del individuo y al "yo social". Estas tendencias profundas son el punto de partida; progresivamente el individuo, a través de un proceso evolutivo, alcanza unas estructuras morales superiores y un equilibrio ideal, gracias a la intervención de la razón, a la reflexión y justificación. Así pueden lograrse ciertos niveles de estabilidad, contemplada fundamentalmente como estabilidad psicológica de los individuos y para cuya consecución "los hombres deben tener un sentido de justicia o un interés por aquellos que resultarían perjudicados por su defeción, aunque sería preferible que tuviesen las dos cosas" (TJ, 497). Con otras palabras, Rawls transmite la idea roussoniana de que la piedad inspira la máxima de "haz tu bien con el menor daño posible para otro", mientras que el sentido de la justicia regulativo respondería a la máxima de justicia razonada "haz a los demás lo que tú quisieras para tí".

La fuerza del sentido de justicia, nos dice Rawls, es mayor si en el funcionamiento de las leyes psicológicas, como principios de reciprocidad, están implicados estos tres elementos: un cuidado incondicional de nuestro bien, una clara conciencia de las razones favorables a los preceptos e ideales morales, esto es, la justificación de los juicios y principios y, por último, el reconocimiento de que los que cumplen con estos preceptos e ideales, cumpliendo con su parte correspondiente,

(33) *Ibid.*, Vol. III, p. 67.

“aceptan estas normas y expresan en su vida y en su carácter unas formas del bien humano que suscitan nuestra admiración y nuestra autoestima”. “Por tanto, concluye Rawls, la concepción de la justicia más estable es probablemente la que tiene en cuenta nuestra razón, congruente con nuestro bien, y arraigada, no en la abnegación, sino en la afirmación del propio yo” (TJ, 499).

El primer punto señalado por Rawls pone de relieve la importancia del proyecto racional de vida para el individuo, de su concepción del bien (autorespeto) que se ve reforzado por la renuncia de los demás a aprovecharse de ciertas situaciones (autoestima), basándose en la reciprocidad. El primer elemento muestra el carácter individualista de la justicia como equidad, carácter que ha de ser complementado con los valores comunitarios y sociales, que, según el segundo elemento, se recogen en una concepción moral justificada. Y, en última instancia, el tercer elemento, expresa la idea de que tanto las formas de vida como la sociedad tienen sentido para los individuos como manifestaciones del bien humano; es decir, se contempla toda la especie, y, de este modo, al conservarse el individuo se conserva toda la especie, promoviendo ordenamientos justos y haciendo avanzar al hombre y a la sociedad por el camino de la perfección y el progreso. Al igual que Rousseau, Rawls insiste en los valores comunitarios, en la superación de la perspectiva individual movida por intereses particulares; pero, al mismo tiempo, el hombre se realiza a sí mismo. La razón rigiendo el desarrollo de los hechos psicológicos, afianzando el bien del individuo y la comunidad, afirma el propio “yo”, el “sí mismo” del individuo vinculado por lazos afectivos y morales a la comunidad, sobre la base de la reciprocidad y no de la benevolencia. Así, como sostenía Rousseau en el *Emilio*, los individuos no tienen solamente deberes para con los demás, ni son simplemente súbditos, sino que además tienen derechos que han de ser respetados y plasmados en un ordenamiento justo. Son, pues, ciudadanos en cuanto sujetos de derechos. Los vínculos entre individuos son morales, no fruto de la coerción, estableciendo una estrecha conexión entre moral y política.

En el esquema rawlsiano, los principios de reciprocidad son recogidos en las tres leyes psicológicas, generándose fuertes sentimientos, un fuerte sentido de justicia, como apoyo de la estructura básica de la sociedad. La máxima expresión de ello es el amor a la humanidad, en la medida en que actuar según los principios de justicia es promover el bien humano y contribuir al florecimiento de la humanidad. En este sentido Rawls está también (como él mismo indica) de acuerdo con Mill, en lo que respecta a las raíces del sentido de justicia, ya que Mill “cree que este sentimiento surge, no sólo de la simpatía, sino también del instinto de autoprotección y del deseo de seguridad. Este doble origen sugiere que, en su opinión, la justicia descubre un equilibrio entre el altruismo y las aspiraciones propias, y, por consiguiente, implica una noción de reciprocidad. La doctrina contractual llega al mismo resultado, pero lo hace no mediante una construcción teórica que conduce, como conclusión, a los principios adecuados de reciprocidad” (TJ, 502).

He aquí la idea fundamental de la teoría de la justicia de Rawls, idea que, a nuestro entender, alienta el pensamiento de Rawls desde sus primeros escritos.

El sentido de justicia, en su dimensión cognitiva consiste en la adquisición de la idea de reciprocidad, que canaliza las tendencias egoístas en aras de la cooperación social y que alcanza su plenitud de desarrollo cuando el sentido de justicia se convierte en un sentimiento regulativo. La importancia de la reciprocidad es destacable, ya que dar justicia a quien puede dar justicia es elevar el principio de reciprocidad a su máxima expresión. La justicia es debida a quien puede dar justicia. De nuevo vemos la coincidencia con Rousseau: éste afirmaba que el sentimiento de justicia no nos viene de la que debemos sino de la que nos es debida; es decir, todos tienen un derecho igual, el derecho a igual mérito y consideración, en cuanto sujetos de derechos.

En la concepción rawlsiana la capacidad de personalidad moral es condición necesaria para tener derecho a justicia igual. La igualdad descansa en la posesión de una capacidad de sentido de justicia, que supone la negación de cualquier trato preferencial a no ser que existan circunstancias especiales y, en cualquier caso, las desviaciones de la igualdad han de estar justificadas. La igualdad se tiene que asegurar mediante una concepción moral, unos principios de justicia, pues aunque el mínimo de personalidad moral es necesaria no es suficiente. La igualdad tiene como fundamento una capacidad natural, lo cual no quiere decir que los derechos básicos de la persona dependan de su capacidad; Rawls insiste en que la base es la capacidad, no su realización. Se trata de asegurar el mínimo requerido para afianzar los derechos iguales, básicos. En la justicia como equidad “la única contingencia decisiva es la de tener o no la capacidad de sentido de justicia. Al hacer justicia a los que, a su vez, puedan hacer justicia, el principio de reciprocidad se cumple en el más alto grado” (TJ, 511).

La capacidad natural de sentido de justicia viene a ser la contrapartida rawlsiana de los dos principios naturales, o más concretamente de la piedad natural, de Rousseau, ya que constituye lo realmente específico de la especie humana pues “no hay raza ni grupo reconocido de seres humanos que carezca de este atributo. Solamente los individuos dispersos no gozan de esta capacidad, o de su realización en grado mínimo y la imposibilidad de realizarlo es la consecuencia de circunstancias sociales injustas o deterioradas, o de contingencias fortuitas” (TJ, 506). Es más fácilmente comprensible ahora por qué la ausencia de ciertos sentimientos morales significa la carencia de ciertas actitudes naturales. Lo propiamente humano son ciertos sentimientos naturales, de los cuales el más básico y fundamental es el de piedad, que unida al amor de sí mismo se desarrolla hacia formas más elevadas, puesto que la perfectibilidad es intrínsecamente humana, —aunque no puede tomarse como principio político, sino como impulso— motivacional, creativo, de progreso. En definitiva, podemos ver cómo se aclara el sentido de la frase de Rawls en las primeras páginas de TJ, cuando afirma su adhesión a la tradición de la doctrina contractual, ya que, nos dice “expresando el vínculo con esta línea de pensamiento ayuda a definir las ideas y concuerda con la piedad natural (TJ, 16, sub. n.).

Por todo lo dicho hasta aquí, vemos que la crítica al utilitarismo gira en torno a la idea de reciprocidad. Así, el utilitarismo se presenta como una doctrina que no respeta la individualidad de las personas, haciendo hincapié en su capacidad de deseo y, en definitiva, considerando a los individuos como seres aislados. El utilitarismo, a nuestro entender, representa para Rawls el estado de naturaleza, no en sentido histórico o hipotético, sino como el estado real de los individuos en la sociedad no regulada por una concepción común de la justicia. El utilitarismo es la doctrina que sustenta unas relaciones mercantilizadas entre los hombres, al violar el principio de reciprocidad. Es esta la máxima objeción que Rawls presenta al utilitarismo, en cuanto que los individuos son vistos como seres aislados guiados por sus tendencias egoístas y que realmente mantienen unas relaciones mercantilizadas. Por ello, aunque Rawls trata de defender el individualismo, insiste en la necesidad de un código moral común que rija los procesos e instituciones económicas y políticas.

La justicia como equidad presenta el problema de la estabilidad en términos de consenso moral, un consenso que depende de que los individuos tengan sentimientos fuertes y duraderos regulados por principios públicos de justicia. El problema de la estabilidad se resuelve apelando al corazón de los hombres, por ello creemos, Rawls acepta la idea roussoniana de que "el corazón de los hombres es el mejor protector del Estado". La estabilidad, frente a Hobbes, no está en función de fuerzas externas que se imponen a los individuos, sino en las fuerzas internas aseguradas por una concepción moral públicamente reconocida, aquella que tenga "más probabilidades que sus rivales de transformar nuestra perspectiva del mundo social y de reconciliarnos con las disposiciones del orden natural y con las condiciones de la vida humana" (TJ, 512).

Evidentemente Rawls apuesta por la justicia como equidad como concepción moral más estable, apelando a una capacidad natural constitutiva de todo ser humano y al principio de reciprocidad como un principio o norma universal. Los dos principios de justicia representan la reciprocidad adecuada a una sociedad democrática, basados en la "igualdad humana".

A este respecto, hay que tener en cuenta dos cuestiones a) como puntualiza Barnsley (34), ética y reciprocidad no se identifican necesariamente, tendremos que dilucidar si la justicia como equidad descansa, como pretende, en la obligación de reciprocidad o simplemente puede ser entendida como la formulación de unos principios de "buenas maneras", y esto nos lleva a la segunda cuestión b) la igualdad, Rawls insiste en que la justicia es reciprocidad y no benevolencia, más para que exista reciprocidad tiene que haber simetría. Rawls sitúa, como sabemos

(34) En *The Social Reality of Ethics* (1972), Barnsley sostiene:
"El principio de reciprocidad ha sido propuesto como un criterio de reglas morales. Malinowski argumentó que el principio de la mutualidad de obligación era universal, y ciertamente su amplia generalidad ha sido bien establecida. sin embargo, la obligación de reciprocidad no es siempre una ética, puede ser meramente "buenas maneras" de hacer. Y, segundo, diversos sistemas éticos negarían que la reciprocidad sea una base de obligación".

tal simetría en la igualdad básica de los individuos como sujetos morales, pero dicha igualdad no se da de hecho, haciéndose compatible con desigualdades sociales y económicas. Así, el problema central del que va a depender la valoración de la justicia son principios de reciprocidad o si, por el contrario, Rawls trata de vencer a aquellos que están en peor situación, a aquellos que tienen menos, de que no tienen derecho a pedir más, apelando a la igualdad moral. En este caso, una famosa frase de Durkheim condensaría el objetivo de la teoría de la justicia:

"Lo que se precisa para que el orden social reine es que la mayoría de los hombres se contente con su suerte, pero lo que hace falta para que esto ocurra no es que tengan más o menos, sino que estén convencidos de que no tienen derecho a tener más" (35).

Tal parece ser, a nuestro juicio, la idea implícita en la justicia como equidad, de ahí que el problema del orden, de la estabilidad se entienda prioritariamente como una cuestión de desarrollo moral del individuo, de conformidad moral. Así, el orden y la estabilidad social, en una sociedad bien ordenada, es posible si se generan sentimientos fuertes y duraderos, si la sociedad y el Estado son protegidos por el corazón de ciudadanos convencidos de que dignidad e igualdad son compatibles con su suerte: con sus dotes naturales y su posición social, contribuyendo a sostener las instituciones sociales y políticas de una sociedad y al florecimiento de la humanidad. Ahora bien, es necesario examinar más detenidamente su concepción de la sociabilidad y de la estabilidad desde la perspectiva externa, esto es, desde el orden social como consecuencia del equilibrio alcanzado por los individuos. De este modo podremos delinear el modelo de sociedad que subyace en la justicia como equidad.

(35) E. Durkheim: *El socialismo* (1928), p. 284.

3 EL PROBLEMA DEL ORDEN SOCIAL Y LA CRITICA AL UTILITARISMO

El problema de la estabilidad, como hemos visto, se resuelve apelando a un equilibrio psicológico ideal, basado en la autonomía del individuo como condición de la cooperación social y no en la presión ejercida por una obligación impuesta exteriormente. Una sociedad bien ordenada ha de estar regulada y, al mismo tiempo, debe generar un fuerte sentido de justicia. Una concepción de la justicia, pues, es estable si el correspondiente sentido de justicia está firmemente ajustado a las tendencias psicológicas. Teniendo en cuenta que el sentido de justicia regulativo es autoimpuesto y no fruto de la coacción externa, la concepción de la justicia como equidad no es simplemente una moral del deber, sino, como Rawls trata de justificar, es una moral del bien: justicia y bondad son congruentes.

La exposición de Rawls culmina con el ideal de lo que es el bien para el individuo e igualmente para la sociedad. La persona buena y la buena sociedad requieren en el esquema rawlsiano, la primacía de la justicia sobre la bondad precisamente para afirmar el carácter autónomo y libre de la persona y, más especialmente, para definir el sentido de la igualdad humana: igualdad de trato y consideración que posibilita y refuerza la reciprocidad y cooperación entre los individuos. Más, dado que la justicia como equidad es una concepción normativa, Rawls quiere defender que la moral del deber deviene moral del bien, acoplándose justicia y bondad. Dicho con otras palabras, el sentido de justicia es una fuerza motivadora como se desprende de lo dicho anteriormente, pero necesita una regulación moral, una orientación valorativa o normativa para que sea posible una sociedad bien ordenada.

El examen de la estabilidad, decíamos, supone una reflexión sobre la naturaleza de los vínculos políticos y sociales que, como se señaló, en el modelo rawlsiano no se basan en el principio de obligación sino en sentimientos morales, en un sentido de justicia públicamente reconocido. Los vínculos entre personas morales contribuyen al buen ordenamiento de la sociedad. La obligación es moral y, por ello, el problema del orden social no se resuelve atendiendo a la obligación política, sino a los fines compartidos por los miembros de la sociedad, a los valores comunitarios o resaltando el carácter voluntario de la cooperación. Son estas ideas las que, creemos, animan la definición de la sociedad como "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 una sistema de cooperación diseñado para promover el bien de aquellos que toman parte en él" (TJ, 4).

En todo momento Rawls tiene presente el principio de reciprocidad. La sociedad es así entendida como una empresa cooperativa para ventaja mutua. Ahora bien, el principio de reciprocidad se expresa en las tres leyes psicológicas, permitiendo el equilibrio entre el individuo y la comunidad, entre las aspiraciones propias y las de los demás. A la pregunta de cómo los seres humanos han adquirido una naturaleza como la descrita responde:

“La teoría de la evolución sugeriría que es el resultado de la selección natural; la capacidad de un sentido de justicia y de sentimientos morales constituye una adaptación de la humanidad a su lugar en la naturaleza. Como sostienen los etólogos, los patrones de conducta de una especie y los mecanismos psicológicos de su adquisición son tan característicos de esa especie como los rasgos distintivos de sus estructuras corporales; y estos patrones de conducta tienen una evolución, exactamente igual que los órganos y los huesos. Parece claro que, para los miembros de una especie que vive en grupos sociales estables, la posibilidad de cumplir con unos ordenamientos cooperativos correctos y de desarrollar los sentimientos necesarios para sostenerlos es altamente beneficiosa, especialmente cuando los individuos tienen una vida larga y dependen unos de otros. Estas condiciones garantizan innumerables ocasiones en que la justicia recíproca consistentemente adherida a ellas es beneficiosa para todos los interesados” (TJ, 503).

Rawls nos remite a pie de página para asentir con R.B. Trivers, un biólogo, en la distinción que éste establece entre altruismo y altruismo recíproco, o reciprocidad, según Rawls, para quien la reciprocidad es el análogo biológico de las virtudes cooperativas de rectitud y buena fe. En estos términos la cuestión, entonces, es la de saber si los principios de justicia están más próximos a la tendencia de la evolución que el principio de utilidad. Rawls, no presenta esta argumentación como razones justificativas, sino que más bien trata de hacer ver que la justicia como equidad no sólo transforma la perspectiva del mundo social, sino que además nos reconcilia con el orden natural y con las condiciones de la vida humana.

Esta referencia a la evolución, junto con otras que aparecen a lo largo de TJ, pueden hacer pensar que Rawls concibe la sociedad en sentido spenceriano; es decir, como un organismo vivo, regido por la ley de la evolución, igual que un organismo biológico y caracterizable según el grado de complejidad. Es fácil ver que Rawls no defiende una concepción spenceriana. Si examinamos de nuevo el texto en que se refería al altruismo recíproco vemos que Rawls afirma que es *el análogo biológico* de las virtudes cooperativas de rectitud y buena fe. Es más, Rawls mismo niega la posibilidad de una concepción spenceriana al final de la S.41. A propósito de que la teoría de la justicia es una concepción que guarda semejanzas con el idealismo, Rawls sostiene que a pesar de ser una teoría individualista, básicamente, los valores sociales y comunitarios tienen un papel fundamental y

continúa: “no queremos basarnos en un concepto no definido de la comunidad, o suponer que una sociedad es un todo orgánico con una vida propia, distinta y superior a la de sus miembros en sus relaciones con los demás” (TJ, 264) (1).

Desde nuestro punto de vista, la justicia como equidad, como a nivel psicológico adopta el análisis de Piaget, a nivel sociológico suscribe una posición claramente cercana a la defendida por la teoría de la acción social de T. Parsons, y con ello pasamos al terreno de la teoría social y al modelo de sociedad que subyace en la justicia como equidad.

1. El sentido de justicia como conciencia colectiva ideal o como voluntad general.

En la concepción rawlsiana la interpretación de la naturaleza de la moralidad es un punto esencial. Ya aludimos anteriormente que para Rawls la moral tiene una naturaleza y función social. Sin embargo, esto no ha sido aún suficientemente tratado.

Rawls parte de que las instituciones sociales son patrones de conducta definidos por sistemas públicos de normas, con una cierta orientación y finalidad. La cuestión está en si tales normas pueden ser explicadas solamente por la teoría social sin emplear ideas morales, o, por el contrario, se requiere una explicación de por qué se aceptan esos sistemas y, por tanto, una justificación y legitimación de los objetivos finales. Para ejemplificar su posición Rawls compara la teoría económica con la teoría de un régimen constitucional. En el primer caso, nos dice, las normas se aceptan como algo dado, y simplemente son seguidas. Hay una estructura fija de normas y no se tiene en cuenta, ni se plantea por qué los individuos actúan de acuerdo con la ley que rige la actividad económica: simplemente, se actúa dentro de ese marco. En el segundo caso, ya no es igual: se necesita justificar por qué se aceptan los procedimientos constitucionales; no hay analogía posible con la teoría económica, como tampoco hay sanciones legales aplicables al parlamento, al poder ejecutivo y a las fuerzas políticas con representación, cuando actúan de un modo inconstitucional, de forma que la única guía para los

(1) Precisamente, E.O. Wilson resalta el carácter no evolucionista de la concepción rawlsiana:

“Existen en el cerebro motivadores y censores innatos que de forma profunda e inconsciente afectan a nuestras premisas éticas; desde unas premisas, la moralidad se desarrolla como un instinto. Si esta percepción es correcta, la ciencia puede estar pronto en condiciones de investigar el auténtico origen y significado de los valores humanos de los que provienen todas las opiniones éticas y muchas de las prácticas políticas.

Los propios filósofos, muchos de los cuales carecen de una perspectiva evolucionista, no han dedicado mucho tiempo al problema. Examinan los preceptos de los sistemas éticos con referencia a sus consecuencias y no a sus orígenes. Así John Rawls abre su influyente *A Theory of Justice* (1971) con una proposición que considera por encima de toda discusión: “En una sociedad justa las libertades de la ciudadanía igualitaria se consideran definitivas: los derechos asegurados por la justicia no están sujetos a la negociación política o al cálculo de intereses sociales”. Como cualquiera los filósofos miden sus respuestas emotivas personales a las alternativas variadas como si consultasen a un oráculo secreto”. *La naturaleza humana* (1978), pp. 21-22.

dirigentes políticos es la de su moralidad:

“y como ningún sistema de frenos y equilibrios constitucionales es capaz de establecer una mano invisible que pueda garantizar la conducción del proceso hacia un resultado justo, es necesario un cierto grado de sentido público de la justicia. Parecería, pues, que una teoría correcta de la política en un régimen constitucional justo presupone una teoría de la justicia que explique cómo los sentimientos morales influyen en la gestión de los asuntos públicos” (TJ, 493).

Así pues, Rawls defiende la necesidad de un consenso sobre las creencias y sentimientos morales que han de compartir los miembros de una sociedad y que definan cuáles deben ser sus relaciones mutuas. Dicho de otro modo, Rawls sostiene la necesidad de un consenso moral que afecte a la estructura normativa del sistema social, que esté más allá de las normas y leyes emanadas de la autoridad política y que, por tanto, constituya la *justicia básica* de una sociedad.

Es conveniente indicar que Rawls distingue entre la teoría económica como actividad del economista teórico, y los aspectos económicos que se contemplan en la teoría de un régimen constitucional. Dicho de otro modo, la economía se ocupa de los mecanismos y funcionamiento del mercado (bienes privados); tiene como objetivo el estudio de las pérdidas y las ganancias. Mientras que la teoría constitucional se preocupa por los problemas de política económica y social, por la distribución y financiación de los bienes públicos, ya que estos se regulan mediante el proceso político. Así pues, para Rawls “una doctrina de economía política debe incluir una interpretación del bien público basada en una concepción de la justicia. Ha de guiar las reflexiones de los ciudadanos cuando consideren los problemas de política económica y social” (TJ, 259).

La economía política, nos dice Rawls, está conectada con el sector público. El sector público se determina según el nivel de recursos sociales dedicados a bienes públicos. Según la mayor o menor extensión del sector público, Rawls define una economía como socialista o economía de la propiedad privada. Sin entrar ahora en esto, un bien público se caracteriza, según Rawls, por su indivisibilidad y publicidad, y por su exterioridad. La indivisibilidad y la publicidad conducen a que los bienes públicos sean administrados por el proceso político y no por el mercado. El mercado es un mecanismo apropiado para los bienes privados, es decir, aquellos que no son susceptibles de reparto y adquisición por parte de los individuos particulares, frente a los bienes públicos, bienes de los que todos los ciudadanos deben participar de un modo igual. Dadas estas dos características, se considera que el Estado es el encargado de la disposición y financiación de los bienes públicos, así como el encargado de imponer las normas obligatorias de una manera efectiva. Ahora bien, el uso de la coerción es necesario aún cuando todos posean un mismo sentido de justicia, ya que ha de asegurarse que el acuerdo será cumplido, de lo contrario un individuo no tendría garantías de que los demás hacen lan

parte que les corresponde. Por ello, la peculiaridad de los bienes públicos hace necesario acuerdos colectivos, e igualmente la seguridad de que serán respetados. Desde esta perspectiva, nos dice Rawls, la existencia o la creencia en la eficacia de un soberano es significativa.

La característica de la exterioridad se refiere a que los bienes públicos no son evaluados en términos de beneficios y pérdidas para los individuos o grupos de individuos, sino en función de las ventajas para la comunidad, independientemente de las pérdidas o beneficios que causen, excepción hecha de aquellos casos en los que puede hablarse de daños públicos. De esta manera, Rawls aborda el problema del aislamiento y la seguridad de los individuos, insistiendo no en el papel del Estado o del Soberano, sino en la necesidad de acuerdos colectivos, eso sí, reforzados por el Estado. El argumento de Rawls descansa en el convencimiento de que el que:

“la norma política está fundada, únicamente, en la propensión de los hombres a su propio interés y a la injusticia, es un punto de vista superficial, ya que, incluso entre hombres justos, una vez que los bienes son divisibles entre una gran cantidad de personas, sus acciones decididas aisladamente no conducirán al bien general. Es necesario algún acuerdo colectivo, y todos quieren asegurarse de que lo aprobarán si cumplen su parte voluntariamente”. (TJ, 268).

En el apartado anterior veíamos que Rawls prestaba atención a la personalidad moral. Se planteaba el problema de la estabilidad desde la perspectiva del desarrollo de la conciencia moral y de los valores esenciales que habrían de ser internalizados por los miembros de una sociedad bien ordenada. Al mismo tiempo que abogaba por la estabilidad de la justicia como equidad, frente al utilitarismo, como una concepción arraigada en las tendencias profundas de los individuos y consecuentemente como una normativa que conducía al equilibrio ideal del individuo. Así, defendía la necesidad de que las personas estuvieran movidas por sentimientos de justicia, poniendo de manifiesto la importancia del sistema social y de su estructura normativa para la constitución y realización plena de la personalidad moral.

A la estabilidad de la justicia como equidad y a la estabilidad como equilibrio ideal de la persona, se añade ahora la estabilidad social. En el cap. IX “La bondad de la justicia”, Rawls centra la argumentación en el sistema social, en el tipo de sociedad que responde al tipo psicológico de equilibrio. Desde el punto de vista individual, Rawls defendía que la concepción de la justicia como equidad era más estable que otras concepciones alternativas porque aseguraba el bien del individuo: el sentido de su propia valía y su autoestimación. El discurso rawlsiano trataba de mostrar que la justicia como equidad respetaba y aseguraba la dignidad de la persona. Ahora Rawls lleva a cabo una argumentación filosófica cuyo objetivo es mostrar que la sociedad bien ordenada conlleva el bien de la comunidad y, por

tanto, dicha sociedad es un reino de fines. En el primer caso, se trata de sentar el individualismo teóricamente, en el segundo, los valores de la comunidad. La síntesis de lo justo y lo bueno es examinada desde esta doble perspectiva. Nos ocuparemos, pues, de esta segunda.

La sociedad, dice Rawls, es una empresa cooperativa para ventaja mutua, y está marcada tanto por un conflicto como por una identidad de intereses. Estos supuestos, según Rawls, pueden ser enjuiciados e interpretados de dos formas: la primera es la adoptada por la teoría de la justicia: la idea consiste en derivar principios satisfactorios de los supuestos más débiles posibles; la otra, considerar que describen un cierto tipo de orden social. Es esta segunda opción la que Rawls va a desarrollar, puesto que va a sostener que los principios de justicia permiten valorar las instituciones existentes y las aspiraciones y deseos que genera, de modo que sirvan de guía "para dirigir el curso del cambio social, sin invocar una concepción perfeccionista o una concepción orgánica de la sociedad" (TJ, 520).

Rawls comienza su argumentación contrastando la noción de *sociedad privada* y *sociedad bien ordenada*. Dicho contraste supone una valoración de la naturaleza social de la humanidad. Las características definitorias de una sociedad privada son, a juicio de Rawls: a) que los miembros (individuos o asociaciones) tienen fines privados no complementarios, es decir, contrarios o independientes, b) no se considera que las instituciones tengan valor alguno por sí mismas, de modo que son vistas más como una carga que como un bien. Así, las instituciones son meros instrumentos al servicio de los fines privados, individuales. El único interés que prevalece es el de la eficacia de los ordenamientos sociales, de la proporción de beneficios que genera. Ejemplo ilustrativo de este modelo de sociedad, nos dice Rawls, es la teoría de los mercados competitivos.

Rawls rechaza la noción de la sociedad privada por dos razones fundamentales: la naturaleza social del hombre y el valor intrínseco de las instituciones. Con respecto al primer punto, Rawls mantiene que afirmar la sociabilidad humana no significa simplemente asentir a la necesidad de la sociedad para que los hombres satisfagan sus necesidades e intereses o para el desarrollo del lenguaje y del pensamiento. Ni tampoco significa simplemente subrayar la necesidad de un marco social, un sistema de creencias e ideas fruto de la tradición, que nos permitan descubrir nuestros proyectos y nuestra situación y así expresar nuestros deseos y propósitos personales. Estos hechos, dice Rawls, son susceptibles de trivialización y válidos para aquellas personas que consideran sus relaciones de un modo puramente instrumental. Frente a tal trivialización, Rawls mantiene que la naturaleza social de la humanidad se manifiesta en que "los seres humanos tienen de hecho, objetivos finales compartidos, y valoran sus instituciones y actividades comunes como buenas en sí mismas. Nos necesitamos unos a otros como participantes de unos modos de vida comprometidos en la persecución de sus propios objetivos y los éxitos y las satisfacciones de los otros son necesarios y complementarios para nuestro propio bien" (TJ, 523).

Consiguientemente, la crítica al utilitarismo va a girar en torno a estos dos puntos: los seres humanos tienen objetivos finales y las instituciones no son meros instrumentos al servicio de los intereses privados de los individuos, sino que son buenas en sí mismas. El primer aspecto descansa en la necesidad de la complementariedad entre los individuos. Los seres humanos, argumenta Rawls, poseen un número superior de capacidades a desarrollar que de posibilidades reales de realización, dado que ninguna persona es capaz de llevar a cabo todo lo que potencialmente podría hacer. De ahí que se precise una selección de qué facultades e intereses van a desarrollarse. Los seres humanos, consecuentemente, se necesitan mutuamente. La complementariedad es una condición que se impone a todo individuo puesto que él no puede abarcar toda la esfera de sus posibilidades. Por esta razón el principio aristotélico adquiere una importancia decisiva. Es el principio regulador o motivacional que anima el desarrollo de algunas de las facultades, frente a otras, de las personas. Por ello,

"Personas diferentes, con capacidades similares o complementarias, pueden cooperar, por así decir, en la realización de su naturaleza común o semejante. Cuando los hombres están seguros en el disfrute del ejercicio de sus propios poderes, se hallan dispuestos a apreciar las perfecciones de los otros, especialmente cuando sus diversas excelencias tienen un lugar convenido en una forma de vida cuyos objetivos todos aceptan" (TJ, 523).

Siguiendo a Humboldt (2), Rawls sostiene que mediante la "unión social", establecida sobre la base de las necesidades y posibilidades del individuo, se puede conseguir que la persona participe en la "suma total de los valores naturales realizados de los otros". Es decir, las personas se necesitan mutuamente para lograr la realización de sus facultades naturales, particulares. Esta necesidad impone la cooperación activa entre iguales, la complementariedad de los planes racionales de vida y, lo que es más importante, al cooperar así, las personas contribuyen a la realización de su naturaleza común. Resaltando la complementariedad, la cooperación no está guiada por objetivos meramente económicos o sociales, sino que, más profundamente, en ello se expresa la unión social como conjunto de actividades intrínsecamente buenas, alcanzándose la noción de "comunidad del género humano": "cuyos miembros gozan de las excelencias recíprocas y de la individualidad suscitadas por las instituciones libres, y reconocen el bien de cada uno como un elemento de la actividad completa, cuyo esquema, en su conjunto, es objeto de general consentimiento y complace a todos" (TJ, 523).

En nota a pie de página Rawls indica que las personas necesitan de la mutua cooperación dada la imposibilidad real de desarrollar todas sus capacidades, sus perfecciones. La idea de la complementariedad como la armoniosa combinación de las facultades individuales, dice Rawls, la encontró en Humboldt y en Kant,

(2) Rawls se refiere a W. von Humboldt: *The Limits of State Action*, ed. J.W. Bunow (Cambridge, The University Press, 1969).

pero no en Shiller ni en Marx. De Marx Rawls opina que "tiende a enjuiciar la sociedad plenamente comunista como una sociedad en la que cada persona realiza completamente su naturaleza, en la que expresa todas sus facultades" (TJ, 524). Sin entrar en la discusión de tal interpretación de Marx (puesto que además Rawls no se refiere a Marx a partir de una lectura directa del mismo, sino a través de uno de sus estudiosos). Lo que sí quisiéramos destacar es que Rawls no toma en consideración que Marx defendía la abolición de la división social del trabajo y ponía en cuestión el "homo economicus", y por ello nos presenta al hombre en la sociedad comunista como un individuo no especializado. Así, a nuestro entender, tal visión sólo tiene sentido como crítica de la sociedad capitalista y de la división social del trabajo, en definitiva de la explotación del hombre por el hombre. En la concepción rawlsiana no se plantea una crítica de estas características, por esto la defensa de la complementariedad adquiere visos idealistas:

"En todo caso, continúa Rawls, es importante no confundir la idea de la unión social con el alto valor asignado a la diversidad y a la individualidad humanas, tal como se encuentra la obra de Mill, *On Liberty* (. . .) y en el romanticismo alemán, (. . .), o con la concepción del bien como el armonioso cumplimiento de las facultades naturales de los individuos (completos); ni finalmente, con los individuos bien dotados, artistas, estadistas, etc., que lo realizan para el resto de la humanidad. Más bien, en el caso límite en que los poderes de cada uno son similares, el grupo consigue, mediante una coordinación de actividades entre iguales, la misma totalidad de capacidades latentes en cada uno. O cuando estos poderes difieren y son adecuadamente complementarios, expresan la suma de potencialidades de los miembros como conjunto de actividades que son intrínsecamente buenas, y no simplemente cooperación para una ganancia económica y social (. . .)" (TJ, 524).

Es significativa la advertencia de Rawls de que su concepción no debe confundirse con la de Mill. Como es sabido, Mill (3) sostiene que el hombre debe escoger por sí mismo y sólo así puede poner en funcionamiento todas sus facultades, insistiendo especialmente en que lo más importante es el hombre mismo y su perfeccionamiento, pero afirmando la individualidad de las personas hasta el punto de defender la necesidad de las naturalezas fuertes, de una minoría de cuya existencia depende el progreso y el florecimiento humano y para quien la libertad es fundamental. Son los individuos excepcionales los que marcan el curso del progreso y la evolución de la sociedad, imponiéndose a las opiniones, tradiciones y costumbres del sentido común. En el cap. III de *On Liberty*, al que Rawls nos remite, Mill señala que de las dos condiciones señaladas por Humboldt como condiciones para el desenvolvimiento humano: libertad y variedad de situaciones,

(3) J. S. Mill, *On Liberty*, especialmente cap. III.

esta última se va perdiendo cada vez más en Inglaterra. Expresado con otras palabras, la idea que Mill transmite es que el igualitarismo, a pesar de su defensa de la democracia, tiende a anular la genialidad y a fomentar la mediocridad, poniéndose en peligro la individualidad y la necesidad de las diferencias como consecuencia de la progresiva uniformidad.

Rawls, por tanto, no ve, en contraposición a Marx, la necesidad de cuestionarse la división del trabajo social, ni como causa de relaciones de explotación ni como impedimento para que el individuo se realice plenamente, desterrando la rutina y la falta de participación de los individuos en la toma de decisión. Y, frente a Mill, tampoco acepta los peligros, hoy ampliamente denunciados, de uniformidad, masificación y mediocridad que acompañan a la sociedad de consumo. De su exposición se desprende claramente que considera positiva y progresista la división social del trabajo en términos similares a los durkheimianos. Esto es, al no aceptar las posiciones de Marx y Mill, Rawls viene a defender que la diferenciación y la complejidad social son dos hechos beneficiosos que permiten la autonomía y complementariedad de los individuos. Sólo teniendo presente una concepción como la durkheimiana de que la división social del trabajo es un fenómeno positivo y que la especialización es necesaria, se puede llegar a afirmar que en una sociedad bien ordenada los aspectos peores de la división del trabajo pueden ser superados:

"nadie necesita depender servilmente de otros, ni está hecho para elegir entre ocupaciones monótonas y rutinarias, que embotan el pensamiento y la sensibilidad del hombre. Puede ofrecerse a cada individuo una variedad de tareas, de tal modo que los diferentes elementos de su naturaleza encuentran una expresión adecuada. Pero, aún cuando el trabajo es plenamente significativo para todos, no podemos superar nuestra dependencia de los otros ni debemos desearlo" (TJ, 529).

No cabe duda de que Rawls considera necesaria la división del trabajo y trata de presentarla como un hecho ligado a la mutua dependencia de los individuos y a la justificación de la especialización en aras de la complementariedad. De ahí que considere que las instituciones sociales y las actividades comunes sean buenas en sí mismas, poseen un bien intrínseco. Cada individuo necesita de los demás y ha de elegir cuáles de sus capacidades va a desarrollar; las relaciones sociales no son meramente instrumentales sino que implican un desarrollo de la comunidad del género humano, preservando al mismo tiempo la individualidad. Una comunidad, dice Rawls, que, podemos imaginar, se extiende en el tiempo y en la historia de la sociedad. El curso de la historia, para Rawls, es el progreso constante que se perpetúa y promueve de generación en generación. Cada generación se encuentra con los logros de la anterior sirviéndole de base para su elección y para sus realizaciones posteriores. La historia, por tanto, es un proceso

de acumulación constante y progresiva, de condiciones de posibilidad de realización de las facultades humanas:

“Decir que el hombre es un ser histórico equivale a decir que las realizaciones de las facultades de los individuos humanos que viven en un momento dado requieren la cooperación de muchas generaciones (o incluso sociedades), durante un largo período de tiempo. Implica también que esta cooperación está dirigida, en todo momento, por una comprensión de lo que se ha hecho en el pasado, tal como se interpreta por la tradición social”(TJ, 525).

Lo específico del ser humano, frente a los animales, es el progreso, la perfectibilidad, puesto que un animal, nos dice Rawls, puede hacer lo mismo que otro de su especie, todos los miembros de la especie realizan las mismas capacidades. Los hombres, aún cuando posean las mismas capacidades no pueden todos hacer lo mismo, pero su necesaria dependencia no significa una instrumentalización de sus relaciones. La instrumentalización es lo contrario de la idea de una unión social, ya que ésta sólo es posible cuando los hombres están unidos por lazos de afecto y amistad, cuando las relaciones y actividades sociales son consideradas intrínsecamente buenas.

Consecuentemente, Rawls entiende por unión social, cualquier forma de vida que cumpla las dos condiciones antes señaladas: unos objetivos finales compartidos y actividades comunes valoradas por sí mismas. Ejemplos de tales son, la ciencia, el arte, la familia, los amigos, etc. . . Rawls no intenta clasificar las distintas uniones sociales según su valor, lo cual supondría admitir criterios perfeccionistas en cuestiones de justicia política:

“Lo esencial es que haya un fin último compartido y unas formas aceptadas de favorecerlo que permitan el público reconocimiento de las conquistas de todos. Cuando este fin se logra, todos encuentran satisfacción exactamente en lo mismo; y este hecho, unido a la complementariedad del bien de los individuos, afirma el vínculo de la comunidad” (TJ, 526).

Este fin último compartido requiere que todos los individuos convengan un sistema de reglas. Como sucede en los juegos, dice Rawls, el fin compartido únicamente puede realizarse si el juego se desarrolla según unas reglas, y cuando se da una cierta igualdad entre los bandos, de tal modo que todos consideran que están jugando bien. El fin compartido es el que garantiza que todos obtengan placer y satisfacción en lo mismo, y, por lo tanto se entiende que el desarrollo de un buen juego se da cuando se realiza colectivamente y todos cooperan. Obviamente, de los cuatro fines señalados por Rawls: el objetivo del juego definido por reglas, los motivos de los jugadores, los propósitos sociales del juego, y el fin compartido, este último es el más importante, del que depende que el juego, o las uniones sociales, satisfagan y complazcan a sus miembros. Por ello, el fin compartido ha de ser fruto de un consenso, públicamente reconocido, ya que la prosecu-

ción de las mismas cosas no supone el establecimiento de una comunidad. Comunidad equivale a cooperación social regulada por un sistema de reglas comúnmente aceptadas, de lo contrario el deseo de las mismas cosas producirá enfrentamientos y conflictos. Orden y progreso, puede decirse, son los desiderata de la comunidad:

“Aprendiendo de los esfuerzos de unos y otros, o apreciando sus diversas aportaciones, los seres humanos fueron levantando, gradualmente, sistemas de conocimiento y de creencias; crearon técnicas reconocidas para hacer las cosas y elaboraron estilos de sentimientos y de expresión. En estos casos, el propósito común es, frecuentemente, profundo y complejo, al estar definido por la respectiva tradición artística, científica o religiosa; y la comprensión de este propósito requiere, con frecuencia, años de disciplina y de estudio”(TJ, 526).

La vida material y los conocimientos son producidos por el hombre a partir de las condiciones dadas. La humanidad, según Rawls, camina permanentemente y gradualmente hacia formas de vida y formas sociales más avanzadas. Ahora bien, hay que destacar que ese caminar es fruto del esfuerzo de los hombres. En el esquema rawlsiano se manifiesta cierto voluntarismo, la confianza en que, aún cuando el hombre es un ser social, es el hombre quien con su esfuerzo modifica las condiciones de existencia. Más, dicha modificación es lenta y progresiva, fruto del trabajo continuado de muchas generaciones guiadas por un común propósito. En estos términos Rawls nos aproxima a la idea de “intelectualización”, a la idea de que la razón humana se va extendiendo progresivamente realizándose a lo largo de la historia.

En la exposición de Piaget indicábamos que éste objetaba a Durkheim el confundir obligación y cooperación, al considerar que las creencias impuestas y la moral del deber se imponían sobre el individuo. Frente a esto, Piaget afirmaba el carácter autónomo del individuo y, consecuentemente, la posibilidad de la cooperación entre iguales, de una moral del bien. A pesar de ello, Piaget estaba, sin embargo, de acuerdo en que el proceso de diferenciación y complejización abre una nueva forma de solidaridad, la solidaridad orgánica. A nuestro entender, Rawls suscribe igualmente las líneas principales de la concepción sociológica de Durkheim. Así, consideramos, que la teoría de la justicia puede ser vista como una propuesta que dé contenido a ese mínimo de conciencia colectiva que debe existir en las sociedades modernas para que sea posible la estabilidad y el orden social.

La conciencia colectiva, para Durkheim, es un sistema de creencias y sentimientos compartidos por los miembros de una sociedad que definen cuáles deben ser sus relaciones mutuas. De la conciencia colectiva depende la solidaridad social. Los individuos no actúan sin más, sino que actúan dentro de un marco referencial común que, bajo la forma de la solidaridad, integra los diferentes intereses en un

sistema social ordenado o estable. Durkheim insiste en el carácter normativo inherente a todo sistema social. La conciencia colectiva se expresa a través del Derecho. Conviene recordar brevemente que, según Durkheim, una sociedad con solidaridad orgánica es aquella en la que la esfera correspondiente a la conciencia colectiva se reduce, en contraposición a las sociedades con solidaridad mecánica, en las que la conciencia colectiva abarca la mayor parte de las conciencias individuales. Además, el paso de un tipo de solidaridad a otro conlleva la sustitución del derecho represivo frente al derecho restitutivo, dándose un debilitamiento de los castigos, y, por último, un margen más amplio para que los individuos interpreten los imperativos sociales.

Durkheim pone de manifiesto la primacía de la sociedad, de lo cual se deriva que no hay posibilidad de contrato o pacto social entendido de modo que los individuos, previos a la sociedad, funden la sociedad. El individualismo, pues, surge históricamente y es característico de las sociedades modernas. Estas dos ideas son las que explican el ser social del hombre y de ellas se desprende la normatividad inherente a todo sistema social. En este sentido Durkheim se opone a los contractualistas y más que concebir la solidaridad orgánica como un pacto social, habla de consenso o unidad coherente de la colectividad. El consenso es consecuencia de la diferenciación social. Así, Durkheim se aproxima a la idea de "voluntad general" de Rousseau, al hacer hincapié en la comunidad y en los vínculos comunitarios, y en la necesidad de los mismos para que se dé el orden social, oponiéndose al utilitarismo, especialmente al de H. Spencer, precisamente porque no contempla los elementos normativos que definen los contratos *ad hoc*, en los que es posible la negociación. Esos elementos normativos no son susceptibles de negociación sino de consenso. Por consiguiente, se enfrenta al individualismo atomista y económico, afirmando la normatividad social y el individualismo moral.

La visión sociológica de Durkheim se centra en la esfera de la institucionalización de los procesos sociales e insiste en la internalización de los mismos en el individuo. La preocupación fundamental de su pensamiento reside en la defensa de la división del trabajo como un hecho positivo que, a pesar de generar desajustes sociales, comportamientos atómicos, puede facilitar la integración social, siempre que se dé un mínimo de conciencia colectiva y si se emprende la reforma moral de la sociedad. El sentido de justicia rawlsiano, a nuestro juicio, puede ser entendido como el mínimo de conciencia colectiva que permite la solidaridad social. Una conciencia colectiva que es ideal, que se ofrece como guía para la solución de los conflictos existentes en la sociedad. Tanto Rawls como Durkheim se oponen al utilitarismo e individualismo atomista. Para ambos la reforma social es una reforma moral, en ningún caso un cambio estructural que suponga la ruptura con la estructura capitalista, y, consecuentemente, ninguno de los dos se ocupa de la producción, limitándose únicamente a la distribución. Quizás el único elemento diferenciador destacable entre Rawls y Durkheim sea el voluntarismo que parece acompañar a la concepción rawlsiana y que superaría las

objeciones de Piaget a Durkheim. Por ello, consideramos que, en gran medida, Rawls se acerca más a la teoría sociológica de T. Parsons, a la teoría voluntarista de la acción social, como explicación del modelo de sociedad que subyace a la justicia como equidad.

2. Crítica al utilitarismo.

La noción de equilibrio utilizada por Rawls en su concepción puede considerarse la misma que la de T. Parsons. Véase como ejemplo el siguiente texto:

"Un punto de referencia fundamental para el análisis de los procesos por los que un sistema, o bien se ajusta a las exigencias impuestas por un cambio en su entorno sin que por esto sufra él mismo importantes cambios de estructura, o bien no logra ajustarse y se implica entonces en otros procesos, tales como cambios de estructura o su propia disolución en cuanto entidad sistemática (análoga a la muerte en el caso del organismo) o la consolidación de una deficiencia que entrañará el desarrollo de estructuras secundarias de índole patológico" (4).

Esta coincidencia no es casual. Desde nuestro punto de vista, la concepción rawlsiana admite muchos elementos de la teoría sociológica de Parsons, y ello explicaría la aceptación de una definición tal de equilibrio. Por ello consideramos importante examinar las ideas de Parsons, en concreto sus planteamientos sobre el problema del orden.

La Estructura de la acción social (5) es la primera obra en la que Parsons aborda dicho problema; en ella, Parsons comienza reflexionando sobre los términos en que Hobbes se planteó esta cuestión y la solución dada por éste. Parsons sostiene que la solución hobbesiana al problema del orden da lugar a un modelo cuasi-puro de utilitarismo. Desde el principio, Parsons va a oponerse a toda interpretación utilitarista de la acción social, aunque considere necesaria tal concepción como un paso más hacia la teoría voluntarista de la acción. La cuestión central se refiere a la distinta caracterización de la acción. En el utilitarismo se recoge el carácter positivista, mientras que Parsons acentúa el carácter cognitivo.

Por utilitarismo Parsons entiende una tradición de pensamiento cuyos fundadores son Hobbes y Locke, y que continúa con A. Smith, Ricardo y Mill hasta Marshall y la escuela de la utilidad marginal. El punto de partida de la reflexión parsoniana muestra la preocupación de Parsons por el contractualismo como posible solución al problema del orden. La estructura lógica del sistema utilitarista,

(4) Parsons, T. y otros: *Theories of Society*, (1961). Vol. I, p. 37.

(5) Parsons, T. *The Structure of Social Action*, New York, 1937.

según Parsons (6), posee las siguientes características:

- 1.— *Atomismo metodológico*: Es decir, la primacía del individuo sobre la sociedad, los individuos son vistos como átomos aislados (7).
- 2.— *Racionalidad de la acción*: La racionalidad en el esquema utilitarista se centra en la racionalidad instrumental o tecnológica. Así, la acción racional es subjetiva y está orientada a la adecuación de medios a fines.
- 3.— *Empirismo*: La lógica del utilitarismo es descriptiva no alcanza el nivel de abstracción analítica ya que "los hechos sociales son siempre hechos que se refieren a la sociedad como una entidad concreta, compuesta de individuos concretos. Pero esto no es, sin embargo, razón alguna para negar la legitimidad de la abstracción analítica" (8). El utilitarismo se ciñe al orden de lo fenoménico de ahí que sólo considere los medios. La ausencia de conceptos analíticos supone la desatención teórica de los fines y sus relaciones: "la realidad social utilitarista será un orden fáctico y no normativo".
- 4.— *El carácter fortuito de los fines*: Como consecuencia de la primacía de la razón tecnológica, de la racionalidad de medios, los fines son vistos de modo aislado. El utilitarismo viene a sostener, pues, que no existen relaciones entre fines y que la elección racional es la elección de los medios. El utilitarismo entronca con la tradición individualista defensora de que lo que un hombre desea no guarda una relación necesaria con los deseos de los otros.

A simple vista se observa la coincidencia con el contenido de la crítica rawlsiana al utilitarismo. Así, el utilitarismo, dice Rawls, es individualista en el sentido de que considera a los individuos aislados (esta objeción también la extiende a Hobbes), de tal modo que el principio de elección racional de un individuo se extiende a la sociedad. El utilitarismo, nos dice Rawls, confunde imparcialidad con impersonalidad al fusionar a todas las personas en el "espectador imparcial" (TJ, 188-190) (9).

(6) Ibid, pp. 90-100.

(7) Más concretamente nos dice Parsons: "La cuestión estriba en si todos los hechos necesarios para la comprensión de sistemas sociales concretos pueden predicarse de "individuos" aislados analíticamente combinados con un proceso de generalización directa a partir de estos hechos (. . .) Tal sistema es atomístico, teniendo, sin embargo, al "individuo" como átomo más bien que al acto unidad. De aquí que la postura utilitaria . . . sea intrínsecamente individualista". Ibid, p. 114.

(8) Ibid, p. 448.

(9) Como es sabido, Rawls defiende que si partimos de la inviolabilidad que, fundada en la justicia o en un derecho natural (TJ, 28), posee toda persona, nos situamos en una concepción de la persona distinta a la utilitarista y conectada con la tradición contractualista. La confrontación con el utilitarismo puede resumirse así: a) el utilitarismo viola o no se ajusta a "nuestras" convicciones intuitivas, o juicios ponderados, en cuanto que da prioridad al bien sobre lo "correcto". b) Extiende el principio de utilidad, principio de elección para un hombre, a una asociación de hombres o sociedad, y, al hacerlo así, fusiona todas las personas en una; por consiguiente no toma en cuenta la distinción entre personas. c) Al no tomar en cuenta la distinción entre personas, y al extender el principio de elección de un único individuo a la sociedad, la concepción utilitarista da lugar a una concepción de la justicia como eficacia. Mas no sólo difieren ambas doctrinas, la utilitarista y la justicia como equidad, en su concepción de las personas, sino que, como sabemos, también el principio de utilidad es incompatible con la concepción de la cooperación social entre personas iguales para beneficio mutuo. Son, pues, dos concepciones distintas de la sociedad (TJ, 33).

Por lo que toca a la cuestión de la racionalidad de la acción, pudiera a primera vista parecer que no es un tema de contraste entre Rawls y el utilitarismo. Sin embargo, en TJ, se manifiesta cierto interés en la crítica de la razón instrumental. En algunos lugares y, concretamente, en la descripción de la posición original, Rawls afirma que la noción de racionalidad a que se refiere es la de racionalidad económica, así como cuando hace referencia a la teoría de juegos en sus primeros escritos, parece que Rawls admite tal noción sin limitaciones. Ahora bien, a nuestro juicio, cuando Rawls se expresa así está más cercano a la posición de Parsons y creemos que suscribiría la siguiente afirmación de éste:

"La teoría de juegos ha demostrado que un sistema complejo de interacción sin reglas, pero en el que cada unidad está buscando interacción sin reglas, pero en el que cada unidad está buscando racionalmente su propio interés' no puede ser estable (. . .) Este es un punto esencial para comprender el puesto de la 'racionalidad' en la conducta social" (10).

Con relación a las objeciones epistemológicas al utilitarismo conviene destacar a Parsons, frente al empirismo, sostiene que la teoría científica es ideal, en el sentido de que no es una representación literal de la realidad. Pero también se opone al idealismo. La concepción kantiana concretamente, dice Parsons, como consecuencia del dualismo epistemológico, niega la posibilidad de que los aspectos no fenoménicos, intencionales de la razón práctica puedan ser objeto de las ciencias del mundo fenoménico, y susceptibles de una metodología analítica y generalizadora. A nivel epistemológico, Parsons se opone tanto al empirismo y positivismo como al idealismo, intentando una síntesis de aquellos aspectos bien fundados de ambas perspectivas epistemológicas en una posición que se basa en el "realismo analítico" inspirado en A.N. Whitehead. Parsons acepta la concepción de Whitehead desmarcándola de su carácter metafísico, inclinándose por una metodología propia para la teoría científica: la "abstracción analítica" que tiene su fundamento en la filosofía de Whitehead: "ser abstracto significa trascender los casos concretos particulares del suceder real. Pero trascender un caso real no quiere decir estar desconectado del mismo" (11). Esta metodología, al incorporar el elemento analítico, permite trascender los casos concretos y supone, pues, la abstracción: "lo propio del elemento

(10) T. Parsons (1968) "Interacción social" en *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*. Vol. VI, p. 173. Por otra parte, puede verse el análisis de R.P. Wolff: *Understanding Rawls: A Reconstruction and Critique of A Theory of Justice*, (1977), donde se lleva a cabo una reconstrucción del pensamiento de Rawls desde la perspectiva de la Teoría de juegos. Wolff pone de manifiesto los problemas con los que Rawls se encuentra al utilizar en su teoría los modelos de la teoría de juegos. A nuestro entender, la reconstrucción de Wolff, al establecer una conexión fundamental entre el pensamiento de Rawls y la teoría de juegos, deja sin explicar numerosos aspectos de la concepción rawlsiana, concentrándose demasiado en el problema de elección que plantea la posición original.

(11) A.N. Whitehead, *Science and The Modern World*. The New American Library of World Literature, New York, 1963 (1928), p. 159. Las líneas centrales de la interpretación del pensamiento de Parsons seguidas en este trabajo están tomadas del estudio de J. Almaraz, *La teoría sociológica de T. Parsons*. Madrid, C.I.S., 1981.

analítico es reducir en un mismo común denominador la multiplicidad de formas concretas, o, más exactamente, descubrir lo idéntico en la pluralidad social" (12).

Así pues, Parsons no suscribe el dualismo kantiano. Se opone, consiguientemente, al idealismo y al empirismo. El "realismo" defendido por Parsons supone que algunos conceptos captan adecuadamente aspectos del mundo exterior, mientras que su carácter analítico los preserva de una identificación con lo concreto. La teoría científica es ideal en cuanto que no es una representación literal de la realidad, pero no por ello deja de ser real y objetiva.

A nivel epistemológico puede apreciarse una correspondencia, en líneas generales, de Rawls con Parsons (13). En "The Dewey Lectures" más concretamente, Rawls sostiene que el constructivismo no requiere una explicación idealista o verificacionista, en contraste con una posición realista de la verdad (14). Así mismo, la metodología rawlsiana (a la luz de la diferenciación entre teoría y filosofía moral), distingue entre el constructo lógico-analítico y la justificación práctica. La correspondencia entre el orden lógico y el orden fáctico es, sin embargo, diferente en el caso de las ciencias empíricas y de la teoría moral. Las teorías científicas son lógico-explicativas, mientras que las morales son lógico-justificativas. En estas últimas la adecuación al orden fáctico se prueba de un modo indirecto: se requiere que la teoría sea congruente o acorde con los datos suministrados por las ciencias.

Por último, y quizás este sea el punto más importante, la crítica al utilitarismo se concreta en el carácter fortuito de los fines como consecuencia de los otros tres puntos: el individualismo atomista, la racionalidad instrumental y el empirismo (dada la importancia de esta cuestión creemos necesario, antes de referirnos a la posición de Rawls a este respecto, detenernos en la exposición de Parsons). Esta crítica se desarrolla a partir de un análisis crítico del problema del orden desde Hobbes. Parsons considera la concepción hobbesiana como un tipo cuasi-puro del modelo utilitario. Este modelo, nos dice, carece de pensamiento normativo, considera a los individuos aislados y movidos exclusivamente por sus intereses particulares. Pero sin relación con los demás no hay un ideal de conducta y la razón está al servicio de los intereses personales y de los medios para lograr su consecución. El pacto social hobbesiano es visto no como un ideal político, sino como una solución a un problema práctico que se presenta en unas circunstancias históricas concretas, aquellas en las que Hobbes vive: remite al orden social como orden fáctico. Esto, dice Parsons, supone la transgresión de los límites lógicos de las premi-

(12) F. Chazel, *La théorie analytique de la société dans l'œuvre de T. Parsons*, citado por J. Almaraz, *Ibid.*, p. 60.

(13) En la *Estructura*, Parsons hace hincapié en el realismo epistemológico, en que la teoría voluntarista de la acción social suscribe una epistemología realista. "La postura es realista en el sentido epistemológico". T. Parsons (1937), p. 913.

(14) J. Rawls, "The Dewey Lectures", p. 565.

sas de las que Hobbes parte: del individualismo analítico se pasa a un colectivismo normativo de carácter autoritario, cuyo objetivo, evidentemente pragmático, es el no ejercer la violencia, y, por tanto, preservar la seguridad, siendo este el elemento social fundante, de integración. La transgresión de las premisas se concreta en el abandono de los fines. A pesar de todo, el utilitarismo, indica Parsons, tiene una larga vida y continuación histórica, debida precisamente a que no se presenta como ideal de conducta, sino como descripción del orden existente.

La única diferencia relevante entre el utilitarismo de Hobbes y el de Locke es que para éste último el hombre es razonable y razonador (15). En el estado natural el hombre posee una razón subjetiva. Ahora bien, la concepción lockeniana tampoco plantea, según Parsons, el problema de la integración en términos de valores, no tiene dimensión normativa. Locke no se centra en la seguridad y, por lo tanto, no aparecen el poder y las relaciones de poder en sus premisas. Al poder absoluto del soberano, Locke opone el ejercicio racional de los derechos individuales, introduciendo como postulado la "identidad natural de intereses". Parsons considera que se da un desplazamiento interno en el pensamiento utilitario, como consecuencia del postulado de la "identidad natural de intereses". La concepción de Hobbes era teóricamente acertada, pero empíricamente falsa, dado que, señala Parsons, una comunidad no precisa para subsistir la existencia de un poder coercitivo. Locke admite esto pero lo explica con razones falsas, dicho de otro modo, aunque empíricamente está en lo correcto, teóricamente está equivocado, pues la "identidad natural de intereses" es un supuesto falso. El utilitarismo se desplaza del supuesto de la coerción política al "consenso natural del intercambio" fundado en el provecho mutuo, quedando descartada como posibilidad teórica la cooperación mutua en base a un fin común. Locke aparece, pues, como el teórico de la democracia, en la medida en que pone énfasis en las relaciones sociales, al mantener que el principio de propiedad es un requisito funcional. Locke es, consiguientemente, el padre del pensamiento económico. Sobre el supuesto de la identidad natural de intereses desarrollarán sus teorías A. Smith, Mill, Bentham y Ricardo: el contrato social deviene "contrato político-económico".

Así pues, el pensamiento utilitarista adopta los elementos teóricos aportados por Hobbes y Locke: la relación medio-fin y la norma de racionalidad, situándose en el punto de vista subjetivo, al no tomar en cuenta los fines comunes. Por esta razón, sostiene Parsons, el sistema lógico utilitarista posee una inestabilidad intrínseca, se concentra ante un "dilema utilitario", que se pone de manifiesto al intentar llevar a sus últimas consecuencias el desarrollo de sus dos supuestos más importantes. El primero de ellos acepta la racionalidad científica, negando la racionalidad creadora; el segundo, al excluir los fines, da entrada a la categoría de azar. En definitiva, para Parsons el sistema utilitarista será un sistema estable si no se suscita el problema de los fines. La teoría voluntarista de la acción va a

(15) No es nuestro objetivo aquí entrar a considerar la corrección de la interpretación parsoniana del pensamiento de Locke. Debe tenerse en cuenta, no obstante, que Parsons hace una lectura muy particular de los diversos autores examinados en *La Estructura*.

incidir, justamente, en este punto: en la importancia de los elementos no racionales, normativos de la acción. Para ello examinará el idealismo alemán como posible contrapartida o alternativa teórica al utilitarismo, en la medida en que hace hincapié en el colectivismo y en cuanto que no es empirista. De tal revisión Parsons recoge el elemento analítico, al que ya nos hemos referido, pero objeto al idealismo el haberse centrado fundamentalmente en la totalidad, ofreciendo una visión organicista, no en el sentido biológico, sino en el ideal.

La concepción parsoniana se opone, decíamos, al utilitarismo y al positivismo, pero también al idealismo y trata de establecer una convergencia entre ambos. A tal fin es importante destacar la contribución de Durkheim y de M. Weber en el esquema parsoniano. Parsons se había centrado en los teóricos cuyo pensamiento se orientaba al economicismo, mientras que en Durkheim encuentra una preocupación por los aspectos no económicos y por fines o valores comunes frente a la racionalidad individual. Durkheim pone énfasis en el carácter moral de los hechos sociales. Para Durkheim el problema fundamental es el de la relación del individuo con la comunidad, oponiéndose al utilitarismo (16).

Durkheim sostiene, especialmente en *La educación moral*, que la obligación moral es la condición fundante del orden social, de tal modo que el orden social es entendido en términos de obediencia a un conjunto de reglas o normas comunes. La conciencia colectiva es la instancia normativa que representa el orden colectivo, posibilitado por la obligación moral, pues es el vínculo entre la acción individual y el orden social. La conciencia colectiva es, como sabemos, un sistema de creencias comunes que definen las relaciones mutuas. Así, la conformidad moral constituye un elemento necesario para la estabilidad de la sociedad; las normas son cumplidas por motivos de obligación moral. La crítica parsoniana a Durkheim se refiere a la no distinción entre el punto de vista subjetivo y el objetivo, aspecto este que va a encontrar convenientemente formulado en Weber. Parsons examina a Weber desde una perspectiva voluntarista, poniendo énfasis en la actividad del sujeto y en el esfuerzo del actor en su orientación hacia las normas comunes. Así, Parsons va a defender la tesis de la convergencia; afirmando que la teoría voluntarista de la acción social resulta o es fruto de una evolución inmanente en el pensamiento europeo (17).

(16) Según Parsons: "Durkheim percibió claramente que en un sistema concreto de relaciones contractuales —en el cual el mercado ocupaba una posición relevante— el orden no podía explicarse en los términos expuestos por Spencer a quien Durkheim trató como representante del utilitarismo. A menos que estuviese controlada por otros factores, una sociedad dominada por la pura prosecución del interés propio se disolvería en un estado de naturaleza hobbesiano, un completo derrumbamiento del orden. El otro factor o conjunto de factores, lo formuló Durkheim de dos modos diferentes y a diferentes niveles. Más próximo al análisis de Spencer se encontraba el concepto de "elementos no contractuales del contrato", la importante idea de que los contratos, es decir, los acuerdos *ad hoc* entre las partes, están siempre sujetos a normas generalizadas". T. Parsons: "Durkheim, E." en *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*. Vol. IV, p. 29.

(17) O como dice J. Almaraz: el discurso parsoniano "pretende haber descubierto una evolución inmanente que ha elevado el marco de la acción a marco fundamental de las ciencias sociales". (1981) p. 95.

La teoría voluntarista de la acción social parte de la distinción entre motivos morales y no morales de la acción con respecto a las normas. Da especial importancia a la relación simbólica. Así, Parsons distingue entre la racionalidad intrínseca y la racionalidad simbólica y entre medios intrínsecos y simbólicos, de tal modo que, la acción se constituye como racional (con sentido) no limitado al marco utilitarista en el que los fines eran algo fortuito. Frente al utilitarismo, los fines últimos se integran en sistemas y son condición imprescindible del orden social. El sector de los fines últimos de la comunidad requiere el control normativo sobre los fines no-últimos de tal modo que las acciones intermedias (aquellas que corresponden al sector intermedio, caracterizado por la primacía de la norma de eficacia y subdividido en tres subsectores: tecnológico, económico y político) sean conformes a dicho sistema. Las reglas normativas que regulan las acciones intermedias son las instituciones, que definen los fines inmediatos, la elección de los medios y el nivel de esfuerzo tolerable o adecuado. Mas tales normas son morales, el aspecto institucional de los fines últimos. La teoría de las instituciones se convierte así en una parte fundamental de la teoría sociológica: aspecto este que Parsons resalta como una aportación valiosa de Durkheim.

Las instituciones como cuerpo de reglas normativas son manifestaciones de los valores últimos, y regulan la acción de los fines no últimos. Las instituciones, pues, necesitan una legitimación moral previa dado que la armonización normativa de los intereses individuales se funda en la obligación moral y no en la coacción. Es decir, la integración de la sociedad se ha de medir en gran parte en relación con el grado en que las normas son cumplidas por motivos de obligación moral. Orientación normativa e integración normativa de los fines en sistemas son los principios voluntaristas. Es en este marco que el esfuerzo de la voluntad del sujeto es fundamental ya que las normas no sólo requieren para su valoración, la orientación de la acción, sino también el esfuerzo del individuo para ajustar a ellas su conducta. La acción, por consiguiente, es una elección entre fines, determinados por los valores. El problema del orden, punto de partida del análisis de Parsons, desemboca en la consideración de la normatividad simbólica, no racional (pero no irracional) que cae fuera de los márgenes de la racionalidad científica. Como señala Almaraz: "los valores son, pues, factores de la acción que agrupan los fines de los individuos en la unidad colectiva moral de la sociedad. Los fines cobran sentido en el ámbito colectivo, en el cual se ejerce en sus distintos grados la racionalidad intrínseca a nivel de medios" (18).

Como vemos, la concepción parsoniana toma como objeto de la teoría social las instituciones, dotando de especial significación a los valores y normas morales: "las pautas de valor moral son los más comprensivos patrones integrativos para determinar y regular el sistema total de acción en cuestión, sea una personalidad, una sociedad o uno de sus subsistemas. Constituyen el tribunal de última instancia de cualquier problema de

(18) J. Almaraz, *Ibid*, p. 217.

magnitud dentro del sistema”(19). Los valores y normas morales tienen una especial significación tanto para la acción individual como para la estabilidad del sistema social. Según lo expuesto, vemos que la solución al problema del orden pasa por la necesidad de un sistema común de normas compartidas, no entendidas como factores externos sino también como impulsos que generan esfuerzo y permiten la elección de los cursos de acción.

Desde nuestra perspectiva, Rawls asume las líneas fundamentales de la crítica parsoniana al utilitarismo, especialmente en dos aspectos centrales: A) la crítica epistemológica y metodológica, que conducen a Rawls a la defensa del constructivismo. La teoría moral puede ser entendida en los mismos términos que la teoría social parsoniana, como un intento de descubrir una evolución inmanente, en el caso de la concepción de la justicia, a partir del examen de las concepciones morales. De ahí que la teoría moral sea un estudio de las principales concepciones morales sustantivas, sometiénolas a revisión o en más estrecha relación con la psicología y la teoría social que con la filosofía moral. Al igual que Piaget, Parsons admite cierto constructivismo. Ahora bien, las teorías psicológicas y sociales tratan de explicar, mientras que la teoría moral requiere ser justificada. Más concretamente, creemos, Rawls admitiría la afirmación parsoniana de que “aunque el conocimiento científico no sea la única relación cognoscitiva significativa del hombre con su experiencia, sí es una relación genuina y válida. Esto significa que los dos grupos de disciplinas (filosofía y ciencia) están en una relación de crítica mutuamente correctora. En especial, las pruebas procedentes de fuentes científicas, de la observación de hechos y de las consecuencias teóricas de estos hechos constituyen, en la medida en que son fiables, una base válida para la crítica de los puntos de vista filosóficos” (20).

B) El segundo aspecto fundamental, a nuestro entender, es que Rawls comparte la tesis de Parsons de que el utilitarismo es intrínsecamente inestable pues no tiene en cuenta el sistema de fines, los aspectos normativos de la acción. A través del examen del pensamiento de Marshall, Pareto, Durkheim y Weber, Parsons va a establecer la distinción fundamental entre los aspectos no normativos del sistema, esto es, los elementos situacionales o condiciones de la acción, y los elementos normativos: los fines y los sentimientos que subyacen a los fines. Para Parsons la teoría utilitarista se centró en la relación medio-fin y dejó sin investigar el carácter de los fines en su conjunto (21). Si bien Parsons no cuestiona la validez de la racionalidad medios-fines, considera que el utilitarismo se convirtió en un sistema

(19) Parsons, T. y Shils, A: “Values and Systems of Action” en *Toward a General Theory of Action* (1951); part. II. Cambridge Mass: Harvard University Press. Reimpreso en Harper Torchbooks, 1962, pp. 73-79.

(20) T. Parsons, (1937), p. 852.

(21) El utilitarismo dice Parsons, “En primer lugar se negó a aceptar la hipótesis de la independencia de las necesidades, incluso a efectos heurísticos de la teoría económica. . . En segundo lugar, se negó a aceptar la opinión de que las acciones concretas de la vida económica deberían ser consideradas, únicamente, como medios para la satisfacción de necesidades, incluso a los efectos de la economía”. *Ibid*, pp. 855-6.

cerrado y, por ello, se vió obligado a sostener que los fines son fortuitos.

Según Parsons, Malthus fue el primero en acentuar la función reguladora de las instituciones. Sin embargo, es Marshall quien realmente rompe con la teoría utilitaria, admitiendo un sistema integrado de valores. En Pareto se hace explícita la distinción entre la norma de racionalidad intrínseca y el elemento de valor, (acción lógica y acción no-lógica) diferenciando entre el fin último y el sector intermedio medio-fin. Será Durkheim quien verdaderamente centre el problema pues, aunque coincida con Pareto en que el elemento social implica la existencia de valores comunes, su pensamiento se diferencia del de aquel en la importancia de los sistemas de acción, llegando por tanto a confirmar la imposibilidad de una sociedad utilitaria en sentido estricto. Es interesante citar textualmente a Parsons a este respecto pues nos sitúa en un punto que conecta con nuestra reflexión sobre Rawls:

“Las condiciones de la coexistencia de una pluralidad de seres humanos en el mismo espacio físico son tales que, si los elementos normativos son, de algún modo, importantes, es imposible que sean realizados por una pluralidad fortuita de valores últimos. De ahí la consecuencia, negativamente, de que los valores últimos de los miembros individuales de la misma comunidad deban estar, en grado significativo, integrados en un sistema común a estos miembros. Además, hay, como han mostrado Durkheim y otros, sobre todo Piaget, muchas pruebas positivas de que no están simplemente los sistemas ya existentes de valores últimos integrados en un sistema social sino que los valores últimos de los individuos mismos se desarrollan en los procesos de interacción social. Así, Durkheim, en su estudio de la anomía y en *L'education morale*, ha mostrado que muchos individuos, o la mayoría, al ser privados de un sistema relativamente estable de normas socialmente dadas, sufren una desintegración personal que destruye la calidad moral de su conducta. Análogamente, Piaget ha mostrado que, no sólo las actitudes morales, sino incluso el pensamiento lógico del que depende la moralidad sólo se desarrollan como un aspecto del proceso de socialización del niño. Este testimonio confirma la prueba negativa de la imposibilidad de una sociedad verdaderamente utilitaria” (22).

La crítica al utilitarismo, como vemos, descansa en la constatación de la existencia de un sistema de valores comunes, sistema que constituye el elemento primordial de orden e integración del sistema social; de lo contrario se da la anomía o la guerra de todos contra todos. Durkheim, afirma Parsons, pone de manifiesto que en toda sociedad existe un cuerpo de reglas normativas que encarnan los valores comunes últimos. Las instituciones sociales, precisamente, son ese cuerpo de reglas reguladoras de la acción que tienen como objetivo fines inmediatos y

(22) *Ibid*, p. 498.

dependen del sistema de valores comunes; por ello "la integración de la sociedad ha de ser medida en términos de los grados en los que se vive de acuerdo con estas reglas por motivo de obligación moral. Esto no significa que no existe 'interés', sino que el interés, mirando a las reglas como, esencialmente, condiciones de la acción, actúa en términos de la ventaja personal comparativa de la obediencia o desobediencia y de la aceptación de sanciones que habrá de sufrir" (23).

2.1. La motivación de la acción.

Quizás la posición de Parsons sea mejor comprendida por referencia a uno de sus escritos sobre la motivación de la acción. En *Essays in Sociological Theory* (24), Parsons se ocupa de la motivación de las actividades económicas. El centro de su argumentación es que la actividad económica tiene lugar dentro de un esquema institucional de una sociedad y que, consecuentemente, la conducta económica no puede ser entendida en términos de una teoría de la motivación del "autointerés" o "egoísta", sino como una fase de la conducta institucional. Las instituciones o pautas (patterns) institucionales, nos dice Parsons:

"son un aspecto principal de lo que es, en un sentido generalizado, la estructura social. Son pautas normativas que definen lo que es sentido, en una sociedad dada como propios, legítimos, o esperados modos de acción o de relación social. Entre los diversos tipos de patrones normativos que gobiernan la acción hay dos criterios primarios que distinguen a los de significación institucional. En primer lugar, son pautas que están soportadas por sentimientos morales comunes; la conformidad con ellas no es sólo una materia de conveniencia (expediency) sino de deber moral. En segundo lugar, no son pautas 'utópicas' que, aunque pueden ser consideradas deseables, no viven en conformidad con ellas excepto unos pocos, u otros en circunstancias excepcionales" (25).

Cuando una regla institucional es infringida, entonces genera una indignación moral, pues una pauta institucionalizada requiere la conformidad con ella y forma parte tanto de las expectativas legítimas de los individuos como de la sociedad. Las pautas institucionales son parte de la estructura social, guiando y canalizando la acción en las relaciones sociales. Así, las pautas institucionales "determinan directamente la acción" y establecen los límites más allá de los cuales no es permisible, e igualmente, determinan las fuerzas correctivas. Según esto,

(23) *Ibid*, p. 501.

(24) T. Parsons: *Essays in Sociological Theory*. Revised Edition. The Free Press, New York, 1954.

(25) *Ibid*, p. 54.

unas acciones son socialmente aceptadas, otras desaprobadas y otras directamente prohibidas. Estas son las tres formas en las que un sistema social debe integrarse si se ha de mantener estable, y si han de evitarse conflictos; por tanto, la estructura institucional es un modo de integración de las acciones de los componentes individuales. La estabilidad se consigue mediante la organización del sistema de acciones, de modo que cada individuo sepa lo que ha de esperar de cada individuo dado. Es necesaria, pues, una definición de los roles.

Parsons destaca, en segundo lugar, el hecho de que en toda sociedad algunos individuos estén en una posición que les permite ejercer influencia sobre los demás. Cuando la influencia está institucionalizada y legitimada se llama "autoridad". Pero, además se requiere una protección institucionalizada de los individuos o de algunos individuos frente a la influencia de otros, esto es, que los ampare contra la influencia no deseada o no querida. Los "derechos", precisamente, son la manifestación de dicha protección y, además, es una característica distintiva de todo sistema social integrado el poseer una estructura institucionalizada de autoridad y derechos. Por último, indica Parsons, todo sistema social tiene una escala institucionalizada de estratificación, "por la que los diferentes individuos en el sistema son jerarquizados". La estructura institucional, pues, afecta, en general, a todas las relaciones sociales y, consecuentemente, también a las actividades económicas. Parsons insiste en que la estructura social institucional es una "entidad objetiva" y "esencialmente, un modo relativamente estable de la organización de las actividades humanas y de las fuerzas motivacionales subyacentes"(26), de tal modo que cualquier alteración producirá una alteración en la estructura. Parsons trata de reforzar la idea de que se da una relación estrecha entre la esfera "objetiva" y la motivación subjetiva.

Desde el punto de vista subjetivo, un conjunto importante de elementos consiste en un sistema de sentimientos morales. Parsons sostiene que para que el orden institucional se mantenga es necesario que la mayoría de los miembros de la sociedad posean sentimientos morales que los sustenten. Las acciones y los castigos son las expresiones de dichos sentimientos, de tal modo que, afirma Parsons:

"la correspondiente reacción a la violación, por parte del propio actor es un sentimiento de culpa o vergüenza (. . .) la personalidad bien integrada siente una obligación de vivir en conformidad con las expectativas definidas diversamente en sus roles (. . .) siente la obligación de respetar la autoridad legítima de los otros y de ejercerla propiamente en su caso. Está obligado a respetar los derechos de los demás y, en ocasiones, puede ser una obligación positiva de los motivos morales insistir en el respeto de sus propios derechos. Finalmente, está obligado a reconocer el status de los demás con respecto a la estratificación, especialmente, pero de

(26) *Ibid*, p. 56.

ninguna forma totalmente, de aquellos superiores a él. El elemento de obligación, en este sentido es propiamente tratado como 'desinteresado'. Es una materia de identificación con una pauta generalizada, la conformidad con la cual es 'correcta'. Dentro de límites comparativamente amplios sus intereses personales en materia de otros asuntos son irrelevantes" (27).

Parsons, pues, insiste en el papel de los sentimientos morales, así como la necesidad de los mismos, en una forma que, a nuestro juicio, en nada se diferencia de la concepción de Rawls, salvo en que Rawls trata de justificar una reforma de la sociedad. Volveremos más adelante sobre esto. Parsons, como Rawls, considera que los sentimientos morales más profundos son inculcados desde la más temprana edad contribuyendo a la constitución de la estructura de la personalidad. Y, aunque pueden llegar a darse conflictos entre los sentimientos morales y los impulsos autointeresados del individuo, se tiende, dice Parsons, siempre a lograr la integración de ambos ámbitos. Por lo tanto, para Parsons, los elementos desinteresados juegan un papel importante en la motivación de las actividades económicas, pues éstas se dan en un esquema institucional y, por ello, no hay razón para considerar que los sentimientos morales no están comprendidos en la conducta económica: ambos elementos, autointerés y desinterés, están íntimamente relacionados. Conviene tener en cuenta estas observaciones, dado que Rawls, como sabemos, sostiene que las partes en la posición original son "autointeresadas", e indica que utiliza el modelo de racionalidad económica, y Rawls, creemos, está manteniendo la misma opinión que Parsons al afirmar en "The Dewey Lectures" que lo razonable estructura lo racional.

Parsons se centra por tanto en la teoría de la motivación de la actividad económica, atendiendo a lo anteriormente dicho y señalando que es necesario un análisis de la motivación económica. Comienza Parsons tal análisis refiriéndose a uno de los componentes que, a su juicio, pueden aplicarse a esta clase de motivación, a saber, la satisfacción. Hay, nos dice, un interés en cosas y modos de conducta que produzcan satisfacción. Y es aquí donde apela Parsons a la noción de "autorespeto". El autorespeto, nos dice es importante ya que "como las normas morales son genuinamente construidas en la estructura de la personalidad, el propio estado de satisfacción del individuo depende de la medida en que él viva conforme a ellas" (28). Pero, también, el autorespeto necesita, indica Parsons siguiendo a W.I. Thomas y G.H. Mead, el "reconocimiento" (autoestima). Esto es, obtener reconocimiento es ser objeto de respeto moral por parte de los demás, de aquellos cuya opinión es valiosa. El autorespeto está estrechamente vinculado al reconocimiento, por ello la pérdida de respeto por parte de aquellos de quienes se espera da lugar a una de las formas más severas posibles de no consecución de la satisfacción.

(27) *Ibid*, pp. 56-7.

(28) *Ibid*, p. 58.

Parsons señala un tercer elemento, con relación a la satisfacción, el elemento que considera más cercano al modelo de análisis económico: que hay individuos que están interesados en un complejo de actividades y relaciones que son tratadas como medios para conseguir algo. Si bien, dice Parsons, este elemento puede ser especialmente importante en el esquema económico, no supone su exclusividad, ya que ha de relacionarse con otros elementos. Y todavía señala Parsons, dos aspectos más a propósito de la satisfacción: el placer y la afección. Con respecto al primero, afirma que aunque el placer sea un elemento motivacional no puede tomarse como un elemento independiente ni exclusivo de la orientación de la acción. El último elemento que menciona, indicando que es el menos asociado directamente al terreno económico, es la afección, que poseen los hombres hacia otros seres humanos, o hacia ciertas clases de objetos inanimados. (Aunque Parsons no se explicita en esta cuestión, puede inferirse cierta analogía con las actitudes naturales, propias de la condición humana).

A través de su argumentación, Parsons trata de hacer ver que el fallo del análisis económico tradicional ha sido el no haber tomado en cuenta que "muchas de las más importantes relaciones de cosas para la acción residen en el hecho de que están asociadas con uno o más de estos elementos como símbolos" (29). De ahí que considere que el contexto de reconocimiento sea de gran relevancia. Así, distingue entre dos niveles en el proceso de interacción. El primer nivel se refiere a la interacción entre los elementos desinteresados y autointeresados en la motivación de un individuo dado y que remite al concepto de "autointerés" (autorespeto y reconocimiento). El segundo nivel, se refiere a la interacción entre los diferentes individuos, tendente a reforzar la conformidad con las principales pautas institucionalizadas a través de mecanismos que hagan posible que el autointerés de cualquier individuo sea promovido mediante la adhesión a las pautas institucionalizadas. (En la concepción de Rawls, el primer nivel, se corresponde con la concepción del bien en una persona, pues es dentro de esta esfera que nos habla de autorespeto y autoestima; mientras que el segundo aspecto nos remite a la idea de respeto mutuo y a la síntesis de lo justo y lo bueno).

La tesis que Parsons considera importante no es la de que los elementos autointeresados de la motivación humana no son los únicos elementos decisivos que influyen en la conducta económica o en cualquier otra actividad, sino que los objetos específicos del interés humano, el contenido de la motivación autointeresada, no puede ser tomado como una constante. La interacción está regida por normas. El autointerés está dependiendo de las pautas institucionalizadas, las instituciones sociales son las que organizan el contenido del autointerés, pues justamente la organización de las tendencias autointeresadas de la acción humana en un sistema coherente constituyen la función más importante de las instituciones. Sólo

(29) *Ibid*, p. 60.

así podrá darse orden social. Precisamente por esto Parsons es considerado como exponente prototípico del paradigma normativo de interacción social, dado que concibe la sociedad como un sistema de interacción, mientras que el interaccionismo simbólico pone más énfasis en la acción social desde el punto de vista del actor (30). Así pues, Parsons viene a insistir en una estrecha relación entre las definiciones normativas y las interpretaciones subjetivas, entre la norma y la interpretación de la norma.

Podemos ya apuntar algunos aspectos importantes para la concepción rawlsiana. En primer lugar, vemos que Rawls viene a coincidir con la idea de Parsons sobre la relevancia de los valores últimos compartidos, en una doble vertiente: en cuanto integrados en un sistema social (importancia de la estructura básica de la sociedad) y en cuanto internalizados por los individuos en el proceso de interacción social, es decir, mediante el proceso de socialización (desarrollo ideal del sentido de justicia). Por estas razones ambos, Parsons y Rawls, se oponen al utilitarismo. En definitiva, podemos afirmar, Rawls suscribe la concepción parsoniana de la naturaleza social del hombre.

En segundo lugar, la posición de Parsons respecto a la motivación de la conducta económica, concretada en la tesis de que las actividades tienen lugar dentro de un marco institucional. Asimismo, desde la perspectiva parsoniana, la conformidad social está sustentada en la obligación moral. En Rawls encontramos una argumentación similar al contraponer la sociedad privada con la unión social. Rawls, como sabemos, sostiene que los individuos poseen objetivos compartidos e incide en la necesidad de que las instituciones sean consideradas como buenas en sí mismas. Rawls trata así de presentar la justicia como equidad como aquella cuyos valores pueden ser identificados como pauta generalizada, como identificación de un "nosotros" o autoidentificación del grupo. Por ello, deja a un lado aquellos otros intereses personales que no son relevantes para este caso. Es evidente, sin embargo, que Rawls, va más allá que Parsons, pues trata de ofrecer razones para defender los principios que han de regular la estructura social básica, mientras que el sociólogo tiene como objeto la explicación de la realidad.

Otro aspecto importante a destacar es la noción de autorespeto. Ya hemos visto la importancia de tal noción en Rawls, así como la de la autoestima. Ahora bien, esta noción nos lleva a la relación del sí mismo con el sistema social, es

(30) J. Carabaña y E. Lamo de Espinosa en su artículo sobre el Interaccionismo simbólico utilizan la expresión "paradigma normativo", acuñado por Wilson, para señalar lo característico del modelo parsoniano. Dicho paradigma descansa en dos ideas principales "que la interacción está esencialmente regida por normas y que la explicación debe acercarse a la forma deductiva característica de la ciencia natural. Las reglas se concretan como expectativas externas al actor o como disposiciones o normas internalizadas por el actor. En cualquier caso, para poder explicar la conducta a partir de estas reglas es necesario que los participantes en un acto social subsuman del mismo modo sus acciones bajo las normas y las legitimen a partir de valores compartidos, lo cual implica la existencia de un *consensus* cognitivo y evaluativo básico que aparece en Parsons como un universalismo de los valores por referencia a los cuales se integran las partes más generales de la acción", en *Teoría Sociológica Contemporánea*. Varios; Tecnos, Madrid, 1978, p. 289.

decir, a la interacción social. La concepción de Parsons podemos resumirla con palabras de A.W. Gouldner:

"El sí mismo surge de la interacción social con otros, de la cual derivan sus contenidos sociales y por la cual son conformadas sus semejanzas compartidas con otros, así como sus diferencias individuales. Diferentes tipos de interacción social afectan a diversos aspectos del sí mismo. Este se enfrenta con la tarea de ubicarse y reforzarse en las dimensiones de lo 'bueno' y de la 'potencia' y de situar ambas en equilibrio, al igual que debe hacerlo con todos los objetos. El sí mismo, por ejemplo, puede experimentar *autoestima* cuando satisface las expectativas de los demás y los valores grupales; de este modo gana aprobación y se experimenta como 'bueno'. Pero su autoestima no es lo mismo que la autoconsideración, que surge de un sentido de la potencia del sí mismo. A diferencia de la autoestima, la *autoconsideración* puede experimentar se cuando el sí mismo *transgrede* las expectativas de los demás, cuando manifiesta una capacidad de expresar distancia o autonomía con respecto a estos y a sus exigencias, en lugar de conformidad o compromiso con ellos. La autoestima deriva de la *validación consensual* la autoconsideración de la *validación conflictual*..." (31).

Estas consideraciones pueden aplicarse a la noción de sociedad en Rawls, para quien la sociedad se caracteriza tanto por una identidad como por un conflicto de intereses. Ahora bien, quizás pueda entenderse que tras las nociones de autorespeto y autoestima de Rawls subyace una concepción de la interacción en un sentido más próximo al de Mead que al de Parsons, y, por tanto, más cercano a las psicología social que a la sociología. Veamos brevemente las líneas generales de la concepción de Mead.

2.2. El interaccionismo simbólico: G.H. Mead.

Para Mead (32), la sociedad es interacción: lo que constituye la sociedad es un conjunto de reacciones comunes a los individuos. Tal caracterización viene dada por la estimación de la interacción como un proceso dialéctico entre el "I" y el "me". La génesis de la persona, según Mead, tiene lugar a través del lenguaje, que permite que el individuo se constituya en persona. En efecto, lo característico de la persona es la reflexividad y el lenguaje es el mecanismo que posibilita su consecución. Así pues, para que se constituya la persona es necesario que llegue a ser un objeto para sí, que sea una conciencia de sí. Ello requiere la capacidad de verse desde los otros, de integrar las perspectivas de los otros. A la conciencia de sí se llega a través de las actitudes de los demás. A esto llama Mead "el otro generalizado" (33). La persona deviene reflejo de las actitudes de los otros. El "otro generalizado" es el núcleo más abstracto del pensamiento. Esta organización es lo que

(31) A. W. Gouldner; (1970) *La crisis de la sociología occidental*. Buenos Aires: Amorrortu, 1979, p. 207.

(32) G. H. Mead: (1934) *Espiritu, persona y sociedad*. Paidós: Barcelona, 1982.

(33) Mead define así este concepto: "La comunidad o grupo social organizado que proporciona al individuo su unidad de persona puede ser llamado "el otro generalizado". La actitud del otro generalizado es la actitud de toda la comunidad". *Ibid*, p. 184.

Mead concibe como "me". El "me" es la serie de actitudes organizadas de los otros que adopta uno mismo, mientras que el "I" es la reacción del organismo a las actitudes de los otros. Por esto, ser persona significa reconocer a los demás y ser reconocido.

El "I" es el elemento activo, creador, cuya reacción es imprevisible y por cuya acción se modifica el individuo y la sociedad, pero que, también, se incorpora al "me". El "me" actúa como censor del "I": es el que ejerce el control social sobre el "I", mientras que el "I" supone una actividad o posibilidad creadora, transformadora. Por tanto, aunque la persona es fruto de la internalización de las actitudes del grupo, aunque el individuo es miembro de un grupo social, Mead afirma un principio de individualización, por el que las personas se diferencian unas de otras. Desde esta perspectiva el autorespeto o la autoconsideración coincide con el "I" y la autoestima con el "me". Pero es preciso continuar examinando la posición de Mead.

De lo dicho hasta aquí, se desprende que la persona no es anterior a la sociedad, sino que la sociedad se constituye a partir de la comunicación social que, a su vez, constituye a las personas. Las personas surgen de la comunicación social y al constituir a la persona se constituye en sociedad. De este modo, las instituciones son vistas como conjuntos de reacciones idénticas de los otros, de actitudes y reacciones comunes y, consecuentemente, no son externas e impuestas al actor. Es decir, la sociedad no se estructura como un sistema normativo, como parecía pensar Parsons.

Volviendo a Rawls, vemos que éste cuando expone la segunda etapa del desarrollo ideal del sentido de justicia (la moralidad de la asociación) nos dice que el contenido de dicha etapa viene dado por las normas morales apropiadas a la función del individuo en las diversas asociaciones a que pertenece. Dichas normas son inculcadas, según Rawls, mediante la aprobación y desaprobación de las personas dotadas de autoridad, o por los otros miembros del grupo. Así, el individuo aprende a ser un buen hijo, un buen estudiante, etc. La moralidad de la asociación, pues, incluye un gran número de ideales, precisamente aquellos ideales que definen la forma adecuada a los respectivos status o roles. Esta fase, por tanto, se caracteriza por la adquisición del "role-taking", del ponerse en el lugar del otro o, si se quiere, es la etapa del desarrollo en la que el individuo organiza sus actividades por referencia a las actitudes de los demás, "aprendiendo a adoptar el punto de vista de los otros y a ver las cosas desde su perspectiva" (TJ, 468) y, continúa Rawls, para que se adquiera la moralidad de la asociación se requiere un complejo conjunto de facultades, (en nota a pie de página Rawls se refiere a la obra de Mead). Rawls insiste en que para que se dé un desarrollo moral como el requerido por la moralidad de la asociación es fundamental el desarrollo intelectual. Coincide, efectivamente con Mead, para quien, como veíamos, la reflexividad, la inteligencia reflexiva, que aparece con el lenguaje, caracteriza a la persona. De ahí también la importancia de Piaget a propósito de esto.

La moralidad de la asociación se define por la adquisición de lazos de amistad y confianza mutua, de lealtad, de tal modo que "la evidente intención de aceptar los propios deberes y obligaciones se interpreta como una forma de buena voluntad, y este reconocimiento despierta, en compensación, sentimientos de amistad y de confianza. Con el tiempo, los efectos recíprocos del hecho de que cada uno cumple con su deber se fortalecen entre sí, hasta alcanzar una especie de equilibrio" (TJ, 471). He aquí una diferencia con respecto a Mead, quien pone más énfasis en el *proceso* que en la *estructura* (34), mientras que Piaget, como es sabido, concede gran importancia a la estructura. Para Piaget, toda génesis parte de una estructura y desemboca en una estructura y toda estructura tiene una génesis. Así, génesis y estructura son indisolubles, la síntesis entre ambas se alcanza cuando se da un equilibrio, un equilibrio que es relativamente estable (35). Pero existe un aspecto más que separa a Rawls de una concepción de la interacción más cercana a Mead. Rawls se aproxima, más bien, a la idea parsoniana de que existe una estrecha relación entre las definiciones normativas y las interpretaciones subjetivas, pues, nos dice Rawls, las intenciones manifiestas de los otros se reconocen sobre un fondo de instituciones públicas. Las instituciones son pautas de conducta humana definidas por sistemas públicos de normas; el propio sentimiento de los oficios y de las profesiones que ellas definen indican, normalmente, ciertas intenciones y finalidades. La justicia o injusticia de los ordenamientos de una sociedad y las creencias de los hombres acerca de estas cuestiones influyen profundamente en los sentimientos sociales: en buena medida, determinan la forma en que hemos de considerar la aceptación o el rechazo de una institución por parte de otro, o su intento de reformarla o defenderla (TJ, 492).

Rawls afirma así la importancia del aspecto motivacional de los sistemas de acción, pero concibe a la sociedad como un sistema normativo que le lleva a tomar como objeto de justicia la estructura básica de la sociedad. Por ello, distingue Rawls entre *instituciones* y *estrategias racionales*. Esto es, entre "las reglas constitutivas de una institución que establecen los diversos derechos, deberes, etc., de una institución, y las estrategias y máximas de cómo se puede sacar el mejor provecho de la institución para propósitos particulares" (TJ, 56). Las máximas y las estrategias, dice Rawls, no son parte de la institución, sino que pertenecen a la teoría que la estudia. Es decir, Rawls se concentra en las reglas constitutivas o, con otras palabras, en el sistema de valores de una sociedad y en los fines socialmente deseables como marco orientador de la conducta particular de los individuos. En esta distinción entre institución y estrategias racionales, no resulta difícil ver la distinción parsoniana entre el autointerés como interacción entre elementos autointeresados y desinteresados (estrategias y

(34) Véase J.A. Schellenberg, (1978): *Los fundamentos de la psicología social. Freud, Mead, Lewin y Skinner*. Alianza Ed., Madrid, 1981.

(35) Para esta cuestión puede verse: J. Piaget (1964): *Seis estudios de Psicología*. Barral, Barcelona, 1973 esp, pp. 125 y ss., y 188 y ss. Y, *El Estructuralismo*. Ed. Proteo, Buenos Aires, 1971.

máximas) en la motivación de un individuo dado y la interacción intersubjetiva (nivel institucional). Por consiguiente el proceso de socialización adquiere gran relevancia: no supone únicamente la internalización de roles sino también de las pautas de valor. Y así podemos entender más plenamente la noción de "expectativas legítimas". Las expectativas legítimas de los individuos serán aquellas enmarcadas en los patrones normativos institucionalizados. Es esta la razón que, a nuestro juicio, sustenta la distinción rawlsiana entre valor o mérito moral y expectativas legítimas. Las expectativas legítimas son aquellas demandas definidas institucionalmente y por ello, la justicia como equidad las toma en consideración y no el valor intrínseco de los individuos.

2.3. La primacía de la sociedad y la doctrina kantiana.

Volviendo a Mead, es necesario referirse a su posición ética y política. Como ya se dijo, para Mead la comunicación, la interacción simbólica, es fundamental. La comunicación adopta diversas formas: religión y economía son las dos formas más destacadas y las que proporcionan el contenido de la comunicación, ya que el pensamiento es sólo el vehículo de ciertos valores, más concretamente de los valores económicos y religiosos. Mediante estas formas de comunicación las relaciones se hacen progresivamente más generales, esto es, tienden a la universalidad, cuya expresión política es la democracia y cuya ética es la del imperativo categórico de Kant: "reconoce a los demás y serás reconocido". Mead, por tanto, sostiene que la sociedad humana tiende hacia una sociedad universal, una vez que el desarrollo social lo permita.

Desde el punto de vista político, Mead aboga por la democracia, por un modelo de democracia que recoge los valores de la revolución francesa, especialmente la fraternidad y la unión. Estos valores estaban ya en las religiones universales pero se expresan más plenamente en la democracia, una democracia cuya doctrina se inspira en la concepción de Rousseau en el *Contrato social* (36). La democracia compatibiliza la igualdad y la diferenciación funcional (como la que caracteriza al desarrollo económico), y, en la medida en que se va desarrollando el ideal de democracia, se irán eliminando las situaciones de explotación. Pero lo que es más importante, la democracia es un ideal que se caracteriza por su eticidad: "Se podría decir que la consecución de esa diferencia funcional y participación social en grado pleno es una clase de ideal que tiene ante sí la comunidad humana. La etapa ideal de dicho

(36) Así, dice Mead: "Se supone en ella una sociedad en la que el individuo se mantiene como ciudadano sólo en el grado en que reconoce los derechos de todos los otros que pertenecen a la misma comunidad. Con tal universalidad, tal uniformidad de intereses sería posible que las masas adoptasen la actitud del soberano, en tanto que éste adoptaba la actitud de sus súbditos. Si la voluntad de cada uno fuese la voluntad de todos, entonces la relación entre el súbdito y el soberano podría ser corporizada en todos los distintos individuos. Obtenemos lo que Rousseau llamó la "voluntad general de la comunidad" sólo cuando un hombre está en condiciones de realizarse a sí mismo reconociendo a los otros en cuanto concernientes a la misma organización política que él". (1934), p. 301.

ideal se presenta en la democracia"(37). La democracia es la forma de orden social que permite el desarrollo pleno del individuo y al mismo tiempo de la comunidad.

En el capítulo IV de su obra, "Fragmentos sobre ética", Mead plantea la posibilidad de construir una teoría ética sobre una base social, de reformular el imperativo categórico en términos sociales. El punto de partida de Mead es que "el hombre es un ser racional porque es un ser social", dado que la universalidad es fruto de la adopción de la actitud de toda la comunidad: "somos lo que somos gracias a nuestra relación con otros": entonces la socialidad es la fuente de la universalidad. Por ello, tanto la forma como el contenido de nuestros juicios es social; nuestra meta, dice Mead, es inevitablemente una meta social. El hombre tiene una naturaleza social y por eso es racional y, consecuentemente, los fines morales son también sociales. Kant, por el contrario, concibe al individuo primeramente como un ser racional, como condición de la sociedad y sostiene que sólo es posible universalizar la forma. Pero la universalización de la forma, aunque como prueba racional es valiosa (38), sin embargo, supone que existe, con anterioridad, la norma. Nos dice en que condiciones es inmoral el acto, pero no dice cuál es el acto moral: "cualquier acto constructivo es algo que se encuentra fuera de la esfera del principio de Kant". Así, el único motivo para actuar moralmente es "el respeto por la ley" y la sociedad compuesta por seres que reconocen la ley moral es una sociedad moral.

Ahora bien, Mead considera, como veíamos también en Piaget, que Kant, en su segunda formulación del imperativo categórico, pone contenido en el imperativo aunque Kant no lo afirme explícitamente; en efecto, al establecer al ser humano como un fin en sí mismo y, por lo tanto, a la sociedad como un fin superior, introduce un real contenido moral. En este sentido coinciden, según Mead, la doctrina kantiana y la utilitarista, pues en ninguna de las dos doctrinas se define el fin en términos de objeto del deseo del individuo. El problema, sin embargo, para Mead, está en la superación de la distinción entre motivo y fin, pues si se desea el objeto mismo, el motivo puede ser tan moral como el fin; para ello es preciso incorporar el fin en la propia intención, en la propia actitud, "dirigir el impulso hacia el fin mismo". Por lo que "la cuestión se convierte entonces en la determinación de la clase de fines hacia los cuales debe dirigirse nuestra acción. ¿Qué clase de normas podemos establecer?"(39). Mead tacha de hedonistas tanto a los utilitaristas como a Kant, puesto que, a su juicio, toman como fin el placer y, por tanto, los motivos son subjetivos (aunque desde el punto de vista de Kant todos son malos, y desde el

(37) Ibid, p. 335.

(38) Dice Mead que es una prueba racional ya que "los derechos que uno reconoce en los otros puede exigirlos en los otros, pero no podemos exigir a los otros lo que nos negamos a respetar. Es una imposibilidad práctica". Ibid, p. 383.

(39) Ibid, p. 385.

punto de vista utilitarista son neutros). Frente a éstos Mead establece la norma "de que el fin debe ser tal, que refuerce el motivo, que refuerce el impulso y amplíe otros impulsos o motivos".

Dado que la naturaleza humana es esencialmente social, son buenos aquellos fines que conducen a la realización de la persona como ser social: somos seres morales en cuanto seres sociales. La conducta moral es, para Mead, una conducta reflexiva, reconstrucción continua de la sociedad inmediata. La exigencia que se aplica a la reconstrucción de la sociedad es un imperativo categórico: "que todos los intereses estén involucrados". La persona al identificarse con los intereses de los otros no se sacrifica sino que adopta una conducta que le convierte en una persona más amplia. En esta continua reconstrucción consiste el progreso de las normas antiguas a otras nuevas. El progreso moral es posible gracias a la mediación del individuo, pero de un individuo que representa un nuevo tipo: "uno que se concibe a sí mismo no como se han concebido los individuos en el pasado", sino como perteneciente a un orden social nuevo, más elevado; por ello:

"Un hombre tiene que conservar su respeto hacia sí mismo y es posible que tenga que oponerse a toda la sociedad para conservarlo. Pero lo hace desde el punto de vista de lo que considera una sociedad más elevada y mejor que la que existe. Ambas cosas son esenciales para la conducta moral: el que exista una organización social y el que el individuo se conserve. El método para tomar en cuenta todos los intereses que componen a la sociedad por una parte y al individuo por la otra es el método de la moralidad". (40).

En términos generales, las reflexiones de Mead en torno a la posibilidad de construir una teoría ética sobre una base social son plenamente admitidas por Rawls y nos permiten aclarar el sentido de la interpretación kantiana. De la propuesta de Mead destacan dos aspectos, a saber: la naturaleza social del hombre y el constructivismo. Con relación al primer punto, vemos que Mead reformula la doctrina kantiana apelando a la naturaleza social del hombre, pero no por ello diluye al individuo. También Rawls, como sabemos, argumenta que reducir la doctrina kantiana al principio de universalidad y construir una teoría moral sobre su base es una trivialización. Lo realmente importante es la idea de autonomía. Y, como Mead, Rawls sostiene que la justicia como equidad da primacía a lo social, separándose en este aspecto de la doctrina kantiana (41). Así pues coincide con Mead en el punto de partida, pero también en sus conclusiones: Rawls, mediante el sentido de justicia como sentimiento regulativo, trata de superar la distinción entre motivo y fin. El sentido de justicia tiene fuerza motivacional, al mismo tiempo que incorpora los fines. Y, evidentemente, la pregunta a cerca de ¿qué normas podemos establecer? es la pregunta básica en la concepción rawlsiana desde sus primeros escritos.

(40) Ibid, p. 390.

(41) Especialmente, J. Rawls: "The Dewey Lectures", p. 552.

Pasando ya al segundo aspecto indicado, Mead aboga por un constructivismo, basado en la conducta moral reflexiva y sometida a las exigencias del imperativo categórico: que se tengan en cuenta todos los intereses involucrados. La moralidad es entendida como un método: el método de armonización de la particularidad con la universalidad. Sin embargo, Mead no desarrolla más esto, situándose claramente en el punto de vista del actor. Rawls difiere de la posición de Mead a este respecto, en que da más importancia, por un lado, a la estructura básica de la sociedad y, por otro, contempla el constructivismo en una doble vertiente: la del actor y la del observador.

Salvando las diferencias, Rawls concuerda con Mead en sus convicciones básicas: el liberalismo democrático. Aunque con matizaciones, ambos tratan de justificar que no hay contradicción entre igualdad y diferenciación funcional. La democracia más que una forma de gobierno es entendida como un ideal moral. Este es uno de los aspectos característicos de la tradición pragmatista y, más concretamente, propio de Dewey: también Mead entronca directamente con dicha tradición. El pragmatismo está integrado, si bien no tan explícitamente, en la concepción rawlsiana. De hecho, Rawls reconoce su deuda con Dewey a propósito de la interpretación kantiana. La superación de los dualismos kantianos, la moralidad entendida en sentido amplio, la afirmación de su carácter público y la importancia de la educación, son aspectos que le acercan a la tradición pragmatista.

A un nivel distinto, y si se quiere más profundo, se da otra convergencia entre Mead y Rawls: su preocupación por el análisis del sentido. Como indican Carabaña y Lamo de Espinosa, el interaccionismo simbólico ha aportado, enraizado en el pragmatismo y especialmente en Peirce, una teoría del significado. Según estos autores "la obra de Mead supera el individualismo y cientifismo de la teoría del sentido del círculo de Viena, construyendo una teoría social y pragmática ligada a la vida cotidiana, aproximándose enormemente al segundo Wittgenstein (si bien éste al enmarcar el sentido dentro de los 'juegos del lenguaje' relacionados con formas de vida específicas, elaboraba una teoría mucho más flexible)" (42).

En la distinción que Rawls establece en "Two Concepts of Rules" se deja sentir la influencia del pragmatismo, más concretamente de Peirce (43). Y asimismo señalábamos que Rawls se adhiere al análisis desarrollado a partir del Wittgenstein de las *Investigaciones*. El núcleo de la teoría del significado pragmatista es que "el significado de una idea, objeto o concepto, es la conducta que provoca" (44). En Wittgenstein Rawls recogía la idea de que el criterio para reconocer algo es su "sentido", que se manifiesta en el "uso"; ya que, siguiendo a Wittgenstein, un objeto lógicamente privado no puede ser un nombre de algo en el lenguaje público.

(42) J. Carabaña y E. Lamo de Espinosa (1978), p. 296.

(43) Véase, R.J. Bernstein (1971), pp. 185 y ss.; esp. el capítulo dedicado a "Acción, Conducta e Investigación. Peirce y Dewey".

(44) J. Carabaña y E. Lamo (1978), p. 278.

Más aún, la teoría de la acción social de Parsons se ocupa fundamentalmente de los problemas de significado. Según Almaraz, Parsons "traduce a nivel metodológico la cuestión planteada por Wittgenstein en sus *Philosophische Untersuchungen*: ¿puede seguirse una norma privadamente?"(45). Esta pregunta, pues, es la que está en el fondo de la reflexión de Mead, Parsons y Rawls, aunque las respuestas implican matizaciones. Indirectamente dicha pregunta nos lleva a otra coincidencia no menos importante: la generalización de la conducta económica como modelo. En Mead "su modelo social es . . . un modelo contractual de relaciones en un mercado perfecto, donde, en lugar de mercancías, se intercambian mensajes"(46). En Parsons, la motivación de la conducta económica teóricamente no es diferente de las de cualquier conducta en un contexto institucionalizado: entonces el análisis de dicha conducta sirve como modelo analítico de las demás ciencias sociales. En Rawls, la racionalidad de las partes en la posición original sigue el modelo de racionalidad económica, en un sentido que ahora, a nuestro modo de ver, se comprende mejor: en un sentido parsoniano.

Por último, es importante señalar que ninguno de los tres autores: Mead, Parsons y Rawls, cada uno desde sus respectivas posiciones, llega a considerar el trabajo como un fenómeno esencial y constitutivo, prestando atención únicamente a la interacción. Siendo este uno de los puntos más criticables y que, especialmente, los separa de un autor como J. Habermas, cuya teoría recoge la teoría de la acción social, la teoría del desarrollo de Piaget y Kohlberg, entre los puntos más destacados, además de su reivindicación de Kant. Pero Habermas considera el trabajo como algo esencial. Partiendo de la diferenciación entre trabajo e interacción, Habermas sostiene que el trabajo tiene como objetivo el dominio de la naturaleza, siguiendo las pautas de un desarrollo progresivo del conocimiento técnico, pero que por sí mismo no supone la escisión del sujeto social. Tal escisión, la lucha de clases, surge en la esfera de la interacción donde se decide la distribución de la producción (47). Obviamente una confrontación con Habermas rebasa los límites del presente trabajo: reconocemos la importancia de tal tarea en el caso concreto de confrontación con el pensamiento de Rawls, aunque no podamos entenderlo aquí (48).

A modo de conclusión, pues, podemos decir, que Rawls entronca más directamente (si bien incorpora elementos de la psicología social de Mead) con la línea

(45) Almaraz, (1981), p. 512.

(46) J. Carabaña y E. Lamo (1978), p. 305.

(47) Véase, J. Habermas: *Ciencia y técnica como ideología* (1968). Madrid: Ténos, 1984. Y, también, R. Gabás: *J. Habermas: Dominio técnico y comunidad lingüística*. Barcelona: Ariel, 1980.

(48) Sobre esta cuestión puede verse J. Muguerza, "Entre el liberalismo y el libertarismo. (Reflexiones desde la ética)" en *Zona Abierta* n. 30, enero-marzo de 1984. Y también, Rafael del Aguila y Fernando Vallespín, "La racionalidad dialógica: sobre Rawls y Habermas" en *Zona Abierta*, n. 31, 1983.

de Durkheim, Piaget y Parsons, quienes inciden más en el carácter exterior de la moralidad y, como contrapartida afirman la autonomía del individuo. La sociedad se impone al individuo, los sentimientos y la cultura penetran desde el exterior; la moralidad, consiguientemente, requiere una transformación, la superación de las normas externas mediante la adopción de normas autoimpuestas, de ello depende la cooperación y la estabilidad social (49).

Ahora bien, lo que tratamos de mostrar es que en la concepción rawlsiana no sólo se encuentra una psicología, sino también una teoría social que soporta gran parte del entramado rawlsiano y que permite situar más apropiadamente la justicia como equidad. Nos referimos naturalmente, a la teoría de la acción social de T. Parsons. Por todo ello, creemos oportuno detenernos en una obra de Parsons publicada en el mismo año que aparece la teoría de la justicia, 1971, a saber, *The System of Modern Societies* (50). El hecho de que en la justicia como equidad se incorpore una teoría social es especialmente relevante para nosotros pues nos afianza en la idea de que la concepción rawlsiana va mucho más allá de lo que suele suponerse; es una construcción sistemática, sólida y globalizadora que no puede ser descartada sin más, atendiendo únicamente ya a la posición original, ya a los principios de justicia. Pero también nos ayuda a comprender el objetivo de una sociedad bien-ordenada y la necesidad de un desarrollo psicológico ideal del sentido de justicia. Así, pasamos a examinar el núcleo de esta obra de Parsons: la comunidad societaria.

3. La comunidad societaria.

En la teoría de la acción social parsoniana, las categorías estructurales de un sistema social son el rol y la colectividad, como unidades analíticas; los valores y las normas son categorías relacionales. Los valores constituyen el componente normativo común que orienta la acción en un sentido universalista, pero no están ligados a la diferenciación funcional de los roles y colectividades, mientras que las normas desempeñan una función adaptativa, las colectividades la función de consecución de metas, las normas la función integrativa y a los valores corresponde el mantenimiento de pautas, señalando la frontera entre el sistema social y el cultural. Parsons distingue, asimismo, los diferentes subsistemas que configuran y componen el sistema social y que caracterizan el proceso de diferenciación de la sociedad. Estos subsistemas son: la economía (función adaptativa), la política

(49) Freud también se inserta en esta línea; según Rawls, supo ver el carácter obligatorio y no voluntario de las normas morales, la presión exterior sobre el individuo, de ahí que hiciese hincapié en los sentimientos de culpa y en la personalidad patológica de aquellos individuos que no superan lentamente la moralidad de la autoridad, pero Freud no va más allá de esto.

(50) La edición inglesa se publica en 1971, en Prentice-Hall, New Jersey. La versión castellana de dicha obra data de 1974, *El sistema de las sociedades modernas*. México, Ed. Trillas.

(función de consecución de metas), el subsistema integrativo llamado "comunidad societaria" y, por último el subsistema de mantenimiento de pautas y manejo de tensión o subsistema fiduciario.

Interesa destacar que el subsistema económico busca la utilidad, su esfera es la de la producción. El subsistema político tiene como objetivo la efectividad; su ámbito es el de la acción colectiva. El subsistema político necesita la legitimación de las metas colectivas y del poder, precisa movilizar recursos instrumentales y contar con el apoyo de los ciudadanos. Corresponde a la teoría política como ciencia analítica ocuparse de las cuestiones relativas al subsistema político. El subsistema integrativo tiene como función la producción de la solidaridad como una capacidad de control de la conducta. Esta solidaridad es una propiedad del sistema y se corresponde con la propiedad motivacional o disposicional de los miembros individuales llamada *lealtad*: "la disposición a responder ordenadamente a los llamamientos 'justificados' adecuadamente en nombre de la necesidad o el interés colectivo o 'público'" (51). La función del subsistema de integración es la de definir las obligaciones de lealtad hacia la colectividad social. Parsons denomina "comunidad societaria" al subsistema de integración de una sociedad, cuya función general es la articulación de un sistema de normas con una organización colectiva que manifieste cohesión y unidad. El elemento normativo constituye el sistema de orden legítimo. La comunidad societaria presenta entonces un doble componente, uno normativo y otro de colectividad.

La solidaridad, según Parsons, se logra mediante la integración de los roles, subcolectividades y normas, funcionalmente diferenciadas, bajo valores comunes, de modo que las expectativas se hagan compatibles. Dos son los aspectos institucionales directamente integrativos: 1) las instituciones jurídicas, que especifican los valores en normas, constituyen el sistema legal y delimitan la ciudadanía; b) la estratificación social, la institucionalización de la estratificación, de las relaciones de desigualdad de estatus. Se refiere a las desigualdades legitimadas y a la institucionalización de las pautas de igualdad.

La función primaria del subsistema de integración es definir las obligaciones de lealtad hacia la comunidad societaria. Se plantea, por tanto, el problema normativo de definir la obligación, teniendo en cuenta que los órganos de gobierno (encargados de velar por la lealtad societaria y de la aplicación de las normas) no siempre efectúan llamamientos "justificados". Además, en las sociedades modernas se da un pluralismo de roles más amplio, que genera un conflicto de lealtades en competencia. La lealtad a la comunidad societaria es la más elevada de las lealtades, una vez que el orden normativo de la sociedad está legitimado culturalmente: esto es, que se ha institucionalizado un sistema de valores, que se especifican en normas concretas dentro del orden legitimado. El subsistema de integración nos remite a la cohesión interunitaria en términos de interés, influencia y solidaridad; considerando costos, ventajas y exigencias sociales para cumplir

(51) Ibid, p. 22.

las obligaciones. Pero la base de la integración es la legitimación cultural, la cohesión interunitaria, que corresponde al subsistema fiduciario.

El subsistema fiduciario tiene la función de más alto control, la definición de los valores generales de la sociedad y la vinculación de las unidades, no entre sí, sino con los valores. Es el encargado de traducir los símbolos culturales en valores sociales y es un sistema interactivo fronterizo con el sistema cultural. Es la base de la legitimación de la sociedad en tanto que institucionaliza de un modo realista los valores culturales comunes, atendiendo a las condiciones de funcionamiento del sistema. Si la integración se concretaba en la lealtad a las colectividades, la legitimación requiere un "compromiso de valor". Los valores sociales son aquellas concepciones del tipo de sociedad que es deseable y que son sostenidas por los miembros de una sociedad concreta. Dichos valores son moralmente vinculantes y su transgresión conlleva deshonor y culpabilidad. Los compromisos de valor implican la aceptación de una obligación y su violación "se define como ilegítima: su satisfacción o incumplimiento es una cuestión de honor y/o culpabilidad" (52). Supone un compromiso con "asociaciones valiosas" y garantiza la legalidad. El subsistema fiduciario, pues, proporciona a la comunidad societaria criterios generales universalistas de solidaridad colectiva, en orden a una aceptación interna y realista de ciertas condiciones de la acción colectiva. Por su parte, la comunidad societaria proporciona al subsistema fiduciario normas que regulan la responsabilidad individual en su lealtad a las distintas colectividades de que se es miembro en una sociedad diferenciada. La comunidad societaria se compone de estructuras asociacionales, el subsistema fiduciario de sistemas de valores (53).

Los valores sociales, los sistemas de valores constituyen el código en base al cual se establece la comunicación interactiva. Los compromisos de valor son voluntarios, apelan, como se indicó, al honor o a la conciencia. Sin embargo, el sistema social para que sea duradero precisa que se cumpla el orden normativo. De ahí que Parsons considere necesario la regulación y organización de sanciones negativas, la *coacción* regulada y las agencias especializadas en su aplicación (tribunales, legislativo, etc.). El sistema de legitimación abarca el conjunto de interrelaciones entre los subsistemas fiduciario y político a través de sus fronteras integrativas (comunidad moral, órganos legislativo y judicial). El subsistema fiduciario legítimo da al sistema político, no poder sino autoridad "como código constitucional en que se organiza y legitima el uso del poder como medio" (54).

(52) Ibid, p. 25.

(53) Así, escribe Parsons: "A nivel cultural, el aspecto pertinente de los valores es el que normalmente denominamos moral; se ocupa de la evaluación de los objetos de la experiencia en el contexto de las relaciones sociales. Un acto moral aplica un valor cultural a una situación social e implica una interacción con otros actores, como cuestión de interacción debe incluir normas que ligen recíprocamente a los actores" Ibid, p. 26.

(54) T. Parsons, "Sobre el concepto de poder político" en *Clase, Status y Poder*, (1966). Ed. R. Bendix y S.M. Lipset; Vol. II, p. 135.

El orden normativo societario se aproxima a la idea de sistema legal. En las sociedades modernas el marco normativo viene definido por el elemento constitucional que rige las relaciones societarias. En las sociedades modernas este elemento tiende a desvincularse de los compromisos religiosos y tampoco es "puramente" moral:

"Las normas constitucionales se articulan con la comunidad societaria e incluyen el componente de lealtad a la sociedad en la forma de asociaciones valiosas; las leyes tienen relación con la moralidad de los ciudadanos pero no necesariamente con toda la moral. Además, el elemento moral puede proporcionar las bases para rebeliones legítimas contra un orden normativo societario, que vaya desde la desobediencia cívica menor a la revolución" (55)

La legalidad, según Parsons, ha de estar regulada por la moralidad. Las leyes y los poderes del gobierno necesitan una justificación más allá de la legalidad. El orden legal se contempla dentro de un marco constitucional que determina la autoridad, la competencia en la toma de decisiones, y la utilización de la fuerza como instrumento de coacción, tarea esta de dominio exclusivo del gobierno.

La pertenencia a la comunidad societaria se define por el "complejo de ciudadanía". Parsons señala tres fases en el desarrollo de dicho complejo. La primera fase se corresponde con la creación de un marco legal o cívico, redefiniéndose, especialmente, las relaciones entre comunidad societaria y gobierno o "estado". A esta primera fase se debe la definición de los derechos de los ciudadanos. La segunda fase se refirió a la participación en los asuntos públicos. Y la tercera y última supuso el "interés social por el 'bienestar' de los ciudadanos, considerado como de responsabilidad pública". Estos tres componentes, cívico, político y social son tres aspectos del complejo de ciudadanía, son logros paulatinos de las sociedades modernas, en las que el status de ciudadanía puede considerarse como base suficiente para la solidaridad nacional.

En las sociedades modernas en las que se da la solidaridad societaria, cobran importancia las funciones políticas, económicas y de asociación como elementos que posibilitan la diferenciación y la pluralidad frente a la religión, raza o territorialidad. A aquellas tres funciones corresponden tres tipos de estructuraciones, de las cuales nos interesa destacar el tipo de estructuración que Parsons denomina "organización asociativa". La estructura asociativa en las sociedades modernas se caracteriza por su orientación a la igualdad (definida por los tres aspectos del complejo de ciudadanía antes señalados), por la tendencia hacia actos voluntarios y por la importancia que concede a las instituciones de procedimiento, facilitando, así, el consenso.

Desde el punto de vista evolutivo, Parsons afirma que el cristianismo proporciona las bases de la cultura occidental, contribuyendo tanto al desarrollo de la

(55) T. Parsons (1971), p. 30.

sociedad como del carácter individual. Así pues, la democracia moderna tiene sus raíces en el individualismo cristiano como fundamento de la autonomía y dignidad de la persona, en definitiva, del humanismo moderno. El sistema moderno se ha consolidado a través de una gran transformación que, según Parsons, se manifiesta en las Revoluciones Industrial, Democrática y Educativa. La revolución industrial supuso un desarrollo del sistema de mercados, en el sector económico de la estructura social; la revolución democrática hizo posible la consideración del hombre como ciudadano, incorporando el lema de la revolución francesa: libertad, igualdad, fraternidad. La revolución educativa, sintetizando los temas básicos de las otras dos revoluciones reivindica la igualdad de oportunidades y ciudadanía (56).

El proceso de modernización que se concreta en estos tres aspectos de la transformación de la estructura social moderna sigue un ritmo distinto en Europa que en América. En Europa la modernización afecta primordialmente a la zona noroccidental. Sin embargo, en América se dan unas condiciones más favorables: los Estados Unidos se convierten en la "primera nueva nación", terreno apropiado para desarrollar la revolución industrial y democrática, más plenamente que en Europa. Por esta razón, Parsons pasa a examinar la sociedad norteamericana. Destacaremos los aspectos, a nuestro juicio más relevantes de su exposición.

Atendiendo al mantenimiento de patrones o, con otras palabras, al sostenimiento del patrón básico de valores institucionalizados en la sociedad, Parsons afirma que en la sociedad norteamericana (a pesar del pluralismo religioso y dado que los valores de la sociedad, siguiendo a Durkheim, tienen su origen en la religión) no se desencadenó la destrucción del consenso moral o de los valores, "la generalización de los valores fue mucho más importante: persistió el consenso moral básico" (57).

La Revolución Educativa, la fase más nueva del proceso de modernización se preocupa fundamentalmente por los elementos culturales introduciendo mecanismos mediante los cuales nuevas normas culturales, y especialmente las encarnadas en disciplinas intelectuales, se institucionalizan, viniendo a sustituir, en gran medida, a la religión tradicional. Ahora bien, esta nueva fase provoca igualmente tensiones, generadas por la obstaculización de un consenso moral debida a los valores específicos de ciertos sistemas simbólicos más antiguos. La conclusión a la que llega Parsons es que:

"El nuevo tipo de comunidad societaria de los Estados Unidos, más que cualquier otro factor simple, justifica que este país ocupe la cabeza en la última fase de la modernización (. . .), sintetiza hasta un grado elevado, la igualdad de oportunidades que

(56) Ibid, pp. 123-4.

(57) Ibid, p. 126.

tanto destaca el socialismo. Presupone un sistema de mercados, un orden legal firme y relativamente independiente del gobierno y una 'nación-estado' emancipada de controles étnicos y religiosos específicos" (58).

A pesar de que, desde el punto de vista evolutivo y comparativo, los valores progresistas y liberales se han ido institucionalizando en las sociedades modernas (destacando el caso de Estados Unidos), el proceso de modernización en su fase actual, el nuevo tipo de comunidad societaria, presenta deficiencias. Si bien estas deficiencias ya no son fruto de la antigua lucha contra la monarquía y la aristocracia y contra los regímenes autoritarios, ni, dice Parsons, tampoco son expresión de los antagonismos de clase, en el sentido marxista. Los problemas de desigualdad y justicia social siguen vigentes, pero para su solución no es necesario plantearlos en términos marxistas. Según Parsons, el problema de las sociedades modernas, en lo que respecta a la igualdad y a la justicia, adquiere una forma diferente de la que se basa en las cuestiones económicas: "sin embargo, hay un contexto claro en que el problema de la igualdad ante la justicia es esencial en los Estados Unidos, la existencia de una pobreza sustancial, en combinación con la gran minoría negra que ha sufrido una larga historia de discriminación que se originó en la esclavitud" (59).

Parsons hace hincapié en que en la comunidad societaria se siente más la *privación relativa*, esto es, la exclusión de la participación en la comunidad societaria, que la *privación absoluta*: carencia de medios para satisfacer las necesidades inmediatas. Parsons se refiere a la discriminación legal y política y a una intensificación del problema racial como los problemas más importantes. A su juicio, la fuente de malestar moral en la sociedad moderna no son los privilegios económicos de los ricos, ya que, nos dice, existe un consenso virtualmente unánime sobre la necesidad de superar la "línea de pobreza" y de elevar el nivel de los individuos que se encuentran por debajo de ella. La tendencia a una mayor igualdad se concreta en la reducción del "consumo conspicuo" de los grupos superiores. La sociedad norteamericana, dice Parsons, parece haber concluido una fase de consolidación institucional, y como los Estados Unidos constituyen el patrón del cambio, todas las demás sociedades modernas tenderán a alcanzar las características que se presentan en esa sociedad. Esas características son, las siguientes:

"El principio de igualdad se ha abierto paso hacia un nuevo nivel de generalidad y persistencia. Una comunidad societaria compuesta *básicamente* de iguales, marcaría el 'final de la línea' en el largo proceso de socavación de la legitimación de bases atributivas particularistas, para la pertenencia como miembros, tan antiguas como la religión (en una sociedad pluralista), la afiliación étnica, la región o localidad y la posición hereditaria en la estratificación social (sobre todo en la aristocracia; pero también en las

(58) Ibid, p. 145.

(59) Ibid, p. 146.

versiones más recientes de posiciones de clase). Este tema fundamental de la igualdad tiene amplios antecedentes; pero se cristalizó por vez primera en la concepción de los 'derechos naturales', bajo la Ilustración, y encontró una expresión particularmente significativa en la Carta de Derechos de la Constitución Norteamericana. Esta carta ha resultado ser una especie de bomba de tiempo, puesto que ha tenido ciertas repercusiones solamente después de su adopción oficial y, de la manera más dramática, por medio de las acciones del Tribunal Supremo; pero también de una manera más general. La magnitud actual de los problemas raciales y la pobreza en los Estados Unidos, se debe principalmente a la profunda repugnancia moral que provoca en las sociedades modernas el concepto de clase 'inferior', por no decir nada del de raza inferior, a pesar de las firmes objeciones que sostienen ciertos grupos contra el igualitarismo moderno" (60).

Así pues, el proceso de modernización alcanza su punto más evolucionado cuando se sientan las bases para un desarrollo pleno de la igualdad de oportunidades y de ciudadanía. Consiguientemente, se requieren unas nuevas bases de legitimación. Es este último aspecto el que consideramos interesante para comprender el entramado de la justicia como equidad.

4. Nuevas bases de legitimación.

La exposición anterior pone de relieve la importancia que Parsons concede a la legitimación de las instituciones y que aparece expresamente afirmado ya en las primeras páginas de *El sistema de las sociedades modernas*:

"Al nivel social, los patrones institucionalizados de valor constituyen 'representaciones colectivas' que definen los *tipos deseables* de sistemas sociales, por medio de los que los individuos se orientan en cuanto a su capacidad como miembros. Así pues, es el consenso de los miembros acerca de la orientación de los valores relativos a su propia sociedad lo que define la institucionalización de los patrones de valores. A este respecto el consenso es desde luego una cuestión de grado. Por consiguiente, la autosuficiencia en este sentido se refiere al grado en que las instituciones de una sociedad se han *legitimado* mediante los compromisos de valores aceptados por sus miembros" (61).

(60) Ibid, p. 150.

(61) Ibid, p. 19.

Las representaciones colectivas, indica Parsons siguiendo a Durkheim, designan las bases culturales de la organización social. Los valores son las formas de representación colectiva, son las bases culturales de la organización social. La legitimidad de un sistema de normas que regulan la acción radica en la adopción de una actitud desinteresada hacia las normas implicadas, es decir, el ajustarse a esas normas constituye las condiciones de su acción (62). La legitimación exige un sistema de valores compartidos, lo cual supone la existencia de un consenso cognitivo y evaluativo básico "que aparece en Parsons como un universalismo de los valores por referencia a los cuales se integran las pautas más generales de la acción" (63).

Ahora bien, como hemos visto, Parsons sostiene que la dirección del desarrollo societario moderno se mueve hacia un nuevo modelo de estratificación social que ha de superar la legitimación tradicional basada en la atribución. La nueva base cultural de la organización social, la nueva base de valores requiere un nuevo tipo de legitimación. Los valores que sustentan el igualitarismo requieren un fundamento de legitimación diferente. Esa base, dice Parsons, debe ser funcional. Así, la legitimación ha de suministrar las definiciones culturales de pautas normativas en relación con la desigualdad. La tesis básica es que no hay contradicción, en las sociedades modernas, entre igualitarismo y diferenciación funcional, para ello es necesario institucionalizar la responsabilidad y la igualdad de oportunidades. La legitimación cultural, pues, consistirá en la emergencia de una definición cultural de las pautas normativas de la sociedad, como un "nosotros".

En *El sistema de las sociedades modernas*, Parsons sostiene su total acuerdo con Weber, acerca del significado de la cultura occidental: "Estamos de acuerdo con Weber en su juicio de que el desarrollo de lo que llamaba sociedad occidental en la era moderna es de importancia 'universal' en la historia humana, y en el corolario de este juicio: que el desarrollo no ha sido casual, sino que ha tenido una dirección definida" (64). El sistema de las sociedades modernas es el resultado de un proceso evolutivo cuyo origen es único: Europa occidental. El cristianismo, como indicaba Parsons, juega un papel fundamental ya que conecta con el mundo antiguo y permite, a partir de la Edad Media (junto con otros factores) el comienzo de un proceso de diferenciación. Lo característico de las sociedades modernas es la diferenciación de la comunidad societaria respecto de la religión, la economía y la política. Las revoluciones industrial y democrática dan lugar a las transformaciones necesarias. Por ello aboga por la necesidad de la institucionalización de un nuevo sistema de valores y, por tanto, por una nueva base de legitimación.

(62) Parsons defiende en *La estructura...* que tanto Durkheim como Weber alcanzan la misma conclusión: "De la obra de ambos hombres ha surgido la misma distinción de elementos de actitud hacia las reglas de tal orden: interesados y desinteresados. En ambos casos, un orden legítimo se contrapone a una situación de juego incontrolado de intereses" (1937), p. 807.

(63) J. Carabaña y E. Lamo, (1978), p. 289.

(64) T. Parsons, (1971), p. 178.

A la luz de lo dicho hasta aquí, entendemos que la teoría de la justicia rawlsiana responde a esa llamada: nos ofrece las nuevas bases de legitimación cultural. Los dos principios de justicia son los principios funcionales de la estructura básica de la sociedad, son las reglas constitutivas de la comunidad societaria. El sentido de justicia como sentimiento regulativo es la fuerza motivacional de la acción para ajustarse a las reglas. No obstante hay que distinguir de nuevo los tres niveles del sentido de justicia: cognitivo (estado de creencias) volitivo (sentimiento regulativo) y emotivo (expresión de sentimientos). El sentido de justicia como sentimiento regulativo es una fuerza motivacional de la acción que corresponde a la dimensión de "orientación valorativa", el sentido de justicia cognitivo apela al consenso cognitivo y valorativo básico y empírico, al estado de las creencias. Así entendida esta diferenciación del sentido de justicia podemos ver que responde perfectamente a la división parsoniana de la dimensión motivacional vinculada con la orientación de la acción; nos referimos a aquellos impulsos internalizados o urgencias internas que Parsons cataloga en: formas cognitivas, catéctica y evaluativa, y que aparecen recogidas en aquellas obras suyas que abordan, aunque no exclusivamente, los problemas motivacionales.

El origen de nuestra reflexión era el examen de la concepción de la sociedad a la que Rawls se adhiere y que partía del rechazo explícito de una concepción orgánica de la misma. Ahora estamos en condiciones de poder afirmar que Rawls suscribe una posición parsoniana de la sociedad. Quizás el hecho de que ambos trabajasen en Harvard contribuye a afianzar más la conexión entre ambos. Independientemente de ello, sin embargo, a nuestro entender hay elementos suficientes en la argumentación rawlsiana para confirmar plenamente esta afirmación.

Si examinamos ahora la moralidad de la asociación, la segunda etapa del desarrollo ideal de sentido de justicia, nos encontramos con que ésta alcanza su forma más compleja cuando se rige por principios que se aplican no sólo a la función de ciudadanos que ocupan cargos públicos, sino a todos los individuos, esto es cuando se expresa el ideal de ciudadanía. El contenido de la moralidad de la asociación son las normas morales apropiadas a la función del individuo en las diversas asociaciones a que pertenece y supone el desarrollo de sentimientos de lealtad y confianza. Es decir, la moralidad de la asociación rige para los miembros de una comunidad societal asociativa, cuyo núcleo es el orden normativo pautado; de ahí que la motivación de los miembros en aras de la solidaridad sea la lealtad a las colectividades y que las transgresiones generen sentimientos de culpa e indignación (TJ, 472).

Esta etapa del desarrollo moral, por tanto, es aquella en la que los individuos se adhieren a un conjunto de normas que, en términos parsonianos, están ligadas a la diferenciación funcional de los roles y colectividades. Por esto, la moralidad de la asociación incorpora asimismo la idea del "otro generalizado" de Mead. La forma más compleja de la moralidad de la asociación, no obstante, requiere un

nuevo tipo de equilibrio que se logra en la siguiente etapa, la moralidad de los principios. Esta se caracteriza por la adopción de un punto de vista universalista, que nos sitúa no en el terreno normativo sino en la esfera de los valores que constituyen el componente normativo común. Ya no se trata de la lealtad a colectividades o a asociaciones; la fuerza motivacional es ahora el sentido de justicia que se orienta a la comunidad más amplia, no a las asociaciones: la comunidad moral. Supone la aceptación, no de normas, sino de un sistema de valores: descansa en un compromiso de valor.

Los valores sociales, decía Parsons, son aquellas concepciones sobre el tipo que es deseable. La sociedad bien ordenada es precisamente eso, es la noción a que se llega cuando se describe "la clase de persona que desearíamos ser y la forma de sociedad en la que desearíamos vivir"⁽⁶⁵⁾: una sociedad regulada por una concepción pública de la justicia, una sociedad cuyos miembros reconocen que las instituciones son valiosas y respetan la legalidad. Los principios de justicia son, pues, criterios generales universalistas de solidaridad colectiva y, por ello, cuando no se actúa según el sentido de justicia los sentimientos que se generan son más fuertes. Aunque los principios de justicia son elegidos sin tener en cuenta las contingencias, sin embargo "nuestras naturales adhesiones a personas y grupos determinados siguen teniendo un lugar apropiado. Porque dentro de la moralidad de los principios, las infracciones que antes daban origen a culpa y resentimiento, y a los sentimientos morales, originan ahora sentimientos en el sentido estricto" (TJ, 475).

Así pues, Rawls nos presenta una teoría de la justicia que define los valores morales, el código que ha de orientar el ordenamiento institucional. Los principios de justicia son el criterio para "decidir entre pretensiones diferentes, definen las formas convenidas de favorecer los intereses humanos. Las instituciones y las acciones son valoradas desde el punto de vista de la garantía de estos objetivos" (TJ, 476). La teoría de la justicia puede concebirse como una teoría legitimadora de los valores culturales comunes que afectan directamente a las instituciones jurídicas y políticas (primer principio) y a la estratificación social (principio de la diferencia). En definitiva, la legalidad, el orden institucional ha de estar regulado por la moralidad.

Una sociedad bien ordenada es una unión social de uniones sociales, afirma Rawls, pues en ellas concurren las dos características definitorias de las uniones sociales: fines últimos compartidos y actividades comunes valoradas por sí mismas. Estas características en dicha sociedad se concretan en el positivo funcionamiento de instituciones justas (fin último) y estas formas institucionales son apreciadas como buenas "en sí mismas" (TJ, 527). Rawls apoya su argumentación apelando a la interpretación kantiana: así, afirma, la primera característica antes señalada es la constatación de que la acción de todos en orden al mantenimiento de instituciones justas sirve al bien de cada individuo. Se realiza de un modo más

(65) J. Rawls, "A Well-Ordered Society", p. 6.

pleno la naturaleza moral de las personas cuando se adecúan el punto de vista individual y el colectivo, el bien individual y colectivo según unos principios aceptados y compartidos. Con relación a la segunda característica, Rawls sostiene que el principio aristotélico juega un papel fundamental. El orden institucional si es justo, esto es, cuando es una unión social de uniones sociales, se configura como marco en el cual es posible una complejidad y riqueza mayor de las diversas actitudes y posibilita una estructura más amplia, de tal modo que "la vida más privada de cada uno es, por así decirlo, un proyecto dentro de un proyecto, realizándose este superordenado proyecto en las instituciones públicas de la sociedad" (TJ, 528).

La importancia de este marco institucional justo reside en la determinación de un fin dominante, tal como la unidad religiosa, la excelencia de la cultura o la potencia y prestigio nacionales: "la intención pública reguladora es más bien la de que el orden constitucional realice los principios de justicia. Y esta actividad colectiva, si el principio aristotélico está fundado, debe experimentarse como un bien" (TJ, 528). Y, dado que las virtudes morales son excelencias o atributos que, según Rawls, es racional que las personas deseen en sí mismos como en los demás, el efecto que acompaña al principio aristotélico adquiere plena relevancia (66), se da una reciprocidad en la apreciación, y se desarrollan más plenamente las capacidades cuando existe cooperación en un marco institucional justo: "De ello se sigue que la actividad colectiva de la justicia es la forma preeminente del florecimiento humano" (TJ, 529). Las personas expresan mejor su naturaleza contribuyendo al mantenimiento de ordenamientos justos puesto que pueden alcanzar más adecuadamente sus objetivos particulares y, al mismo tiempo, asegurar y mantener los valores de la comunidad:

"Las instituciones justas permiten y estimulan la variada vida interna de las asociaciones en las que los individuos realizan sus objetivos más personales. Así, la realización pública de la justicia es un valor de la comunidad" (TJ, 529).

Vemos pues que la sociedad no se considera como la arena en la que los individuos particulares luchan por conseguir sus fines privados, sino como una comunidad de valores, entre los que destaca una concepción pública de la justicia. Rawls sostiene la necesidad de solidaridad en una sociedad bien ordenada, pues tal sociedad está compuesta por personas unidas por vínculos y fines comunes que trascienden los intereses particulares de cada individuo. La sociedad bien ordenada como unión social de uniones sociales es una comunidad (Gemeinschaft) mientras que las distintas uniones sociales en las que el individuo puede desarrollar sus objetivos particulares configuran una estructura asociativa (Gesellschaft). La concepción pública de la justicia puede pues considerarse como el mínimo de solidaridad necesario para que se consolide y asegure la estructura asociacional. El carácter

(66) Dicho efecto asociado con el principio aristotélico es que: "Cuando asistimos al ejercicio, por parte de otros, de unas facultades bien desarrolladas, disfrutamos de esas exhibiciones y surge en nosotros el deseo de ser capaces de hacer también nosotros las mismas cosas" (TJ, 428).

público de la concepción de la justicia, la insistencia en un fin último compartido, conduce a la idea de un sistema de relaciones que adquieren un significado simbólico y a cuyas normas se adhieren los individuos no por razones de gusto sino por obligación moral.

La teoría de la justicia, podemos decir, nos muestra el mínimo de conciencia colectiva necesario para mantener el orden social y conseguir el progreso y florecimiento de la humanidad. Orden y progreso son las categorías que encontramos insertas en la argumentación rawlsiana. Orden y progreso garantizados por unos principios morales funcionales, constitutivos de la sociedad. La teoría de la justicia trata de sentar las bases de los compromisos de valor y, en cuanto tal, se erige en teoría legitimadora. Su función es inducir a actuar sin recurrir a la coerción, ni al poder, ni a las posibles recompensas, sino impedir o, mejor, dirimir los conflictos acerca de la distribución de ventajas y beneficios, basándose en las exigencias morales que, en cuanto tales, son válidas por sí mismas y no por sus consecuencias. Consecuentemente, la teoría de la justicia no es más que una argumentación teórica y filosófica tendente a convencer de que los dos principios de justicia son los mejores principios para que una sociedad funcione. Nos ofrece razones de por qué la igualdad básica de los individuos es compatible con la desigualdad funcional.

A propósito de la concepción de Parsons, nos dice J. Almaraz:

“La teoría fundamental de Parsons es que la dirección del cambio evolutivo de la sociedad moderna tiende al ‘individualismo institucionalizado’, como combinación de elementos de la acción que incrementan la capacidad individual y de las colectividades de implementar los valores a que se está unido. Desde esta posición, Parsons declara como parciales las interpretaciones ‘económicas’ de Marx y ‘racional-burocrática’ de Weber, en tanto correspondientes a dos subsistemas de la sociedad: la economía y la política. La tercera vía de desarrollo proviene de Durkheim: el concepto de ‘solidaridad orgánica’ supone la afirmación de una pauta vinculante asociacional y no jerárquica, por un lado, y, por otro, la afirmación de una estructura social pluralista y no monolítica” (67).

El texto resume dos de los aspectos más importantes de la concepción parsoniana: la dirección del cambio evolutivo de la sociedad moderna y la solidaridad orgánica. Aspectos que juzgamos están perfectamente asumidos en la concepción rawlsiana. En TJ Rawls no se refiere al cambio social. Se limita a afirmar que el hombre es un ser histórico, y que la realización de sus facultades requiere la cooperación de muchas generaciones. Y, como señalamos, indica que los principios

(67) J. Almaraz, (1981), p. 554.

de justicia pueden ser vistos como más próximos a la tendencia de la evolución, o que el principio aristotélico es susceptible de una explicación evolucionista. Ahora bien, en “The Dewey Lectures”, comienza apelando a la cultura pública de una sociedad democrática y a la concepción de la persona implícitamente incorporada en esta cultura. Pero, además, declara que un cambio en las creencias generales que él adscribe a las partes en la posición original es improbable. La posición original determina el objetivo del cambio social a largo plazo. Rawls sostiene que en el caso de que se den avances en el conocimiento de la naturaleza humana y en la teoría social, tales avances no afectan a los ideales de persona y sociedad bien ordenada. Estos ideales no son simplemente elegidos por los ciudadanos, sino que los ciudadanos los encuentran si examinan la cultura de su sociedad, de donde ellos los han tomado (68).

Dicho con otras palabras, la creencia en la justicia es algo firmemente arraigado en la cultura de una sociedad democrática. Y, en última instancia, se sostiene, dicho en términos parsonianos, que el subsistema cultural es el factor decisivo de cambio: únicamente si se produce un cambio cultural puede darse un cambio estructural. De igual modo, mientras no se dé tal cambio cultural, los ideales de la justicia como equidad no se alterarían. De ahí que los avances en el conocimiento de la naturaleza humana y en la teoría social afecten simplemente a la aplicación de los primeros principios de justicia, a las etapas constitucional, legislativa y judicial, esto es, a las etapas de institucionalización de dichos valores, sugiriendo, dice Rawls, instituciones y políticas mejor diseñadas para realizarlos en la práctica. Rawls sostiene, por tanto, un determinismo cultural que es contrarrestado con el relativismo manifiesto en “The Dewey Lectures” (69).

Es obvio, por todo lo dicho hasta aquí, que Rawls en ningún caso presenta una concepción del individualismo abstracto tal como sugiere S. Lukes (70). El propio Rawls se defiende de esta objeción en “Fairness to Goodness”: “la posición original no presupone la doctrina del individualismo abstracto. Este es definido como la doctrina de que los fundamentos objetivos e intereses de los individuos son determinados independientemente de las formas sociales particulares (. . .) En contraste con esta visión, la teoría de una sociedad bien ordenada enfatiza que los intereses y fines de los individuos dependen de las instituciones existentes. . .” (71). Rawls remite expresamente a la sección 79 de TJ, es decir, a la sección dedicada a la unión social de uniones sociales. A nuestro entender, precisamente, no es “abstracta” el calificativo que ha de aplicarse a la

(68) J. Rawls, “The Dewey Lectures”, p. 569.

(69) Sobre la posición de Parsons en estas materias pueden consultarse la obra de J. Almaraz ya citada y el artículo de J.J. Toharia, “El funcionalismo normativista”, en *Teoría Sociológica Contemporánea*, (1978), pp. 109-145; esp. 137 y ss.

(70) S. Lukes, (1968) *El individualismo*. Barcelona: Península, 1975, p. 170.

(71) J. Rawls, “Fairness to Goodness”, p. 547.

concepción rawlsiana, sino justamente todo lo contrario. Rawls mantiene una visión socializada del individuo y en la medida en que la sociedad está condicionada culturalmente, su individualismo es un individualismo institucionalizado. La insistencia en la justicia básica de la sociedad pone énfasis en los valores que unen a los individuos, pero dejando margen para su desarrollo personal. Rawls incorpora en la justicia como equidad la idea de una pauta vinculante asociacional y la defensa de una estructura social pluralista: la primacía de la justicia compatible con la pluralidad de concepciones del bien. Justamente, nuestras objeciones apuntan al carácter excesivamente socializado de la persona en la concepción rawlsiana.

4. INDIVIDUALISMO Y CONTRACTUALISMO

La teoría voluntarista de la acción social, a nuestro modo de ver, ofrece una explicación de la realidad social que supera las objeciones formuladas por Piaget a la concepción de Durkheim concretadas en la disolución de la autonomía individual bajo la imposición y primacía de lo social. Al igual que Durkheim, Parsons sostiene que las sociedades modernas sufren un proceso de diferenciación y complejización crecientes, afirma la importancia del orden institucional, pero a diferencia de aquel incorpora la idea del individuo como elemento innovador, anti-determinista.

Tanto Parsons como Piaget constatan la tendencia al igualitarismo, con lo cual, los puntos de coincidencia entre ambos son significativos. Ambos suministran a Rawls lo que podríamos llamar "potencial cognitivo" (1) Piaget ofrece el desarrollo de las estructuras morales y la internalización de las creencias y valores. La concepción parsoniana incorpora la perspectiva cognitiva, definidora de la realidad de las creencias normativas, los datos necesarios de la estructura social y de los sistemas de normas y valores institucionalizados. Rawls dota de contenido a la tendencia al igualitarismo, sosteniendo que la justicia como equidad presenta los ideales a los que tiende la razón, o que articula y hace explícitas aquellas nociones y principios compartidos y "latentes" en el sentido común (2). De ahí que Rawls se centre en el proceso de socialización y nos ofrezca las etapas y contenido de un desarrollo ideal del sentido de justicia. Esto es, los fines y valores que han de regir el proceso de socialización para adaptar a los individuos a las sociedades modernas.

Los dos principios psicológicos básicos de la justicia como equidad: el principio aristotélico y el principio de reciprocidad son afirmados a distintos niveles: Piaget, Parsons, Rousseau, Mead están en la base de la justicia como equidad, aunque no únicamente ellos. Rawls se sitúa como ya sugerimos, en la esfera de la interacción, y afirma que la reciprocidad y el auto-perfeccionamiento son hechos psicológicos básicos, pero su concepción incorpora no sólo cierto consenso cognitivo sino también un consenso evaluativo, que transmite a sus principios de justicia

(1) En este sentido habría una cierta coincidencia con J. Habermas, como indica Toharia, Habermas sostiene una posición cercana a la de Parsons en lo que respecta al cambio social. Habermas "en su análisis del cambio social atribuye el papel clave de catalizador del mismo a lo que denomina "potencial cognitivo" (el equivalente al subsistema cultural)". Toharia remite a *La reconstrucción del materialismo histórico*, Toharia (1978), p. 137.

(2) J. Rawls, "The Dewey Lectures", p. 518.

como principios de reciprocidad compatibles con el desarrollo individual, con la conservación del individuo. Por ello, consideramos que la justicia como equidad puede ser vista como la nueva base de legitimación de la comunidad societaria moderna. Así, la justicia como equidad deviene justificación moral del estado constitucional moderno, como concepción moral normativa que no apunta a la legalidad meramente existente sino a una legitimación de la misma, introduciendo los correctivos y reformas necesarias. Volveremos sobre esto.

El punto importante aquí nos remite al constructivismo. Rawls, como decíamos, admite la noción de equilibrio reflexivo de Piaget y sus implicaciones constructivistas, si bien Piaget se centraba más en la perspectiva del actor. Sin entrar en una discusión en torno a Parsons, y tomando el estudio de J. Almaraz como referencia, nos encontramos con que Parsons puede ser visto como un analista que se ocupa de la problemática metodológica de la constitución del objeto. Almaraz se centra en los aspectos metodológicos y epistemológicos de la teoría parsoniana, dejando a un lado el contenido ideológico de la misma. Así sostiene que "la pregunta parsoniana por el orden social no atañe en primer lugar, ni necesariamente, a la conservación de la sociedad, sino ante todo a su constitución" (3). A juicio de Almaraz la concepción parsoniana ha sido objeto de críticas poco fundadas al entender su teoría como explicación y no como constitución. Parsons, nos dice Almaraz, no ha pretendido más que la delimitación de la realidad social teóricamente, no fenomenológicamente. El objetivo de Parsons se comprende como la constitución de una teoría como "sistema de significados", como "sistema conceptual" sin pretender aplicar a dichos sistemas la verificación empírica. La teoría de Parsons tiene como objetivo el ser una especie de "cognitive map" para el analista (4). La base de toda su estrategia teórica descansa en el "realismo analítico" fundado filosóficamente en Whitehead. Dicha estrategia implica que los conceptos son "ficticios", son un instrumento de orientación humana y una representación "no literal" de la realidad, ni la única posible; pero captan adecuadamente aspectos genuinos de la misma.

Una teoría general como "conjunto de conceptos interrelacionados" es el "mapa cognitivo" en que es posible situar un fenómeno y relacionar sus aspectos. No es un orden fáctico, una reproducción literal de lo dado, pero constituye un orden analítico que corresponde a dimensiones reales transfenoménicas. Su validez se acredita en tanto "funcione", es decir, en la medida en que el ámbito de la comunidad científica sea capaz de integrar en aquella los conocimientos que aparecen en el progreso de la ciencia. La teoría moral de Rawls, en cuanto observador moral, puede ser entendida como un mapa cognitivo: un conjunto de conceptos interrelacionados y, por tanto, un orden analítico y no literalmente

(3) J. Almaraz, (1981), p. 83.

(4) Ibid, p. 558.

real. La teoría así entendida tiene una intención integradora, no histórica, como observa Parsons al comienzo de *La estructura de la acción social*:

"El objetivo primario del estudio no es el de determinar y exponer, de modo sumario, lo que estos escritores dijeron o creyeron acerca de los temas sobre los que escribieron. Ni tampoco el de preguntarse directamente acerca de cada proposición de sus 'teorías', sobre si lo que han dicho resulta sostenible a la luz de los actuales conocimientos sociológicos y de las creencias afines (. . .) Se trata de un estudio de *teoría social* y no de *teorías sociales*. Su interés no reside en las proposiciones aisladas que cabe encontrar en las obras de estos hombres sino en un único cuerpo de razonamiento teórico sistemático, cuyo desarrollo puede ser rastreado mediante un análisis crítico" (5).

En este sentido, la teoría moral como estudio comparativo de las principales concepciones morales sustantivas o métodos de la ética que encontramos en la tradición de la filosofía moral, comparte la metodología de Parsons. Y, a nuestro entender, coincide igualmente con aquél a otro nivel estrechamente relacionado con este: Rawls declara que la teoría moral es una teoría empírica. A propósito de esto, Parsons sostiene:

"Este estudio ha intentado, en su totalidad, ser una monografía empírica. . . El que los fenómenos de los que se ha ocupado el estudio resulten ser las teorías que ciertos escritores han sostenido acerca de otros fenómenos no cambia las cosas" (6).

Parsons sostiene que los *hechos*, en el caso de *La Estructura de la acción social* son las obras publicadas de los escritores allí examinados, y que tal observación es una observación empírica, una interpretación de los significados de los símbolos lingüísticos empleados por aquellos en sus obras. Parsons reclama un estatus científico para tal estudio; de lo contrario, indica, habría que negar dicho estatus a todas las obras de los escritores que ha tratado. Un sistema empírico, afirma Parsons, es un cuerpo de fenómenos "presumiblemente" interrelacionados y para el que es "presumiblemente" relevante un determinado esquema analítico. No hay posibilidad de estudiar algo en términos absolutamente empíricos. "Un sistema empírico es un campo de fenómenos relevantes definido teóricamente", es una abstracción analítica. La observación pues, se hace desde un sistema teórico. El sistema teórico es un conjunto de proposiciones lógicamente interrelacionadas, con referencia empírica. El sistema empírico es construido conceptualmente a partir del sistema teórico, éste evoluciona y se modifica por la interrelación de teoría y datos.

(5) T. Parsons (1937), p. 27.

(6) Ibid, p. 845

La distinción rawlsiana entre teoría y filosofía moral encaja perfectamente con la posición metodológica y epistemológica de Parsons. Es decir, la teoría moral es un estudio de las mismas características que las expuestas por Parsons. La dimensión empírica en el caso de una teoría moral viene dada por las concepciones morales sustantivas y su relación con la sensibilidad humana, con nuestras sensibilidades morales y actitudes naturales. De ahí que sea necesario, para esta tarea, un estudio psicológico y sociológico como Rawls afirma en "The Independence of Moral Theory". El equilibrio reflexivo, a este nivel, supone el ajuste entre datos y teoría.

Estas observaciones sobre la teoría social de Parsons derivan de una lectura kantiana de su obra, tal como la que lleva a cabo Almaraz y que se separa de aquellos que consideran a Parsons como un mero defensor del *status quo*. A. W. Gouldner (7), precisamente se encuentra entre quienes critican el carácter político-ideológico del esquema teórico parsoniano. Estas críticas se basan en la preocupación de Parsons por el orden social y mantienen que tal teoría es conservadora. Por el contrario, quienes insisten en la vena kantiana ven el problema del orden social desde la perspectiva de su constitución y no de su conservación.

Estas dos posiciones son igualmente aplicables a la teoría de la justicia rawlsiana: para unos, Rawls es un defensor del *status quo*, para otros es un teórico moral que nos ofrece un mapa cognitivo. Bien es cierto que Rawls no es un conservador, si por ello se entiende una defensa del orden fáctico, al igual que Parsons, el problema central en Rawls es el problema del orden, su preocupación se centra en las condiciones de posibilidad de una sociedad justa, de ahí su interés por la estabilidad y el buen ordenamiento de la sociedad. Hay que tener en cuenta, además, que su objetivo es establecer unos principios que sirvan de guía para la reforma de la sociedad; por ello podrá ser acusado en todo caso de reformista más que de conservador. En este sentido, la teoría de la justicia tampoco puede ser entendida como un proyecto utópico, ni a nuestro entender, Rawls tiene tal pretensión.

En cuanto que persigue la reforma social, la teoría de la justicia sólo puede entenderse como el intento de sentar las bases de justificación y razonabilidad que posibiliten un equilibrio lo más estable posible. Rawls no es un conservador en sentido estricto; es un liberal, y por tanto sus objetivos no son la conservación de lo existente, sino la consecución de un equilibrio que supere las disfuncionalidades más evidentes que se dan en el sistema social, y a esto contribuye una teoría moral que dé salida, según Rawls, al desacuerdo moral y político existente en torno a la igualdad y la libertad. En última instancia, puede decirse, Rawls va a dar importancia a los elementos valorativos compartidos como fuente de equilibrio psicológico y social y, consiguientemente, a la integración de los individuos en la sociedad. Desde nuestra perspectiva, la teoría de la justicia rawlsiana nos presenta un modelo de sociedad "simbólica" o "conciencia colectiva ideal" que depende de un principio de reciprocidad funcional.

(7) A. W. Gouldner (1970) *La crisis de la sociología occidental*. Buenos Aires: Amorrortu, 1973. : Esp. Segunda Parte.

Ahora bien, aunque consideremos la concepción rawlsiana en términos de teoría, de representación o interpretación, y no como un mero defensor del orden, se nos plantea un problema fundamental. Dado que la ética y la política pertenecen al ámbito de las disciplinas prácticas, ¿cuál es, la relación entre teoría y práctica?. Si se toma la obra de Rawls como un intento de comprender teóricamente los valores e instituciones modernas vemos que la experiencia moral y política de los individuos queda fuera de la misma. La justificación práctica mediante el equilibrio reflexivo, una equilibración en el valorar, enfatiza los aspectos socializantes y de conformidad del individuo con la sociedad. Rawls se sitúa en un plano normativo y valorativo que impide apreciar la riqueza y problemas de la experiencia moral.

El nivel de abstracción y sistematización de su teoría posibilitan la coherencia y organización del pensamiento, pero tal abstracción se traspasa a sus principios. Los dos principios de justicia son hasta tal punto generales y abstractos que difícilmente pueden ser aplicados de una forma clara. Y, por otra parte, la aceptación de dichos principios requiere un consenso cognitivo y evaluativo previo que, con la aceptación de dichos principios, sienta las bases del consenso como fuente de legitimidad. El reconocimiento de que el subsistema cultural condiciona en gran medida lo que los hombres son, supone asimismo, la imposibilidad de un cambio profundo. Se ignoran, justamente, los intentos de los grandes críticos de la cultura: Marx, Freud, y Nietzsche, quienes insistieron en las contradicciones de la cultura y sociedad modernas. Por todo ello, la sistematicidad y coherencia de la justicia como equidad incorpora los valores dominantes en las sociedades modernas, soslayando toda reflexión sobre los conflictos y contradicciones inherentes a ellas. Así pues, la abstracción no lleva a un individualismo abstracto sino más bien a un individualismo que acentúa la socialización y la conformidad.

Dicho con otras palabras, tan pronto como abandonamos el nivel analítico-teórico de la justicia como equidad y lo examinamos como proyecto normativo, prescriptivo, se plantean los problemas. Las creencias normativas que se toman como referencia cognitiva adquieren el estatus de hechos equiparables a los de la ciencia natural. Es más, la reciprocidad se desplaza de la esfera de la interacción a la de la valoración. Se introduce un elemento valorativo al dotar de contenido la reciprocidad: las leyes psicológicas son leyes de reciprocidad y se hace recaer en tal reciprocidad la base de una relación no instrumental. Esto precisamente es lo que nosotros nos cuestionamos. La teoría de la justicia rawlsiana es un intento de, dadas las circunstancias de la justicia, interpretar la idea kantiana de que la persona tiene dignidad pero no tiene precio (TJ, 568). Así pues, Rawls comparte los valores esenciales del pensamiento kantiano, a saber, el individuo y la libertad. Y, por

consiguiente, sus fundamentos humanistas que se condensan, siguiendo a L. Goldmann, en la segunda formulación del imperativo categórico: tratar siempre a las personas como fines y no como medios. Goldmann hace una objeción a Kant que pensamos es fundamental. Se refiere al hecho de que Kant, pese a su grandeza, nunca pudiera dar el paso del "yo" al "nosotros", dado que el pensamiento kantiano no supera el marco del individualismo burgués (8). Desde nuestra perspectiva Rawls tampoco lo logra, —pese a los rodeos, vía posición original, que considera necesarios e inevitables para asegurar el valor de la persona en sentido kantiano— ya que se sitúa en la esfera del individualismo institucionalizado: identificación del burgués y el ciudadano.

1. Igualdad y reciprocidad en la justicia como equidad.

Anteriormente hemos destacado la relación del pensamiento de Rawls con una teoría sociológica que contemplaba los elementos interesados (rationales) y desinteresados (no-rationales, normativos) como actitudes implicadas en la acción. Lo que trataremos ahora de argumentar es que en la justicia como equidad prima el interés sobre el desinterés ya que la idea de reciprocidad que incorpora no supera el marco de las relaciones instrumentales.

La igualdad, según Rawls, tiene una base natural; la única contingencia decisiva a este respecto es el de tener o no tener la capacidad de un sentido de justicia. El principio de reciprocidad aplicado a la igualdad adquiere su más alto nivel cuando "se da justicia a quien puede dar justicia". Mas la igualdad rawlsiana se concreta en el principio de igual libertad; por ello, la reciprocidad supone el reconocimiento de los derechos de la persona. La reciprocidad estipulada por el segundo principio requiere que las ventajas sean recíprocas; así, el lema aplicable, a este nivel, viene a ser "debes dar beneficios a quienes te los dan". Por tanto, la justicia como equidad defiende que las normas entre iguales han de estar reguladas por el principio de reciprocidad y no de beneficencia; esta última responde a las relaciones entre desiguales. Desde el punto de vista del individuo, la adquisición del principio de reciprocidad muestra que el individuo ha logrado un yo maduro, que las tendencias egocéntricas han sido superadas; de no ser así, el desarrollo será patológico. Desde el punto de vista social, la cooperación basada en la reciprocidad se da cuando las tendencias egoístas han sido contrarrestadas en aras de la estabilidad de la cooperación; igualmente, una sociedad en la que el esquema de cooperación no incorpore la reciprocidad será un sistema inestable.

(8) L. Goldmann *Introducción a la filosofía de Kant*. Buenos Aires, Amorrortu, 1974, p. 166. No obstante Goldmann entiende la doctrina de Kant como una denuncia de la sociedad individualista burguesa basada en la producción para el mercado, que trata a los hombres como medios para obtener el lucro, por ello la moral kantiana, nos dice, no puede considerarse una moral formal sino de contenido. *Ibid.*, p. 170 y ss.

La reciprocidad requiere que todos se beneficien, que nadie se sacrifique en aras de los demás. Por ello dice Rawls, "hay un sentido natural en que la armonía de los intereses sociales se consigue; los hombres representativos no ganan a expensas de otros ya que sólo las ventajas recíprocas son permitidas" (TJ, 104) y vuelve a sostener más adelante "las partes rechazarán el principio de utilidad y adoptarán la idea más realista de diseñar el orden social sobre un principio de ventaja recíproca" (TJ, 178). Ahora bien, la reciprocidad admite grados. El grado de reciprocidad incorporado en la justicia como equidad implica un principio de ventaja mutua, pero no de ventaja igual. Esto es, que las ventajas sean recíprocas no quiere decir que todos se beneficien igualmente: se parte de la igualdad básica y se justifica la desigualdad económica y social. Por todo ello, podemos preguntarnos a dónde nos lleva la idea de reciprocidad, cuál es el modelo de persona y de cooperación social que realmente subyace en la justicia como equidad.

La reciprocidad, justamente, nos lleva a la norma implícita en las relaciones contractuales, pues obviamente, la reciprocidad tal y como aparece en la concepción rawlsiana, es la norma moral suprema consustancial a la concepción de la persona implícita en nuestra cultura, a saber: el "homo economicus". Rawls desarrolla admirablemente una teoría sobre la base de que lo justo es no dar nada sino es a cambio de algo. Con lo cual, nos presenta las relaciones entre hombres subordinadas a la relación del hombre con las cosas. En este sentido, Rawls es deudor de todo el pensamiento contractualista: las relaciones económicas son el ámbito del contrato y de la reciprocidad, institucionalizada racionalmente en el mercado. Pero, además, Rawls considera que los problemas de justicia se dan en circunstancias de escasez y afirma que los individuos tienen una capacidad limitada de altruismo. Rawls recoge esto de Hume: "no se puede plantear más brutalmente y más ingenuamente la primacía de las relaciones con las cosas sobre las relaciones entre hombres" (9), o como indica Gouldner con relación a la reciprocidad: "es la norma del mundo *realista* del trabajo; obtener algo por nada es el ideal del mundo que está más allá del trabajo, el mundo de la fantasía y la imaginación. Algo por nada es el surrealismo del mundo del arte, pues la gratificación estética no lleva la contabilidad ni compara ingresos con inversiones" (10).

Mediante el supuesto de la escasez se extiende el individualismo propio del "hombre económico" de la sociedad moderna a la noción genérica de hombre. Esta extensión se da también en Rawls, quien en "Fairness to Goodness", reponiendo a ciertas críticas que le objetaban que la teoría de los bienes primarios encauzaba la elección hacia una concepción individualista y contraria a los valores comunitarios, responde:

(9) L. Dumont, (1977), pp. 16-17. Sobre la teoría política de la escasez puede verse J. Cornford: "The Political Scarcity" en *Philosophy, Politics and Society*, (1972), pp. 27-44.

(10) A. W. Gouldner (1973). *La Sociología actual. Renovación y crítica*. Madrid: Alianza Edit. 1979, p. 253.

"Tanto Marx como Mill reconocen un tipo de motivación básica que persiste a través del curso del cambio histórico. El deseo de renta y riqueza... entendido como el mandato (legal) sobre los medios intercambiables para satisfacer las necesidades e intereses humanos, es característico de las sociedades *en general*. No es peculiar a sociedades en las que la gente tiene valores individualistas más que comunitarios" (11).

Tras señalar que se refiere a la noción de riqueza y no al adjetivo "rico", Rawls afirma que precisamente Marx consideraba que la historia es la historia de como las clases sociales luchan por el control de las formas de riqueza y, especialmente, de los medios de producción; pero Rawls no va más allá en su análisis y, por tanto, no llega a captar la "paradoja" de la actividad humana en sus formas sociales que Marx se esforzó en denunciar: que los hombres son quienes crean y estabilizan las instituciones sociales y que, precisamente, estas instituciones esclavizan y deshumanizan al hombre, reificando sus productos, principalmente las instituciones económicas. Rawls se olvida de que Marx es un crítico de la sociedad capitalista y más aún, que Marx puso de relieve que en las sociedades modernas se desarrolla una nueva concepción de la riqueza, como señala Dumont de acuerdo con Marx:

"Con los modernos se produce una revolución en este punto: roto el lazo entre la riqueza inmobiliaria y el poder sobre los hombres, la riqueza mobiliaria adquiere plena autonomía, no sólo en sí misma, sino como la forma superior de la riqueza en general, mientras que la riqueza inmobiliaria se convierte en una forma inferior, menos perfecta; en resumen, se asiste a la emergencia de una categoría de la riqueza autónoma y relativamente unificada" (12).

Rawls sostiene que el deseo de renta y riqueza es una motivación permanente, por ello no contempla las distintas formas históricas que adopta la riqueza. Así, la justicia como equidad descansa en el supuesto de la escasez y, en el caso de las sociedades más avanzadas, de "escasez moderada", de ahí que el precepto de Marx "de cada uno según sus capacidades, a cada uno según sus necesidades" se considere un precepto que presupone una "sociedad más allá de la justicia". La justicia, entonces, y los problemas de justicia se vinculan a una realidad en la que las relaciones entre hombres están en función de las relaciones económicas, del grado de abundancia que las sociedades hayan alcanzado.

(11) J. Rawls, "Fairness to Goodness", p. 541.

(12) L. Dumont, (1977), pp. 16-17.

El punto de partida, pues, de la concepción rawlsiana, en cuanto que descansa en las circunstancias de justicia como hechos determinantes, implica el aceptar unas relaciones sociales mercantilizadas. La moralidad aparece, de este modo, enraizada en la escasez y su función es la de facilitar ordenamientos sociales en los que el poder esté sancionado moralmente. Los problemas de justicia distributiva se plantean en términos de escasez y no de apropiación: esto fue justamente lo que Marx denunció. Pero aún en el caso de que la abundancia se alcanzase, no por ello se eliminan los problemas, puesto que la cuestión radica en la propiedad, en la posesión y los derechos de propiedad, y bien pudiera ser que, no existiendo escasez, el preservar las posesiones personales tuviese importancia (13).

La dependencia de la justicia como equidad del postulado de la escasez conduce a Rawls a afirmar que la regla máxima, cuando las condiciones de la sociedad lo permiten (TJ, 169) garantiza un mínimo adecuado, satisfactorio. B. Barry, precisamente a propósito de esto, objeta a Rawls que de ser así, varias sociedades contemporáneas, concretamente India y muchas partes de Africa no llegan a alcanzar ese mínimo (14). Estas consideraciones llevan a Martín Diego Farrell a catalogar las sociedades en tres tipos: a) sociedades tan ricas que no requieren ningún principio de justicia distributiva, puesto que los problemas no pueden aparecer; b) sociedades con escasez moderada, para las cuales Rawls propone su dos principios de justicia y c) sociedades tan pobres que no permiten la aplicación de ningún principio de justicia distributiva (15).

Según Farrell, la justicia como equidad queda restringida a la clase b) y, por ello, no es una teoría útil, no tiene nada que decir sobre los problemas "no sólo teóricamente más interesantes, sino moralmente más importantes" que son, precisamente, indica este autor, los que suscitan las sociedades de tipo c). La teoría de Rawls no ofrece solución a los auténticos problemas de justicia. Si Rawls excluye el tercer tipo de sociedades del ámbito de aplicación de su teoría entonces, se pregunta Farrell, ¿significa esto, que cualquier distribución de bienes sería moralmente irrelevante? (16). La respuesta a esta pregunta desde nuestra interpretación de la justicia como equidad sería que, en efecto, Rawls se sitúa en las sociedades modernas más desarrolladas y no contempla otros casos, puesto que es en estas sociedades, según vimos, en las que se requiere un nuevo tipo de legitimación. Dicho con otras palabras, la teoría de la justicia de Rawls sólo es aplicable

(13) Sobre la eliminación de la escasez y su relación con una teoría de los derechos de propiedad, véase Lawrence C. Becker: *Property Rights*. Philosophic Foundations. London: Routledge & Kegan P., p. 6.

(14) B. Barry (1973) *The Liberal Theory of Justice*. Oxford: Clarendon Press, 1975, p. 105.

(15) M. Diego Farrell, "Las circunstancias de justicia" (1979), p. 72.

(16) *Ibid*, p. 73.

a una sociedad que haya evolucionado hacia un Estado Social de Derecho, a dichas sociedades se aplicaría la "concepción especial" de la justicia, mientras que la "concepción general" correspondería a las sociedades con Estado de Derecho, esto es, aquellas sociedades que no han alcanzado todavía el desarrollo suficiente para que sea factible la intervención del estado en la sociedad. Ningún caso más es contemplado por Rawls dado que, como sabemos, su concepción remite a la estructura básica de una sociedad moderna: la justicia distributiva sólo aparece como un problema en tales sociedades.

Dejando a un lado la cuestión de la distribución de bienes en aquellas sociedades que no han alcanzado una "escasez moderada", vemos que Rawls trata de justificar la distribución de bienes en las sociedades modernas sin considerar por qué unos individuos, en estas sociedades, tienen más y otros tienen menos. Parte del hecho de que eso es así y se embarca en la tarea de justificar su funcionalidad social. Su objetivo es la legitimación de las reglas de las sociedades modernas, afirmando la reciprocidad de gratificaciones estipulada por sus dos principios. Rawls, en todo momento, trata de mostrar que tales principios son justos en la medida en que benefician a todos, puesto que no benefician a unos y a otros sí. La sociedad bien ordenada, entonces, es una sociedad estable ya que es un esquema social basado en la reciprocidad de gratificaciones.

Desde esta perspectiva, naturalmente, la justificación moral de las desigualdades no es más que un intento de convencer a aquellos menos aventajados, peor situados, de que no tienen derecho a pedir más pues las circunstancias de justicia lo impiden. De este modo, la igualdad básica de todos queda limitada al terreno legal, la reciprocidad, en este sentido, es el reconocimiento de los derechos civiles y políticos de los demás. Pero este reconocimiento convierte los derechos de las personas en derechos formales en la medida en que se hace compatible dicha igualdad con las desigualdades económicas y sociales. Para que se dé reciprocidad tiene que haber simetría. Y, en este caso unos tienen más y otros menos, no se parte de una situación de igualdad. Apelando a la escasez, Rawls obvia los problemas de propiedad. Si la justicia distributiva es una cuestión que surge en las sociedades más desarrolladas es, precisamente, porque ha habido una etapa anterior en la que la producción era el objetivo fundamental. Con lo cual, se concluye, en las sociedades modernas, la producción es una cuestión que compete al subsistema económico, no a la sociedad. Estas reflexiones nos llevan a la noción de "bienes primarios".

1,1, Los bienes primarios.

Es significativo que en los escritos posteriores a TJ Rawls manifieste que la concepción de los bienes primarios es una generalización de la noción de necesidades, distintos de las aspiraciones y deseos. La teoría de los bienes primarios, nos dice ahora, forma parte de la concepción de la persona. Desde nuestra perspectiva, la teoría de los bienes primarios es una adecuación de las "necesidades humanas" a las exigencias de la teoría. Es decir, que todo hombre racional desee libertad y oportunidades, renta y riqueza y autorrespeto sólo es posible en las sociedades desarrolladas, dadas las circunstancias de justicia y el papel que, como hemos visto, desempeñan. Por ello, tal generalización de las necesidades no es más que la generalización de las necesidades del hombre económico, la concepción de los bienes primarios reproduce la primacía de la relación del hombre con las cosas.

La teoría de los bienes primarios establece el intercambio, no sólo en términos económicos sino que los extiende a los restantes bienes. Establece el intercambio según un principio de equivalencia generalizado: todo bien se hace equivalente a los demás. Las comparaciones interpersonales se miden en términos de bienes primarios. Los bienes primarios alcanzan en la concepción rawlsiana el estatus de "medios generalizados" que Parsons atribuye al poder (subsistema político) y al dinero (subsistema económico). Las aspiraciones y deseos son propios de los hombres particulares. La distinción entre bienes primarios y deseos y aspiraciones marca la diferencia entre la responsabilidad colectiva y la responsabilidad individual. Esta última se reserva al ámbito de las referencias y devociones de los individuos en cuanto tales y como miembros de las asociaciones. Consiguientemente, la teoría de la justicia ha de entenderse como una ética de la responsabilidad colectiva, de la comunidad, compatible con una estructura asociacional en cuyo marco los individuos son responsables.

La concepción de los bienes primarios como cuestión de responsabilidad colectiva conecta con la noción de publicidad. Rawls relaciona el término "público" con un tipo de reglas sociales y formas institucionales: las reglas que regulan la estructura básica de la sociedad. Así, mantiene la necesidad de

“una división del trabajo entre dos clases de reglas sociales y la diferentes formas en que estas reglas se realizan. La estructura básica comprende, en primer lugar, las instituciones que definen el fundamento social (social background) e incluye también aquellas operaciones que continuamente ajustan y compensan las inevitables tendencias a separarse de la equidad fundamental, p. ej. operaciones tales como los impuestos sobre la renta y la herencia diseñados para nivelar la posesión de la propiedad. Esta estructura también refuerza a través del sistema legal otro conjunto de reglas que gobiernan las transacciones y acuerdos entre individuos y asociaciones (la ley del contrato, etc.). Las reglas relativas al fraude y a la coacción (duress), igualmente pertenecen a estas reglas, y satisfacen los requerimientos de simplicidad y practicidad. Están estructuradas para dejar a los individuos y asociaciones libres de actuar efectivamente en la consecución de sus fines sin excesivos constreñimientos” (17).

La división del trabajo entre las dos clases de reglas se refiere a la distinción entre las reglas que corresponden a la estructura básica de la sociedad y las reglas que se aplican directamente a los individuos y asociaciones, esto es, las reglas que han de seguirse en las transacciones particulares. Esta división institucional garantiza la libertad de los individuos para promover los fines particulares. Las primeras reglas son en interés de todos y encarnan los valores morales y sociales, asegurando que el sistema social hará las correcciones necesarias para preservar dichos valores: la justicia fundamental. Dicho en términos parsonianos, las primeras remiten a los elementos desinteresados, a la cohesión intraunitaria; las segundas a los intereses, y a la cohesión interunitaria.

Los bienes primarios se refieren al nivel de la estructura básica, son la generalización de aquellas necesidades que Rawls considera que todo individuo legítimamente reclama, y desea satisfacer en mayor medida. De ahí que la teoría de los bienes primarios pase a formar parte de la noción de persona implícita en nuestra cultura y que se diferencien de los “bienes privados” e, igualmente, de los “bienes públicos”. Los bienes primarios muestran las necesidades que el sistema social ha de contemplar, son la expresión de la responsabilidad colectiva y sirven de medida objetiva y pública de las necesidades: son aquellas necesidades que el orden político debe tratar de satisfacer, una vez que se ha alcanzado un acuerdo.

(17) J. Rawls, “The Basic Structure as Subject”, p. 54-55.

Ahora bien, es necesario distinguir entre bienes primarios y bienes públicos más apropiadamente. Los bienes primarios pertenecen a la teoría moral, los bienes públicos son regulados a través del proceso político. Los primeros constituyen la base para los segundos. Esto es, lo esencial de los bienes públicos es que requieren un acuerdo colectivo reforzado por el Estado (TJ,266-8). Los bienes privados son, pues, aquellos regulados por el mercado.

La objeción, a nuestro entender, fundamental con relación a la teoría de los bienes primarios es que sitúa al mismo nivel las “necesidades” materiales e inmateriales, con lo que estos últimos son susceptibles de mercantilización. Esto es, “derechos y libertades, poderes y oportunidades, renta y riqueza y el bien primario del autorespeto” son medios necesarios para que todo individuo persiga sus fines privados (18). Los bienes primarios adquieren el estatus de los productos que se intercambian en el mercado. La libertad y la igualdad se instrumentalizan en función, por un lado, de las circunstancias de escasez: a menos abundancia menos libertad e igualdad y, por otro, en beneficio de aquellos inicialmente mejor situados. De nuevo, vemos como Rawls da primacía a la relación del hombre con las cosas: todos los bienes, en definitiva, son equivalentes, pues de lo que se trata es de garantizar los medios para los intereses personales y particulares. La teoría de los bienes primarios, consecuentemente, no generaliza “necesidades” sino los intereses dominantes en las sociedades modernas. Sin embargo, la crítica a esta concepción puede ser abordada desde otra perspectiva. Para ello es necesario referirnos a la noción práctica.

1.2. Prácticas sociales y estructura básica de la sociedad.

Desde “Two Concepts of Rules”, Rawls da importancia a la noción de práctica, definida como cualquier forma de actividad especificada por un sistema de reglas. Posteriormente, Rawls se refiere a la justicia de las prácticas sociales y, más tarde, a la justicia de las instituciones sociales; este cambio se hace sin aludir a los motivos del mismo. La definición de una institución en TJ como un sistema público de reglas que especifican las formas de acción como socialmente aceptadas, desaprobadas o prohibidas (TJ,55) sigue la línea parsoniana. Pero, en ningún momento, se presenta la distinción entre las instituciones y las prácticas sociales, aunque ambas son sistemas de reglas según sus definiciones.

Las instituciones sociales constituyen la estructura básica de la sociedad, que orientan la conducta de aquellos que participan en la sociedad; determinan el contenido de las obligaciones de los individuos, sus derechos y deberes, así como la

(18) Es destacable que en la versión inglesa Rawls considere los “poderes” como un bien primario, posteriormente, y también en la versión castellana (véase, s. 15), eliminará dicho término de la lista de bienes primarios.

distribución de beneficios y cargas. Rawls, como hemos dicho, plantea el problema de la justicia con relación a las reglas constitutivas de la sociedad, dejando al margen las acciones y estrategias individuales puesto que no son parte de un sistema público de reglas. Para determinar el alcance de la concepción rawlsiana consideramos necesario contrastar con otras concepciones; de este modo será más fácil clarificar su posición. Más concretamente nos remitiremos a la distinción de A. MacIntyre entre "práctica social" e "institución". Por práctica entiende este autor.

"Una forma compleja y coherente de actividad humana cooperativa socialmente establecida cuyos bienes internos a esta forma de actividad son realizados en el curso del intento por conseguir aquellos patrones de excelencia que son apropiados para y parcialmente defintorios de, esta forma de actividad, con el resultado de que los poderes humanos para conseguir la excelencia y las concepciones humanas de los fines y bienes comprendidos, son sistemáticamente extendidos" (19).

Mac Intyre pone como ejemplos de prácticas, el fútbol, la arquitectura y la física, entre otros. Lo que caracteriza a una práctica frente a una institución es que la práctica se define en términos de "bienes internos", mientras que la institución se refiere a los "bienes externos". Los bienes internos se especifican en función de la práctica y únicamente pueden ser identificados y reconocidos por aquellos que participan en la práctica, son fruto de la experiencia de participación. Una práctica, según este autor, comprende un conjunto de patrones de excelencia y obediencia a reglas pero, también, incluye la consecución de bienes. Así participar en una práctica es aceptar la autoridad de los patrones que la definen. Dichos patrones no son inmunes a la crítica y poseen una historia. Los bienes internos o bienes de las prácticas por excelencia son las virtudes, "aquellos bienes por referencia a los cuales, nos guste o no, definimos nuestras relaciones con aquellas otras personas con quien compartimos la clase de propósitos y patrones que informan las prácticas" (20). La virtud es, por consiguiente, una cualidad humana adquirida que posibilita la adquisición de los bienes internos a las prácticas. De ahí que, si bien las prácticas pueden florecer en sociedades con códigos diferentes, lo que no pueden es florecer en sociedades donde las virtudes no son valoradas. Las virtudes no se definen como un comportamiento regulado por reglas, sino en el sentido aristotélico de un comportamiento orientado a fines; esto es, desde una perspectiva teleológica.

Las virtudes son las disposiciones que sustentan las prácticas y capacitan a los individuos a conseguir los bienes internos, pero además, sostiene Mac Intyre, las virtudes conllevan la búsqueda del bien, de un "telos". No quiere esto decir que las prácticas tengan un fin o fines perennes; toda práctica tiene su propia historia, una historia que no es precisamente, a su juicio, la historia del progreso de las

(19) A. Mac Intyre: *After Virtue*. London: Duckworth, 1981, p. 175.

(20) *Ibid*, p. 178.

habilidades técnicas. Las instituciones son las portadoras sociales de las prácticas. Sin la institucionalización las prácticas se ven condenadas a su desaparición. No obstante, los bienes de las instituciones no son internos sino "externos", a saber: estatus, dinero, poder, recompensas no son bienes internos, puesto que éstos no son materiales. Los bienes internos no están relacionados con la producción de la vida material (lo económico), sino con la vida moral de los individuos.

Consiguientemente, sostiene Mac Intyre, el mundo moderno no puede ser considerado en términos de prácticas con bienes internos. La modernidad tiene como una de sus características clave el haber elevado la producción fuera del ámbito de lo doméstico y, al hacerlo así, el hilo conductor del trabajo productivo en las sociedades modernas es la "pleonexia", uno de los vicios señalados en el esquema aristotélico. Se pasa de una concepción del trabajo como una parte fundamental del mantenimiento de la comunidad al reino del capital impersonal. La relación que prima es la relación medios-fines; por ello, las prácticas con bienes internos no son posibles en una sociedad regida por tal modelo de producción: nos encontramos en el reino de la institucionalización. Las prácticas en el mundo moderno, por esta razón, aparecen en los márgenes de la vida cultural y social. Aunque las instituciones son necesarias para la supervivencia de las prácticas, éstas han de resistir el poder de corrupción de las instituciones; de ahí la importancia de que se valoren las virtudes, y que frente a un mundo organizado e institucionalizado como el moderno, las prácticas se sitúen en los márgenes de la sociedad.

Las observaciones de Mac Intyre nos llevan a una cuestión importante. Este autor mantiene una defensa de los ideales aristotélicos frente a la sociedad moderna, en la que predominan el individualismo burocrático y en las que la pleonexia es constitutiva. Partiendo de su distinción entre bienes interiores y bienes exteriores y considerándolos como una extensión de la distinción aristotélica entre *praxis* y *poiesis* (21), podemos cuestionarnos el intento rawlsiano de formulación de la concepción de la justicia aristotélica en términos de estructura básica. En efecto, Rawls reconoce que Aristóteles define la justicia de las acciones pero, a su juicio, no hay contradicción entre la noción tradicional de justicia y la que él va a sostener. Por ello, Rawls afirma que lo que pertenece a una persona propiamente y lo que le es debido "se derivan muy a menudo de instituciones sociales y de las expectativas legítimas que ellas originan" (TJ, 10). Ahora bien, tal pretensión no es compatible con la noción de *praxis* aristotélica; precisamente, al insistir en el papel de las instituciones sociales como origen las expectativas legítimas, Rawls niega la existencia de bienes interiores a la acción.

(21) Esta idea nos ha sido sugerida por J. Montoya en su comentario sobre la obra de Mac Intyre, "A propósito del 'After Virtue' de A. Mac Intyre", (1983), p. 218.

Es más, lo que está, en última instancia, en cuestión es la idea fundamental de la justicia como equidad, el que "(primero...), en una sociedad bien ordenada, el hecho de que una persona sea buena (y, en especial, que tenga un efectivo sentido de la justicia) es, realmente un bien para la persona, y, lo segundo, que esta forma de sociedad es una buena sociedad" (TJ, 557). Tales afirmaciones constituyen el núcleo de la filosofía política rawlsiana, a saber: la reivindicación de la política como parte de la filosofía práctica, como doctrina de la vida buena y justa. Así, Rawls equipara el sentido de justicia de un ciudadano en la *polis* con el sentido de justicia de un ciudadano moderno:

"Aristóteles observa que es una peculiaridad de los hombres el que posean un sentido de lo justo y lo injusto y que compartir una común comprensión de la justicia constituye una polis. Análogamente (...) una común comprensión de la justicia como equidad constituye una democracia constitucional" (TJ, 243) (22).

La única distinción, como sabemos, radica en que el objeto de la justicia son las instituciones sociales. Pero esta distinción es suficiente para descalificar el ideal que se desprende de la justicia como equidad. Como indica Mac Intyre, el modelo de persona y sociedad imperante en las sociedades modernas no se ajusta a la visión aristotélica; por ello, la defensa del aristotelismo le conduce a los márgenes de la sociedad.

Rawls en ningún momento cuestiona la estructura económica del sistema social ni da importancia a las relaciones de "explotación" ni de represión. Dicho de otro modo, Rawls se preocupa de la distribución, no de la producción. Rawls asume que el sistema económico es un sistema de mercado libre, en el que la posesión de los medios de producción no es problemática, pueden o no ser propiedad privada (23). Rawls, no obstante, opta por la primera opción. Las referencias a la explotación son escasas, pero adquieren gran relevancia. Rawls sostiene que "el concepto marxista de explotación es compatible con la competencia perfecta, ya que es el resultado de una determinada estructura de las relaciones de propiedad" (TJ, 348). Frente a este concepto de explotación, Rawls mantiene que la competitividad es imperfecta y que, en este sentido, las personas son explotadas cuando reciben menos que el valor de su contribución. Evidentemente, Rawls no da el mismo significado a la noción de explotación que Marx; por ello se refiere a la explotación derivada de las imperfecciones del mercado, fruto de la violación de un precepto: el de contribución.

(22) Esto mismo afirmaba Rawls en 1963 en "Constitutional Liberty and the Concept of Justice". Una comparación entre Rawls y Aristóteles puede verse en: von Frank Alexander Koch, "Gerechtigkeit als Gedankenexperimente - Rawls und Aristoteles" (1978).

(23) La inconsistencia en la definición del "sistema de mercado libre" de Rawls ha sido resaltada por C. B. Macpherson, "Rawls' Models of Man and Society", (1973), esp. p. 334; y en su libro *Democratic Theory*, (1973), esp. pp. 87-94.

Según Rawls, el precepto de contribución es un precepto del sentido común que responde a la idea del "derecho natural a la propiedad de los frutos de nuestro trabajo". De ahí, continúa Rawls, que algunos autores lo hayan considerado un principio de justicia satisfactorio. Sin embargo, para Rawls, tal precepto no es sino uno más a tener en cuenta:

"No podemos suponer que, cumpliendo el precepto de la contribución, obtengamos el resultado justo, a menos que las fuerzas subyacentes en el mercado, y la asequibilidad de las oportunidades que reflejan, estén adecuadamente reguladas y esto implica... que la estructura básica en conjunto es justa" (TJ, 308).

Así pues, la explotación derivada de las imperfecciones del mercado, según Rawls, no es importante, es fruto del incumplimiento del principio de eficacia, de un sistema de precios ineficaz:

"El sentido en que las personas son explotadas por las imperfecciones del mercado es muy especial: sobre todo, cuando se viola el precepto de la contribución, y esto ocurre porque el sistema de precios no es eficaz. Pero (...) este precepto no es sino uno, entre muchas normas secundarias, y lo que realmente cuenta es el funcionamiento de todo el sistema y el que estos defectos estén de algún modo compensados. Además, ya que es el principio de la eficacia el que no se cumple, podríamos decir, por tanto, que toda la comunidad es explotada. Pero, de hecho, la noción de explotación está fuera de lugar. Implica una injusticia grave en el sistema básico, y no tiene nada que ver con la ineficacia de los mercados" (TJ, 309-10, su br. n.).

La noción de explotación, como vemos, está referida a la estructura básica de la sociedad, a la justicia básica y no a la estructura de las relaciones de propiedad ni al sistema de mercado. Rawls apela a la sociedad como un todo funcional, auto-regulado, en el sentido parsoniano. Dado que la justicia básica, como vimos, es la reciprocidad y, más concretamente, el principio de la diferencia es un principio de reciprocidad, obviamente no existe explotación. Las personas estarán explotadas, no porque reciban por su contribución un valor menor que el valor del resultado de su trabajo, sino porque se viola la justicia básica: la reciprocidad.

Asegurando la justicia básica no existe explotación, tal es el argumento de Rawls y, a nuestro entender, una consecuencia derivada de la creencia en la reciprocidad y en la igualdad moral de los individuos. Si existe reciprocidad en las gratificaciones entonces no hay explotación y existe reciprocidad porque los individuos son considerados en una situación de simetría, de igualdad. Rawls hace descansar toda su teoría en la creencia en la reciprocidad y, decimos creencia, porque de hecho no existe simetría real entre los individuos. Es más, si por reciprocidad se entiende el no dar algo por nada, el que todos se beneficien, obviamente se

ofrece una visión parcial de la misma, una visión que reproduce el modelo de reciprocidad propio de los contratos económicos: "la idea primitiva era que en el comercio el beneficio de una parte implicaba la pérdida de la otra... Considerar el intercambio como ventajoso para las dos partes representa un cambio fundamental, y señala la emergencia de la categoría económica" (24). Rawls extiende la idea de intercambio económico a la interacción comunicativa de los sujetos, mediatizada por las instituciones sociales. Desde esta perspectiva, Rawls trata de justificar la reciprocidad de gratificaciones inherente al sistema social como un todo: aunque existan desigualdades todos se benefician, y por ello, lo que se benefician menos han de estar convencidos de que no tienen derecho a pedir más, en aras de la funcionalidad de todo el sistema.

El modelo de persona que Rawls nos ofrece es el de los individuos perfectamente socializados; la moralidad tiene así la misión de impedir la anomía, la marginalidad. Rawls viene a valorar la conformidad social. El carácter "público" de su concepción supone la diferenciación entre el ámbito institucional, organizacional y la esfera personal, que reproduce el lema de Mandeville "beneficios o virtudes públicas, vicios privados". Nuestras observaciones anteriores sobre la explotación nos llevaban a constatar la falta de conexión entre interacción y trabajo (el hombre como productor) deteniéndonos ahora en la noción de publicidad podemos ver como Rawls tampoco se cuestiona la idea del hombre como consumidor, característico de las sociedades desarrolladas.

Rawls, y en esto se separa de Mill, no ve ningún peligro en el igualitarismo, de ahí que en toda su producción escrita no encontremos ninguna referencia clara y explícita de rechazo de la uniformidad y burocratización de las sociedades modernas. El principio aristotélico, precisamente, parece apuntar en esa dirección, pero sin una crítica de las instituciones modernas, de la burocratización y de la publicidad tal principio se limita a la jerarquización de los proyectos racionales de los individuos cuando persiguen sus fines privados en un marco asociacional, pero también, institucionalizado (universidades, arte, ciencia regulados por un sistema de reglas propio). Es obvio, pues, que para Rawls la libertad no está amenazada, que las instituciones sociales, adecuadamente reguladas (esto es, moralmente) permiten el libre desarrollo del individuo y la interacción libre del dominio. Se mueve, justamente en la esfera del individualismo institucionalizado.

Volviendo a nuestra reflexión inicial, vemos que el intento rawlsiano de reformular la noción de justicia aristotélica, de presentar la justicia como parte del ideal de la vida buena y justa se quebranta. La justicia como equidad da primacía a la relación del hombre con las cosas, mientras que Aristóteles contemplaba la relación entre hombres (25). La concepción rawlsiana suscribe el consenso

(24) L. Dumont, (1977), p. 49.

(25) Desde una perspectiva diferente, pero conectada directamente con estas cuestiones, puede verse las críticas a la concepción rawlsiana de A. Bloom, "Justice: John Rawls Vs. the Tradition of Political Philosophy" (1975) y D. L. Schaefer, *Justice or Tyranny?* (1979), esp. cap. 5 "Moral Theory versus Political Philosophy".

antropológico que caracteriza a las sociedades modernas, el "homo economicus", extendiéndolo a las relaciones entre hombres.

En este sentido, la concepción ético-política de Rawls, trata de encubrir, ya no las relaciones de explotación, sino más bien las relaciones de dominio. La lectura que se deriva de la justicia como equidad es que, a mayor abundancia, mayor libertad e igualdad; la tendencia al igualitarismo corre parejo al desarrollo económico y tecnológico; ahora bien, siguiendo a Habermas, conviene tener presente que "la emancipación con respecto al hambre y la miseria no converge de forma necesaria con la emancipación con respecto a la servidumbre y la humillación" (26). Habermas, aunque sostiene que no hay una conexión evolutiva entre trabajo e interacción, insiste en que hay una relación determinada entre ambos. Mientras que Rawls parece mantener justo lo contrario, admite la relación evolutiva, pero contempla únicamente la interacción.

1.3. La convergencia de derechos y utilidad.

La idea de una sociedad armoniosa desde una perspectiva aristotélica, por tanto, es insostenible. Lo mismo puede decirse de la reivindicación de Rawls del humanismo kantiano. La justicia como equidad no toma como axioma o principio de demostración la dignidad de la persona, sino como objeto de explicación; por ello, indica Rawls al final de TJ, los rodeos inherentes a la posición original son necesarios. De nuevo, la primacía de la relación del hombre con las cosas mina tal pretensión. Las relaciones entre hombres que la justicia como equidad presenta están mercantilizadas. En este sentido, derechos y utilidad convergen.

Es conveniente señalar que en "Justice as Fairness" Rawls hace explícita su deuda con H. L. A. Hart, admitiendo la distinción entre "derechos generales" y "derechos especiales", los primeros atribuibles a todos los hombres capaces de elección y en ausencia de aquellas condiciones especiales que dan lugar al segundo tipo de derechos (estos son fruto de las transacciones o relaciones especiales). El reconocimiento de ambos tipos de derechos, según Hart, implicaba el reconocimiento de un derecho natural igual de todos los hombres a ser libres (27). Rawls comparte con Hart esta distinción, pero se separa de aquél en que el derecho natural es el derecho a igual mérito y consideración. Rawls afirma así la idea de la

(26) J. Habermas (1968) p. 51. De este mismo autor puede verse su crítica a la concepción de la política como doctrina de la vida buena y justa en "La doctrina clásica de la política en su relación con la filosofía social" en *Teoría y Praxis* (1963). Buenos Aires: Ed. Sur, 1966.

(27) La tesis que Hart defiende es que "si hay algunos derechos morales, se sigue de ahí que hay por lo menos un derecho natural, el derecho igual de todos los hombres a ser libres". En "Are There Any Natural Right?" *Philosophical Review*, LXIV (1955), pp. 175-191. Trad. Cast. en A. Quinton (1967).

dignidad de la persona. El derecho a igual mérito y consideración es un derecho natural que Rawls distingue de los derechos identificados por la teoría de la justicia (derechos generales) y de los derechos definidos por la ley y la costumbre (derechos especiales), (TJ, 506). Con esta distinción Rawls quiere poner de relieve que el derecho natural depende de un atributo natural: la posesión de la capacidad de un sentido de justicia.

Rawls fundamenta el derecho igual, el derecho natural, en una característica propia de la naturaleza humana; se supone que en toda sociedad y cultura los individuos poseen la capacidad y el concepto de justicia. Es obvio que sobre este derecho recae el reconocimiento del individuo como persona propio de la cultura moderna y descubierto por Kant. Y, justamente, Rawls emprende una defensa del individualismo que reclama el humanismo kantiano. Mas el problema no deriva de la fundamentación metafísica de tal derecho, pues Rawls no lo considera como un axioma, sino de los derechos generales que definen el contenido del derecho a igual mérito y consideración, esto es, de los dos principios de justicia rawlsianos. El derecho igual, cabría decir con Marx, no es más que un "derecho a la desigualdad" económica y social (28).

Aún más, el derecho a igual mérito y consideración, asegurado por la posesión de la capacidad de un sentido de justicia en la teoría de la justicia rawlsiana, depende de la adquisición del principio de reciprocidad, como vimos, de igual modo que a nivel intelectual se ha de adquirir el principio de reversibilidad. Es decir, la capacidad natural sólo puede desarrollarse socialmente. Así pues, los derechos generales pasan a depender de un consenso cognitivo y evaluativo básico. Dicho consenso en Rawls se halla contenido en los "hechos generales de la sociedad humana" que conocen las partes en la posición original, esto es: el conocimiento de los "asuntos políticos y los principios de la teoría económica"; "las bases de la organización social y las leyes de la psicología humana" (TJ, 137). Tales hechos, podemos afirmar ahora, son aquellos suministrados por la psicología de Piaget y la sociología de Parsons, con lo cual, naturalmente, el velo de la ignorancia no implica una ignorancia total, sino una combinación de ignorancia y conocimiento.

Ahora bien, el consenso cognitivo y evaluativo básico es posible en la justicia como equidad, justamente porque se toma la realidad social como una extensión de la realidad natural. Como muy bien ha señalado R. P. Wolff, epistemológicamente hablando, "nuestro conocimiento de la realidad social es fundamentalmente diferente del conocimiento de la realidad natural" (29) tal como ha puesto de manifiesto la sociología del conocimiento de Berger y Luckmann. En efecto, según estos autores,

(28) K. Marx (1891) *Crítica del Programa de Gotha*. Madrid: Ricardo Aguilera, 1974, pp. 22 y ss. Sobre la concepción del derecho y la justicia en Marx puede verse el artículo de A. Baratta, "Derecho y justicia en Marx" (1983).

(29) R. P. Wolff, (1977), p. 114.

la objetividad de la realidad social no debe separarse de la actividad humana que lo produjo. Las instituciones tienen una historia, son facticidades históricas y objetividades que anteceden y se imponen al individuo, mediante el proceso de socialización o internalización, pero no debe olvidarse que son producto de la actividad humana, que el hombre es el creador de ese mundo institucional, de no ser así, la realidad social es "reificada" (30).

La paradoja de la reificación es que el hombre es capaz de producir una realidad que lo niega. Según Berger y Luckmann, las circunstancias que favorecen la desreificación son el colapso total de los órdenes institucionales, el contacto entre sociedades previamente segregadas, y la marginalidad social. Cuando el universo simbólico socialmente construido se problematiza entonces se requiere una legitimación. Precisamente veíamos como Parsons manifestaba la necesidad de una nueva base de legitimación en las sociedades modernas. La teoría de la justicia rawlsiana nos muestra el contenido de tal legitimación, es una justificación del orden institucional. De ahí que a Rawls no le interesen los márgenes sociales, ni se refiera a cualquier otra circunstancia que permita la desreificación. Su objetivo, consecuentemente, se centra en la descripción de desarrollo psicológico ideal del sentido de justicia, esto es, en el proceso de socialización de los individuos en una sociedad democrática, atribuyendo a los principios que regulan las diferentes etapas el carácter de leyes, no de tendencias. Lo que se persigue es la integración de aquellos individuos que al cuestionarse el universo simbólico pueden constituir un grave peligro para la estabilidad de la sociedad. Y, por ello, también Rawls insiste en la necesidad de mecanismos de control social para asegurar que la concepción pública de la justicia se cumpla.

La idea de publicidad es ahora el hilo conductor para sostener la vinculación entre ética y política, apelando a la doctrina kantiana (31). La doctrina kantiana es reinterpretada en términos de un Estado Social, socavadas las bases del Estado de Derecho. Por ello, la autonomía del individuo desaparece y el modelo de hombre que se nos ofrece es el de un individuo altamente socializado. Frente a esta concepción no cabe más que reivindicar con Victoria Camps:

(30) P. Berger, Th. Luckmann (1966), p. 118.

(31) Sobre el concepto de publicidad en Kant puede verse el cap. IV de *Historia y Crítica de la opinión pública*, de J. Habermas, (1962). Ed. Gustavo Gili, Barcelona, 1981.

"la autonomía bien entendida, es decir, no al modo kantiano, sino como la capacidad de aplicar e interpretar la ley exige un precio muy alto: una cierta instalación en la anomía, la pérdida de unos canales de actuación tranquilizadoras y estables, el rechazo de las definiciones establecidas, la falta de un horizonte que dé sentido a la existencia... la reivindicación del yo perpetuamente incómodo, insatisfecho, diferente de la realidad social que se empeña en definirlo" (32).

La reivindicación del estado de ánimo anómico, de la marginalidad social frente al individuo como ser social conformista, dispuesto a diluirse en lo establecido. Evidentemente, esto supone el no aceptar que los conflictos sociales reales se pueden resolver apelando a la idea de una sociedad armoniosa ideal que sirve de guía para reformar la presente. Y, consecuentemente, conduce a la distinción entre ética y política, no a una legitimación ética de la política (33).

2. Liberalismo y Estado Social.

La teoría de la justicia rawlsiana es, en efecto, una teoría liberal de la justicia, aunque quizá sea más apropiado calificarla de "socialdemócrata" para diferenciarla de aquel liberalismo que se "abstiene de predicar cosas como las de la 'justicia social' para poder ser llamada liberal"(34). Rawls trata de corregir las insuficiencias del liberalismo clásico, revisando la tradición del pensamiento político y ético sobre el dilema igualdad-libertad. Su propuesta es el resultado de tal revisión, que como sabemos conduce a una posición igualitarista, a una concepción de la justicia distributiva. Por ello Rawls se preocupa de la justicia básica de la estructura social. La justicia básica para Rawls está asegurada cuando:

"La estructura básica está regulada por una constitución justa que asegura las libertades de una ciudadanía igual (...). La libertad de conciencia y la libertad de pensamiento se dan por supuesto y se mantiene el valor equitativo de la libertad política. El proceso político se considera, en tanto lo permitan las circunstancias, como un procedimiento justo para elegir entre varios gobiernos y para promulgar una legislación justa. Creo, también que hay una equitativa igualdad de oportunidades (no sólo una igualdad formal. Esto significa que, además de mantener los tipos normales de

(32) V. Camps, *La imaginación ética*, (1983), p. 118.

(33) "La política no puede excluir los pactos y consensos mientras que la ética puede prescindir de ellos empeñándose, por el contrario, en negarlos, denunciando y descubriendo así las insuficiencias de la pragmática real que el acuerdo precisamente tiende a ocultar". V. Camps, *Ibid*, p. 217.

(34) Camilo J. Cela Conde, "Tres tesis falaces de la ideología liberal" (1982), p. 53.

capital social superiores. El gobierno trata de asegurar iguales oportunidades de enseñanza y cultura, a personas similarmente capacitadas, bien subvencionando escuelas privadas o estableciendo un sistema de escuelas públicas, también subraya y refuerza la igualdad de oportunidades en las actividades económicas y en la libre elección de ocupación. Esto se logra programando la conducta de las empresas y las asociaciones privadas y previniendo el establecimiento de restricciones monopolistas y barreras a las posiciones más deseadas. Finalmente, el gobierno garantiza un mínimo social bien por asignaciones familiares y subsistemas" (TJ, 275).

Así pues, la estructura básica de la sociedad es justa cuando está regulada por una constitución justa que articula las ideas de igualdad y libertad según los dos principios de justicia: el principio de igual libertad y el principio de la diferencia.

Rawls se ocupa del primer principio en el capítulo IV de TJ. El contenido de este capítulo es suficientemente significativo como para constatar que el primer principio de justicia es el que regula los derechos y libertades básicas de las personas, es decir, las exigencias éticas encarnadas en el sistema de legitimidad que sustenta el Estado de derecho. Esta idea la encontramos explícitamente afirmada en Rawls, quién indica: "en las secciones siguientes discuto el primer principio de la justicia en conexión con la libertad de conciencia y la libertad de pensamiento, la libertad política y la libertad personal, en tanto que protegidas por el gobierno de la ley ("rule of law")" (TJ, 205) (35).

El primer principio de justicia requiere la libertad de conciencia: la libertad religiosa y moral. Consecuentemente, se necesita un Estado aconfesional como garante de dicha libertad. La libertad de conciencia puede ser limitada en aras del orden social y la seguridad pública dado que estos últimos son imprescindibles para que los individuos puedan alcanzar sus fines. Ahora bien, la aconfesionalidad del Estado no significa admitir un "Estado laico omnipotente", según Rawls, el deber del Estado se limita a garantizar las condiciones de igual libertad moral y religiosa. Rawls se adhiere a un modelo pluralista de sociedad en el que la tolerancia es la virtud fundamental: "la tolerancia no se deriva de necesidades prácticas o de razones de Estado. La libertad religiosa y moral se deriva del principio de igual libertad" (TJ, 214). La tolerancia y la defensa de una sociedad pluralista anima hasta tal punto la concepción rawlsiana que llega a caracterizar a la sociedad bien ordenada como "una extensión de la idea de tolerancia religiosa" (36).

Rawls es partidario de la tolerancia del intolerante siempre y cuando el orden constitucional esté seguro y la igual ciudadanía esté garantizada. Rawls apela aquí a un principio psicológico básico que expresa el ideal del "fair play":

(35) Como es sabido, la idea de "rule of law" o "imperio de la ley" es la característica básica del Estado de Derecho. Véase, E. Díaz, *Estado de Derecho y sociedad democrática* (1966), p. 31.

(36) J. Rawls, "A Well-Ordered Society", p. 8.

"aquellos cuyas libertades son protegidas y que se benefician por tanto de una constitución justa, la obedecerán poco después". Es decir, si los individuos aceptan los beneficios de la cooperación social y del orden constitucional, llegarán a comprender la necesidad de obedecer dicho orden, de cumplir su parte correspondiente en la sociedad. Este principio psicológico entra en juego cuando las instituciones justas son estables. En una sociedad justa "la estabilidad significa que cuando hay tendencia a la injusticia, otras fuerzas aparecen y entran en juego para preservar la justicia de la organización" (TJ, 219). Así pues, Rawls confía en unas fuerzas internas y no en la coerción externa como medio de mantener el orden social.

La justicia como equidad, insiste Rawls, se interesa por el fin de la acción política; los dos principios de justicia son la base de la moralidad pública. Cuando una sociedad está efectivamente regulada por una constitución justa que garantiza la igualdad de ciudadanía, entonces no hace falta recurrir a la coerción, salvo en casos extremos, pues los individuos que viven y se benefician de dicho sistema acabarán integrándose y admitiendo sus principios. En última instancia, los principios de justicia no sólo especifican los términos de la cooperación entre personas, sino que definen un pacto de reconciliación entre las diversas religiones, creencias morales, y formas culturales. Por esta razón, la tolerancia y el pluralismo son fundamentales.

Siguiendo a R. P. Wolff, podemos decir que, en efecto, la tolerancia es la virtud política que caracteriza a la moderna sociedad pluralista norteamericana, en donde la estructura federal del sistema, el asociacionismo voluntario como modo de resolver problemas y el impacto en la conciencia norteamericana de la heterogeneidad religiosa, étnica y racial, contribuyeron al desarrollo de la ideología pluralista, cuyo principio responde al lema "a cada grupo legítimo su parte". Wolff señala, tres distintas clases de justificación del pluralismo: la primera, lo considera un mal inevitable, aunque ingrato; la segunda, como un medio útil para salvaguardar cierta medida de democracia, bajo las condiciones de la sociedad industrial y de masas; la tercera presenta una sociedad pluralista "como natural y buena y un fin en sí misma" (37).

La prioridad de la justicia y la indeterminación del bien, la inconmensurabilidad y pluralidad de las concepciones del bien, defendidas en la justicia como equidad y, en última instancia, la idea de la sociedad como "unión social de uniones sociales", conducen al tercer tipo de justificación señalado por Wolff.

Rawls, por tanto, admite el pluralismo y la tolerancia y con ello corrige algunas de las injusticias que el liberalismo egoísta o el conservadurismo permitían. Sin embargo, podemos preguntarnos si realmente, como dice Wolff, la tolerancia sigue teniendo hoy el papel liberador que en su momento tuvo, o con palabras

(37) R. P. Wolff, "Más allá de la tolerancia" en *Crítica de la tolerancia pura* (1969), p. 22.

de Marcuse, si "lo que se proclama y practica hoy como tolerancia, en muchas de sus más efectivas manifestaciones en realidad servirá a la causa de la opresión" (38). Rawls en ningún momento se detiene a considerar esta problemática, simplemente afirma la necesidad del pluralismo y la tolerancia.

El principio de igual libertad integra también las libertades políticas. Para que pueda hablarse de justicia política, dice Rawls, es necesaria la existencia de un ordenamiento constitucional justo "estructurado de manera que todos los acuerdos factibles se conviertan en sistemas de legislación justos y efectivos" (TJ, 221). Dentro del proceso político, definido por la constitución, la libertad, requiere el principio de igual participación. Esto es, el derecho de todos los ciudadanos a tomar parte en el proceso constitucional que establece las leyes que han de obedecer. Para ello la autoridad debe recaer en un cuerpo representativo elegido que constituye el órgano legislativo. Las elecciones han de ser justas, libres y regularmente convocadas. El significado de la libertad definida por el principio de participación se concreta en aquellas exigencias necesarias para que el presente de "un elector un voto" se garantice (distritos electorales, normativa de elección, etc. . .).

Rawls reconoce, asimismo, el principio de oposición, la necesidad de una oposición leal, pues "la falta de unanimidad es parte de las circunstancias de justicia ya que el desacuerdo existe incluso entre hombres honestos que desean seguir los mismos principios políticos". Igualmente, según Rawls, las libertades de opinión, reunión y asociación política deben estar protegidas firmemente por la constitución.

El alcance de las libertades políticas, su mayor o menor extensión depende del grado de mayoría que marca la constitución, "así, la libertad política más extensa queda establecida por una constitución que usa el procedimiento de la llamada regla de mayorías" (TJ, 224). El valor de la libertad política, del principio de participación, tiene que ser fomentado y asegurado por la constitución, impidiendo que dicho valor se vea disminuido por un control del debate público por parte de aquellos que tienen mayores recursos privados, pues estas desigualdades les capacitarían a ejercer gran influencia sobre el desarrollo de la legislación y, consiguientemente, a afianzar las circunstancias que les favorecen.

Rawls constata el fracaso histórico de los gobiernos constitucionales en la preservación de la libertad dado que, a su juicio, no dieron los pasos necesarios para que la distribución de la propiedad y la riqueza no supusiesen una merma de la igualdad política. Además que no basta con el sufragio universal si los partidos y las elecciones se financian con fondos privados y no públicos, ya que de ser así, si se financian con fondos públicos, los intereses dominantes influyen en las normas constitucionales. Así pues, cuando el principio de igual participación se cumple "todos tienen el mismo estatus de ciudadano igual".

(38) H. Marcuse, "Tolerancia represiva", en *Crítica de la tolerancia pura* (1969), p. 77.

Las limitaciones al principio de participación, según Rawls, son tres, y son derivadas de la constitución. En primer lugar, la constitución puede definir unas libertades más o menos extensas; en segundo lugar, puede permitir desigualdades en las libertades políticas; y, por último, puede dedicar mayor o menor cantidad de recursos sociales para asegurar el valor de las libertades. Rawls admite que las restricciones de las libertades políticas pueden estar justificadas y, en la medida en que repercuten en todos los ciudadanos igualmente, dichas restricciones son más fácilmente justificables. Más, restringir las libertades no quiere decir que las libertades sean desiguales. Si se dan desigualdades, como es sabido, éstas deben estar justificadas de un modo especial, en cuanto que suponen una desigualdad en la estructura básica de la sociedad y, por ello, aquellos peor situados han de aceptar dicha desigualdad.

Rawls se muestra un claro defensor de las libertades políticas, afirmando su decisiva influencia en la calidad moral de la vida civil, no se trata de que la igual libertad política satisfaga mejor los deseos individuales de autodomínio o poder, sino de algo mucho más profundo. Los derechos políticos iguales aseguran la autoestima del ciudadano medio: "en conocimiento de su propia valía, desarrollada en las pequeñas asociaciones de su comunidad se confirma en la constitución de toda la sociedad" (TJ, 234) (39). Rawls argumenta que la libertad política igual favorece el respeto de los individuos, al mismo tiempo que posibilita que los individuos superen el estrecho marco de su comunidad adquiriendo una concepción más amplia de la sociedad, lo cual se traduce en un mayor desarrollo de sus capacidades intelectuales y morales. Rawls conviene con Mill en que así se aprende a valorar otros intereses que los propios y a guiarse por una concepción de la justicia.

El aspecto más importante a destacar de la exposición rawlsiana del principio de libertad igual es que Rawls al reformular algunas de las cuestiones básicas del liberalismo clásico trata de ofrecer una visión más plena del Estado de Derecho. En la sección 38 de TJ se ocupa del "imperio de la ley" ("rule of law"), idea que caracteriza, precisamente, al estado de derecho. En dicha sección examina los derechos de la persona protegidos por la justicia formal, o como él prefiere denominar la "justicia como regularidad". Rawls argumenta que el primer principio de justicia ha de regir el sistema jurídico, definido como "un orden coercitivo de normas públicas dirigidas a personas racionales con el propósito de regular su conducta y de asegurar el marco de trabajo para la cooperación social" (TJ, 235). Cuando estas normas son justas, continúa Rawls, entonces, constituyen la base para las legítimas expectativas.

Los preceptos que garantizan el principio de legalidad son los siguientes: el precepto de "deber implica poder", el de que "casos similares han de ser tratados de un modo similar", "nullum crimen sine lege" y, por último, los preceptos de la justicia natural, cuya función es la de preservar la integridad del proceso judicial.

(39) En la versión castellana se presentan algunas incorrecciones. Véase, (TJ, 225), ver. cast. p. 260; y p. 269 vers. cast.

Lo más importante a señalar es la conexión que Rawls establece entre el gobierno de la ley y la libertad. La libertad, dice, es un complejo de derechos y deberes definido por las instituciones. El primer principio de justicia, por lo tanto, es una parte del sistema de valores que se institucionaliza y que define la responsabilidad.

El principio de libertad igual se presenta como aquel que ha de regular el sistema legal, jurídico y político. Es decir, el principio de libertad igual ofrece una justificación moral de dichos ordenamientos, una legitimación de los mismos. Nos hallamos, pues; en uno de los dos ámbitos indicados por Parsons como esencialmente integrativos de una comunidad societaria: las instituciones jurídicas. La pertenencia a dicha comunidad, como sabemos, se definía por el complejo de ciudadanía. El primer principio de justicia de Rawls muestra los valores que corresponden a dicha definición en dos de sus aspectos: a) los valores implicados en la definición de los derechos de los ciudadanos mediante un sistema legal, y b) la participación en los asuntos públicos. Así pues, Rawls nos ofrece una justificación moral del Estado de Derecho. No entra en el análisis histórico de dicho modelo, simplemente presenta razones para defenderlo desde una concepción moral. (40)

Ahora bien, Rawls no defiende el Estado de Derecho desde la perspectiva del Estado liberal, sino del Estado social. Rawls reconoce y señala las limitaciones del Estado liberal, de ahí su insistencia en el valor de la libertad y en la necesidad de que se dé un ordenamiento democrático constitucional de la sociedad, no influenciado por los intereses dominantes, en concreto, los económicos. Rawls, se inserta claramente entre los defensores del Estado social. Esto es, de los defensores de la mediación entre Estado y sociedad, que tiene lugar en el sistema de organización y decisión política, mientras que la separación entre ambos constituye lo propio del Estado liberal. Las exigencias del Estado social se concretan básicamente en la organización democrática de la sociedad, en la interpretación democrática del Estado de derecho (libertad política) y en la defensa de la igualdad de oportunidades. Es decir, organización democrática de la sociedad y organización del Estado con capacidad de intervención en la sociedad, son las dos características propias del Estado social. El Estado social, pues, no sólo hace referencia a los "derechos de libertad" (individualismo clásico liberal) sino también a los llamados "derechos sociales", responde, en definitiva, a una visión más igualitaria, más democrática.

(40) Por Estado de Derecho entendemos aquel cuyas características son: a) Imperio de la Ley: ley como voluntad general. b) División de poderes: legislativo, ejecutivo y judicial. c) Legalidad de la Administración: actuación según la ley y suficiente control judicial. d) Derechos y libertades fundamentales: garantía jurídica formal y efectiva realización material. E. Díaz, (1966), p. 31.

En efecto, Rawls admite los derechos sociales y la intervención estatal para la consecución de mejoras sociales, de ahí su preocupación por la *justicia* distributiva y la cooperación social. Es oportuno señalar que en los escritos posteriores a TJ, Rawls se refiere a las libertades básicas definiéndolas por una lista, entre las que se encuentran: la libertad de pensamiento y de conciencia, la libertad de la persona, y la libertad política. Rawls mantiene que ninguna de ellas es absoluta, sino que foman un sistema. Ahora bien, Rawls, expresamente, no incluye en dicha lista ni la libertad de contrato (tal y como se comprende en la doctrina del *Laissez-faire*), ni el derecho a la propiedad privada, pues considera que no son básicas y, consiguientemente, no son libertades protegidas por el primer principio. Esto evidentemente, confirma su replanteamiento del liberalismo y del individualismo clásico, en defensa del igualitarismo.

Si bien es cierto que Rawls da prioridad a la libertad, la justificación de ello descansa en su concepción de persona, "la base de la autoestimación en una sociedad justa, no es, por tanto, la parte de beneficios que corresponde al individuo, sino la distribución públicamente afirmada de derechos y libertades fundamentales" (TJ, 544). Rawls basa toda su argumentación a favor de la prioridad de la libertad en que las desigualdades políticas y civiles minan el autorespeto del individuo y, consecuentemente, son menos aceptables que las desigualdades económicas.

La prioridad de la libertad significa la afirmación de la igualdad "en las bases sociales de la estimación". Es decir, la afirmación pública, institucional del autorespeto mediante la defensa de los derechos civiles y políticos iguales para todos. Así pues, Rawls contempla la libertad del individuo desde el ámbito institucional. Aboga por una reforma institucional que conlleve una efectiva protección de los derechos y libertades básicas de los individuos. Dicho con otras palabras, el primer principio de justicia y la prioridad de la libertad se concretan en defensa de la "igual ciudadanía" como elemento imprescindible para asegurar el autorespeto del individuo: "en una sociedad bien ordenada, pues, el autorespeto está asegurado por la pública afirmación del estatus de igual ciudadanía para todos" (TJ, 545).

En todo momento, Rawls trata de restar importancia a las cuestiones económicas y sociales apelando a las propensiones psicológicas de los individuos. Argumenta que para un individuo es más importante el autorespeto y la autoestima que un mayor o menor nivel de ingresos. El reconocimiento institucional de la igualdad de ciudadanía es juzgado más gratificante que un mayor nivel adquisitivo. Esto no es más que la consecuencia de reconocer la importancia de los elementos normativos frente a los intereses materiales. Por todo ello, Rawls rechaza que los individuos tengan ciertas propensiones psicológicas extremas, como es el caso de la envidia, y valore más el autorespeto. Como puede suponerse en el argumento en contra de la envidia está presente su concepción de la psicología del individuo. La envidia es únicamente excusable cuando surge como reacción ante la pérdida de autorespeto: "la raíz psicológica del envidiar es una falta de autoconfianza en nuestro propio valor combinada con un sentimiento de impotencia" (TJ, 535). Rawls se

enfrenta de este modo a aquellos que ven en la envidia la motivación de la tendencia igualitarista.

Las críticas a propósito de la prioridad de la libertad han sido numerosas. Así H.L.A. Hart (41) se cuestiona dicha prioridad. Aún reconociendo que es un ideal latente en la teoría de la justicia, Hart considera incompatible la prioridad de la libertad con las desigualdades económicas y sociales. La crítica generalizada a la concepción rawlsiana descansa en la idea de que la libertad igual no garantiza el igual valor de la libertad. Si existen desigualdades económicas y sociales, el valor de la libertad se ve amenazado para aquellos con menos recursos.

Las limitaciones de la igual libertad por otra parte, vienen determinadas por la escasez económica. A mayor riqueza mayor libertad para los ciudadanos de esa sociedad. Pero, cabe preguntarse, ¿cómo y quién determina que una sociedad ha alcanzado el nivel de riqueza suficiente?. Rawls no aclara estas cuestiones en ningún lugar específico, pero podemos afirmar con N. Bowie que el libro como un todo ofrece una defensa de la libertad, esto es, "en el contexto de la teoría total proporciona una justificación filosófica para muchas de las estructuras institucionales de los Estados Unidos, diseñadas para promover la libertad para todos" (42). Este a nuestro entender es el objetivo fundamental de la teoría de la justicia. Desde nuestra perspectiva está claro que Rawls trata de ofrecer una nueva base legitimadora de las instituciones sociales de la sociedad americana, admitiendo y corrigiendo las insuficiencias de la tradición liberal.

En definitiva, podemos comprender la teoría de la justicia de Rawls como un intento de dar respuesta a los problemas que aquejan a la sociedad americana. Es decir, la filosofía política rawlsiana tiene como objetivo presentar las bases de un nuevo consenso, ante la ruptura del "consenso tácito" que caracterizaba a la sociedad americana desde la época de la Constitución. El objetivo es articular explícitamente una filosofía pública. Esto supone reconsiderar la tradición liberal derivada de Locke y que está en la base de la Declaración Americana de Independencia, en este sentido podemos interpretar la afirmación de Rawls de que "nos miramos a nosotros mismos y a nuestro futuro, y reflexionamos sobre nuestras disputas desde, podemos decir, la Declaración de la Independencia" (DL, 518).

Así pues, podemos afirmar que la teoría de la justicia rawlsiana es una teoría realista. Rawls no presenta la idea de una sociedad bien ordenada como un modelo de sociedad utópica sino como guía para la reforma social. Por la misma razón, tampoco podemos acusar a Rawls de ser un conservador en sentido estricto, Rawls es un defensor de la igualdad democrática, de un liberalismo más igualitario, por

(41) H. L. Hart "Rawls on Liberty and its Priority" en N. Daniels (1975).

(42) N. Bowie, "Equal Liberty for All" en Blocker (1980), p. 127.

ello el calificativo de "socialdemócrata" sea quizá el más apropiado (43). La defensa del principio de la diferencia como principio distributivo, la consideración de la necesidad de intervención del estado en la sociedad, en última instancia, la afirmación de los "derechos sociales" sitúan a Rawls en un liberalismo igualitarista (44). No obstante, desde nuestra perspectiva, el intento de Rawls de articular una filosofía política adecuada a las sociedades modernas fracasa precisamente porque "supone la 'compra' de los no aventajados" (45).

LA DESOBEDIENCIA CIVIL.

Hasta aquí nos hemos ocupado de la concepción rawlsiana de la justicia aplicada a la estructura básica de la sociedad. Es necesario referirse ahora, aunque brevemente, a los principios de justicia para personas. Rawls considera necesario elegir en primer lugar los principios para instituciones ya que así se manifiesta la "naturaleza social de la virtud de la justicia y su íntima conexión con las prácticas sociales" (TJ, 110). Una vez estipulado el contenido de la concepción moral de las instituciones es posible definir las exigencias que afectan a los individuos. Los principios para las personas, como los principios para las instituciones, son elegidos en la posición original.

Rawls parte de la distinción entre *obligaciones* y *deberes naturales* para definir los principios que se aplican a personas. El principio de equidad o imparcialidad (fairness), da cuenta de todas aquellas exigencias que son obligaciones y, por tanto, distintas de los deberes naturales. Este principio exige que todo individuo cumpla con su parte de acuerdo con las reglas de las instituciones. Las exigencias de este principio sólo son válidas si se satisfacen dos condiciones: 1) que la institución sea justa; y 2) que se acepten voluntariamente los beneficios del acuerdo o

(43) En este sentido puede verse el contraste que A. Ruiz Miguel establece entre Rawls y Macpherson: "...entre el 'todo o nada' de Macpherson puede concederse un lugar para los matices: *Ojalá que cualquier sociedad occidental cumpliera ya con los dos principios* de Rawls, o dicho de otro modo, los Estados capitalistas actuales no dan tanto bienestar a todos que ya cumplan el segundo principio de Rawls, al menos en la medida en que la teoría de éste puede ser interpretada como una manifestación de la ideología socialdemócrata, compatible con el sistema económico capitalista pero no necesariamente ligada a él". "La teoría política del optimismo obsesivo" C. B. Macpherson (1983).

(44) Las críticas a la concepción rawlsiana han sido numerosas, tanto desde la "derecha" como desde la "izquierda". En Blocker (1980) puede encontrarse una discusión de la teoría de la justicia desde ambas perspectivas. También puede verse, M. Fisk, *Ethics and Society* (1978); A. Buchanan, *Marx and Justice* (1982). Desde la "derecha", la obra más relevante es, sin duda, *Anarchy, State and Utopia* de R. Nozick.

(45) Aunque crítica la concepción general de Rawls, D. Bell afirma. "Sin embargo este enfoque tiene una virtud pues supone la 'compra de los no aventajados' en *Las contradictorias culturales del capitalismo* 1976, p. 255.

que se saque provecho de las oportunidades que ofrece para promover los propios intereses (TJ, 112). Rawls expone aquí como idea intuitiva la idea de *fair play*. Esto es, que toda persona para beneficiarse de la cooperación social debe cumplir la parte que le corresponde. Ahora bien, Rawls acentúa la necesidad de que las instituciones sean justas, en caso de que no lo sean no hay obligación alguna.

Rawls subsume todas las obligaciones bajo el principio de imparcialidad, los deberes naturales, por el contrario, no son reducidos a un principio ya que, a su juicio, existen muchos deberes naturales tanto positivos como negativos (p. ej.: el deber de ayudar a otro cuando lo necesita, el deber de no causar daño o perjudicar a otro, el deber de no causar sufrimiento innecesario, etc.). Lo característico de los deberes naturales es que a) se aplican independientemente de la voluntariedad de nuestros actos, su contenido viene definido por las reglas convenidas para las instituciones sociales; b) los deberes naturales se aplican a todas las personas en general, a todos los hombres en cuanto personas morales iguales, de ahí que se denominen deberes "naturales".

Ahora bien, desde el punto de vista de la justicia como equidad, indica Rawls, el deber natural fundamental es el *deber de justicia* que exige apoyar y obedecer a las instituciones justas o fomentar acuerdos justos aún no establecidos. Rawls se ocupa más detenidamente en el Capítulo VI de los principios del deber y la obligación natural y sus implicaciones para la cuestión del deber y la obligación política. Más en concreto, examina el problema de la desobediencia civil y el papel que juega en un régimen democrático casi justo (conviene recordar que en este momento Rawls se mueve en el nivel no ideal de la teoría).

Rawls plantea el problema de la desobediencia civil partiendo de la existencia de una autoridad democrática legítimamente establecida, de un estado democrático más o menos justo. Este problema afecta a aquellos ciudadanos que reconocen y aceptan la legitimidad constitucional pero que se encuentran con un conflicto de deberes. Rawls define la desobediencia civil como: "un acto público, no violento, consciente y político, contrario a la ley, cometido con el propósito de ocasionar un cambio en la ley o en los programas de gobierno" (TJ, 364). La desobediencia civil es un acto mediante el cual se apela al sentido de justicia de la mayoría y consiste en manifestar que los principios de la cooperación social no están siendo respetados.

Rawls hace hincapié en que la desobediencia civil es un acto político, público y no violento. En primer lugar, es un acto político, sólo porque va dirigido a la mayoría que detenta el poder, sino, fundamentalmente, porque es un acto guiado y justificado por principios políticos, a saber, aquellos que regulan las instituciones sociales. Por tanto, la desobediencia civil apunta a la justicia básica de la sociedad, a la concepción de la justicia comúnmente compartida, presupuesta en un régimen democrático moderno. Dicho de otro modo, la minoría apela al sentido de la justicia de la mayoría para que esta reconozca las legítimas pretensiones de la minoría.

En segundo lugar, la desobediencia civil es un acto público: tiene lugar en el ámbito público, se manifiesta abiertamente. En tercer lugar, la desobediencia civil no es violenta. La violencia es incompatible con ella ya que de lo que se trata es de reflexionar sobre convicciones comúnmente compartidas. Pero, además, señala Rawls, la desobediencia civil no es violenta porque la desobediencia a la ley se da dentro de los límites, aunque en los límites externos, de la fidelidad a la ley.

Por todo ello, Rawls considera que la desobediencia civil está justificada únicamente cuando se dan graves infracciones del primer principio de justicia (igual libertad) o violaciones manifiestas de la segunda parte del segundo principio, del principio de igualdad equitativa de oportunidades. Ahora bien, dado que las violaciones del segundo principio son más difíciles de reconocer y existe una mayor diferencia de opiniones al respecto, Rawls mantiene que la desobediencia civil se refiere fundamentalmente al primer principio de justicia que define el estatus de igual ciudadanía.

Aunque Rawls justifica la desobediencia civil en los casos indicados, sin embargo, señala tres condiciones, las dos primeras suficientes, la tercera no, para matizar la justificación: 1) considera que es un último recurso, que se han agotado ya todas las vías posibles, todos los medios legales y los recursos normales; 2) en algunos casos no es necesario utilizar en primer lugar los medios legales; y 3) la desobediencia civil se da dentro de ciertos límites. El límite consiste en la aceptación de la constitución, la fidelidad a la ley, pero, además, está limitada en otro sentido: cuando hay muchas minorías, distintos grupos, que tienen razones fundadas para la desobediencia civil, es necesaria una alianza político-cooperativa, ya que puede darse el caso de que, consideradas en su conjunto, todas las demandas fundadas pueden poner en peligro la estabilidad social. La disensión, pues, tal y como Rawls se expresa, tiene que estar también regulada de algún modo, de lo contrario la constitución resultaría afectada. Por último, Rawls insiste en que la desobediencia civil se refiere exclusivamente a la base de los vínculos políticos de un régimen constitucional, diferenciándolo así de las obligaciones.

Así pues, podemos decir, la desobediencia civil, para Rawls, es un instrumento adecuado para mantener la estabilidad social siempre y cuando no se excedan ciertos límites. Está justificada cuando existen graves injusticias y siempre que esté basada en fundamentos morales. En última instancia, es importante destacar que el examen de la desobediencia civil pone de relieve la diferenciación entre legalidad y legitimidad: se constata la posibilidad de que la legalidad atente contra los principios constitucionales legitimadores de la sociedad. Por lo que, podemos afirmar con R. Dworkin y J. Habermas, la desobediencia civil es el guardián de la legitimidad en el estado democrático de derecho. El derecho a la desobediencia civil permite sopesar legitimidad y legalidad, oponiéndose así al legalismo autoritario cuya máxima es "la Ley es la Ley, el Deber es el Deber" (46).

(46) J. Habermas: "La desobediencia civil" (1983) pp. 104 y 108 y R. Dworkin, "Civil disobedience", en *Taking Rights Seriously* (1977).

En efecto, para Rawls la desobediencia civil es el guardián del estado democrático de derecho y, aún más, si es tal es precisamente porque Rawls considera que la desobediencia civil está justificada si está moralmente fundada, y si apela al sentido de justicia de la mayoría. Por esta razón, y sin entrar ahora en la problemática en torno a la desobediencia civil, podemos concluir que la teoría de la justicia rawlsiana se nos presenta como una justificación moral del estado constitucional moderno, en cuanto que los principios de justicia constituyen la base moral, la moralidad pública de las sociedades democráticas. De ahí, que la violación de dichos principios justifique la desobediencia a la ley.

CONSIDERACIONES FINALES

En los capítulos precedentes hemos tratado de profundizar en los presupuestos psicológicos y sociológicos de la justicia como equidad, con el fin de captar más adecuadamente las bases sobre las que se asienta la propuesta normativa de Rawls: el sentido de justicia en una sociedad democrática, caracterizado según los dos principios de justicia. La conclusión general que podemos extraer, tras la revisión de dichos presupuestos, es que la justicia como equidad en cuanto propuesta alternativa al utilitarismo, como modelo de sociedad justa y buena, no supera el marco del individualismo institucionalizado. El "nosotros" que emerge de la justicia como equidad no conduce a unas relaciones entre hombres no manipulativas, ya que incorpora el modelo del "homo economicus" y, por tanto, da primacía a la relación del hombre con las cosas.

Las tesis básicas de la justicia como equidad, según nuestra interpretación y que encontramos perfectamente expuestas en TJ son las siguientes:

- 1) En toda sociedad y en toda cultura los individuos poseen ciertas tendencias psicológicas: a la autoconservación y a la sociabilidad. (Dos hechos psicológicos profundos, diría Rawls, se expresan en el principio aristotélico y en el principio de reciprocidad).
- 2) El sentido de justicia juega un papel fundamentalmente motivacional para la reforma de la sociedad.
- 3) Una sociedad bien-ordenada es aquella en la que la concepción de la justicia tiene un papel fundamental en la estructuración de las relaciones sociales.
- 4) Las circunstancias que producen la necesidad de una concepción de la justicia son unas de escasez moderada.

La teoría de la justicia de Rawls se presenta como una alternativa contractualista al utilitarismo. La objeción fundamental al utilitarismo se refiere a que éste no responde a la idea de reciprocidad. Según lo expuesto, el utilitarismo que Rawls tiene en mente no es, en realidad, la doctrina de Mill, sino más bien el modelo cuasi-utilitarista de Hobbes. Los puntos básicos del utilitarismo hobbesiano son: en primer lugar, el utilitarismo define al hombre atendiendo a su capacidad racional exclusivamente. Y, si concebimos a los individuos únicamente como auto-interesados, la sociedad se convierte en la arena en la que los individuos luchan por conseguir sus fines, sus intereses particulares. Las relaciones entre hombres devienen relaciones esencialmente manipulativas. En segundo lugar, el orden social, consiguientemente, solo puede basarse en la coerción, en la ley impuesta por un soberano.

Frente a esta concepción, Rawls va a sostener que el individuo no sólo tiene capacidad racional sino también *capacidad de un sentido de justicia*. La tesis que Rawls trata de defender es que el individuo tiene motivaciones tanto autointeresadas como desinteresadas y que las tendencias psicológicas de los individuos cuando están debidamente canalizadas, cuando están guiadas por principios

morales, conducen a una estabilidad psicológica que contribuye directamente a la consecución de la estabilidad social y al florecimiento de la sociedad humana. Dicho de otro modo, la estabilidad social depende de que los individuos tengan fuertes y duraderos sentimientos regulados por principios públicos de justicia. Está, por tanto, en función de fuerzas internas al sistema, asegurada por una concepción pública de la justicia. El objetivo de Rawls es llegar a establecer la armonía entre la razón individual y la razón colectiva, o, con otras palabras, entre libertad e igualdad. Para ello articula la reciprocidad a nivel psicológico e individual, mediante leyes de reciprocidad adecuadas a las distintas etapas del desarrollo moral del individuo. Y, al mismo tiempo, articula la reciprocidad a nivel social mediante los dos principios de justicia que regulan la estructura básica de la sociedad y que constituyen la *justicia básica* de una sociedad bien-ordenada.

El análisis de los modelos de persona y sociedad emprendido en este trabajo nos lleva a mantener que Rawls fundamenta la elección de los dos principios de justicia en un consenso cognitivo y evaluativo básico suministrado por la teoría psicológica de Piaget y por la teoría social de Parsons. Un consenso básico que se concreta en la constatación, a nivel psicológico y a nivel social, de una tendencia a la igualdad. El sentido de justicia en su dimensión cognitiva remite al estado de las creencias en una sociedad democrática moderna. La reciprocidad que corresponde al nivel más elevado del desarrollo moral consiste en un equilibrio entre las aspiraciones propias y las de los demás, en la autonomía moral. A nivel social, la reciprocidad se articula como un sistema de cooperación para ventaja y beneficio mutuo. La reciprocidad, pues, supone el reconocimiento de la *igualdad moral* de los individuos, la igualdad de mérito y consideración, y a nivel social requiere la *equidad*, una distribución más igualitaria. Mediante la justicia como equidad Rawls intenta presentar una alternativa válida al utilitarismo que supere el dilema libertad/igualdad, o razón individual/razón colectiva.

La alternativa de Rawls insiste especialmente en la necesidad de una concepción pública de la justicia, de unos principios constitutivos de la sociedad que garanticen la justicia básica y que al mismo tiempo permita que sus miembros tengan la libertad de determinar sus concepciones del bien, integrándose en las distintas asociaciones. Lo importante es asegurar que los individuos estén unidos por vínculos y fines comunes que trasciendan los intereses particulares de cada individuo. Esto es, que la sociedad se considere, no como la arena en la que los individuos luchan por conseguir sus fines privados, sino como una comunidad de valores. La sociedad bien-ordenada como unión social de uniones sociales es una *comunidad* regulada por una concepción pública de la justicia que representa el mínimo de solidaridad necesaria para mantener el orden social y conseguir el progreso y florecimiento de la humanidad. De ahí que, desde el momento en que Rawls toma como objeto básico de la justicia, la justicia de la estructura básica de la sociedad, consideráramos que lo que Rawls realmente está proponiendo es un modelo de sociedad simbólica o "conciencia colectiva ideal" en el sentido durkheimiano.

La conclusión a que hemos llegado en este sentido, es que la teoría de la justicia se nos presenta como una teoría legitimadora, como una justificación moral de las instituciones jurídicas y políticas (primer principio) y de la estratificación social (principio de la diferencia), que descansa en un consenso cognitivo y evaluativo básico. Ahora bien, este consenso básico en el que se apoya la justicia como equidad solamente se mantiene si tomamos la realidad social como una extensión de la realidad natural. Con otras palabras, lo que Rawls toma como "hechos", basándose en los datos de la psicología y la teoría social, no son más que "creencias", las creencias dominantes en las sociedades modernas. Es más, Rawls en ningún momento se interesa por los márgenes sociales, ni problematiza la autoridad del Estado, su objetivo fundamental es adaptar los individuos a la sociedad de la mejor forma posible, a saber: sin recurrir a la coerción, ni al poder, ni a las recompensas, sino dirimiendo los conflictos sobre una base moral. De ahí que, como decíamos, la teoría de la justicia no sea más que una argumentación teórica y filosófica tendente a convencer de que los dos principios de justicia son aquellos más ajustados a la tendencia a la igualdad, característica del Estado Social. En definitiva, la función de la justicia como equidad es *convencer* de que aquellos menos aventajados en la sociedad no tienen derecho a pedir más.

Así pues, la concepción de Rawls nos ofrece unas nuevas bases de legitimación que responden a la necesidad de superar las bases particularistas y atributivas. Presenta una teoría legitimadora de los valores de la comunidad societaria y, consiguientemente, una justificación moral del Estado constitucional moderno, que descansa en la idea de reciprocidad. Ahora bien, la reciprocidad admite grados. Lo que Rawls entiende por reciprocidad es que todos se benefician igualmente. La reciprocidad así entendida nos lleva, como indicábamos, a la norma implícita en las relaciones contractuales. Dicho de otro modo, la reciprocidad incorporada en la justicia como equidad no es una reciprocidad desinteresada; ni descansa en la simetría real de los individuos ya que la igualdad no es un hecho, sino una creencia. Por esto, la reciprocidad que rige las relaciones entre los hombres es la de no dar algo si no es a cambio de algo. Y por consiguiente, se reproduce el esquema mercantil en la esfera de las relaciones entre hombres. La reciprocidad tal y como aparece en la justicia como equidad es la norma moral suprema consustancial a la concepción de la persona implícita en nuestra cultura, a saber, el "homo economicus". La teoría de la justicia descansa en la base de que lo justo es no dar si no es a cambio de algo, con lo cual, nos presenta las relaciones entre hombres subordinadas a la relación del hombre con las cosas.

En definitiva, la justicia como equidad no responde a una verdadera reciprocidad, la reciprocidad desinteresada y por ello juzgamos que, en todo caso, lo que nos presenta son "buenas maneras" de tratar a los menos aventajados ya que en ningún momento se cuestiona por qué unos tienen menos y otros más. Rawls se sitúa en la esfera de la interacción, no del trabajo o, dicho de otro modo, se preocupa de la distribución no de la producción. Por ello nuestra lectura de la teoría

rawlsiana nos llevaba a concluir que la tendencia al igualitarismo desembocaba en una concepción ético-política que encubría no solo las relaciones de explotación sino más bien las relaciones de dominio y, más concretamente, en una concepción que se adhiere al contractualismo e individualismo que caracterizan la ideología dominante en las sociedades modernas.

Así pues, la justicia como equidad es una justificación moral del individualismo institucionalizado y una defensa de la sociedad pluralista moderna. Por todo lo dicho, consideramos que la propuesta moral de Rawls, la autonomía moral reclamada para el sujeto moral no va más allá del modelo de individuo perfectamente socializado, plenamente integrado. Frente a una concepción tal de la autonomía postulábamos la necesidad de la reivindicación del "yo" insatisfecho, crítico respecto de los valores de la sociedad establecida, permanentemente incómodo. Y, consecuentemente, la necesidad de distinguir entre ética y política.

BIBLIOGRAFIA

A.—*ESCRITOS DE JOHN RAWLS*:

RAWLS, J.

- 1951 "Outline of A Decision Procedure for Ethics", en *The Philosophical Review*, 60, pp. 177-197.
"An Examination of the Place of Reason in Ethics", recensión de la obra de Toulmin, S.E., en *The Philosophical Review*, 60, pp. 572-80.
- 1955 "Two Concepts of Rules", en *The Philosophical Review*, 64, pp. 3-32.
- 1957 "Justice as Fairness", en *The Journal of Philosophy*, 54, pp. 653-62.
- 1958 "Justice as Fairness", en *The Philosophical Review*, 67, pp. 164-194.
- 1962 "Justice as Fairness", en *Philosophy, Politics and Society*, Second Series. Ed. by, Laslett, P. and Runciman, W. G.; London: Basil Blackwell, pp. 132-156.
- 1963 "Constitutional Liberty and the Concept of Justice", en *Nomos VI: Justice*. Ed. by, Friedrich, C.J. and Chapman, J.W. New York: The Atherton Press, pp. 98-125.
"The Sense of Justice", en *The Philosophical Review*, 72, pp. 281-305.
- 1964 "Legal Obligation and the Duty of Fair Play", en *Law and Philosophy*. Ed. by, Sidney Hook. New York University.
- 1967 "Distributive Justice", en *Philosophy, Politics and Society*, Third Series. Ed. by, Laslett, P. and Runciman, W.G. London: Basil Blackwell, 1978, pp. 58-82.
- 1968 "Distributive Justice: Some Addenda", en *Natural Law Forum*, 13, pp. 51-71.
- 1969 "The Justification of Civil Disobedience", en *Civil Disobedience*, (Theory and Practice), Bedau, H.A. (ed.). New York: Pegasus, pp. 240-55.
- 1971 "Justice as Reciprocity", en *Utilitarianism*. Ed. by, Gorovitz, S. New York: Bobbs-Merrill Co. Inc., pp. 242-268.
A Theory of Justice. Cambridge, Mass: Harvard University Press. O.U.P. 1972.
- 1972 "Reply to Lyons and Teitelman", en *The Journal of Philosophy*, 69, pp. 556-7.
- 1974 "Reply to Alexander and Musgrave", en *The Quarterly Journal of Economics*, 88, pp. 141-46.
- 1974-5 "The Independence of Moral Theory". Presidential Address to the American Philosophical Association, Eastern Division. *Proceedings and Addresses of The American Philosophical Association*, 48, (1975), pp. 5-22.
- 1975 "Fairness to Goodness", en *The Philosophical Review*, 84, pp. 536-54.
"A Kantian Conception of Equality", en *Cambridge Review*, Febr., 1975, pp. 94-99.
- 1977 "The Basic Structure as Subject", en *Values and Morals*, (Ed.) Goldman, A.I. / Jaegwon Kim, D. Reidel Publishing Co., Dordrecht: Holland, 1978, pp. 47-77. Este artículo habfa aparecido, abreviado, en *American Philosophical Quarterly*, 14 (Abril, 1977).
- 1979 "A Well-Ordered Society", en *Philosophy, Politics and Society*. Fifth Series. Ed. by Laslett, P. and Fishkin, J. London; Basil Blackwell, pp. 6-20.
Teoría de la justicia. México: F.C.E., 1979.

1980 "The Dewey Lectures 1980. Kantian Constructivism in Moral Theory", en *The Journal of Philosophy*, 77, n. 9, pp. 515-572.

1982 "Social Unity and Primary Goods", en *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 159-185.

B.—BIBLIOGRAFIA GENERAL:

ACKERMAN, B.A. (1980). *Social Justice in the Liberal State*. New Haven and London: Yale University Press.

ALBA TERCEDOR, C.R. y VALLESPIN, F. "El neocontractualismo de A Theory of Justice de John Rawls. Una introducción a la literatura". *Revista de Estudios Políticos*, n. 8. Marzo-Abril, (1979) 233-250.

ALBI, E. "La teoría de la justicia de Rawls y el criterio redistributivo maximin". *Revista Española de Economía*. (1974), 33-46.

ALEXANDER, S.S. "Social Evolution Through Notional Choice". *The Quarterly Journal of Economics*, 88 (1974), 597-624.

ALMARAZ, J. (1981). *La teoría sociológica de Talcott Parsons*. Madrid: C.I.S.

AGRA ROMERO, M^a. J., ¿Es la versión castellana de A Theory of Justice de J. Rawls una versión modificada?. *Teorema*, Vol. XIII / 1-2 (1983), 273-283.

AGUILA, Rafael del/ VALLESPIN, Fernando, "La racionalidad dialógica: sobre Rawls y Habermas". *Zona Abierta*, 31 (1984), 93-125.

ARROW, K. J. "Some Ordinalist-Utilitarian Notes on Rawls' Theory of Justice". *The Journal of Philosophy*. Vol. LXX, n. 9 (1973), 245-263.

ARTHUR, J. and SHAW, W.H. (Eds.) (1978) *Justice and Economic Distribution*. New Jersey: Prentice-Hall, Inc, Englewood Cliffs.

BAIER, K. "Moral Development". *The Monist*, 58 (1974), 601-615.

BALLESTREM, K. G. (1977) "Methodologische Probleme in Rawls' Theorie der Gerechtigkeit", en Höffe, O.(Ed.): *Über John Rawls' Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt: Theorie-Diskussion Suhrkamp Verlag, 1977.

BARATTA, A. "Derecho y Justicia en Marx". *Sistema*, n. 54-55 (1983), 25-36.

BARBER, B. (1975) "Justifying Justice: Problems of Psychology, Politics and Measurement in Rawls", en Daniels, N.: *Reading Rawls: Critical Studies of A Theory of Justice*. Oxford: Basil Blackwell, 1975.

BARNESLEY, J.M. (1972) *The Social Reality of Ethics*. London: Routledge and Kegan Paul.

BARRY, B. (1973) *The Liberal Theory of Justice. A Critical Examination of the Principal Doctrines in A Theory of Justice by John Rawls*. Oxford: Clarendon Press, 1975 (reimpr.).

(1979) "Justice as Reciprocity", en Kamenka, E. and Tay, A.E.: *Justice*. London: Edward Arnold (Publishers), 1979).

BATES, S. "The Motivation to Be Just". *Ethics*, 85 (1974-5), 1-17.

BEAUCHAMP, T.L. (1980) "Distributive Justice and the Difference Principle" en Blocker, H.G. & Smith, E.H.: *John Rawls' Theory of Social Justice*, Ohio: University Press, 1980.

BECKER, L.C. (1977) *Property Rights*, London: Routledge and Kegan Paul.

BELL, D. (1976) *Las contradicciones culturales del Capitalismo*, Madrid: Alianza Edit., 1977.

BENDIX, P. y LIPSET, S.M. (1966) *Clase, status y poder*, Madrid: Euroamericana, 1972.

BERGER, P. and LUCKMANN, Th. *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 1976⁴.

BERLIN, I. (1962) "Does Political Theory Still Exist?", en Laslett, P. & Runciman, W.G.: *Philosophy, Politics and Society*. Second Series. Oxford: Basil Blackwell. Trad. Cast.: "Existe aún la teoría política" en Berlín, I.: *Conceptos y categorías*. México: F.C.E., 1983.

- (1967) "Dos conceptos de la libertad", en Quinton, A: *Filosofía política*. México: F.C.E., 1974¹.
- BERNSTEIN, D.J. (1971) *Praxis y Acción*. Madrid: Alinza Universidad, 1979.
- BIRNBACHER, D. von "Rawls 'Theorie der Gerechtigkeit' und das Problem der Gerechtigkeit Zwischen dem Generationem". *Zeitschrift für Philosophische Forschung*; Band 31. (1977), 386-401.
- BLOCKER, H. G. and SMITH, E. H. (1980) *John Rawls' Theory of Social Justice*, Ohio: University Press.
- BLOOM, A. "Justice: John Rawls versus the Tradition of Political Philosophy". *American Political Science Review*, 69, n. 2 (1975) 648-662.
- BLUM, R. P. "L' Ethique Kantienne de John Rawls". *Studia Philosophica*, 38, (1979) 9-32.
- BOWIE, N. "Some Comments on Rawls' Theory of Justice". *Social Theory and Practice*. Vol. 3, n. 1 (1974) 65-74.
(1980) "Equal Basic Liberty for All", en Blocker, H.G. & Smith, E.H.: *John Rawls' Theory of Social Justice*. Ohio: University Press, 1980.
- BRAYBROOKE, D. "Utilitarianism with a Difference. Rawls' Position in Ethics". *Canadian Journal of Philosophy*. Vol. III, n. 2 (1973) 303-331.
- BUCHANAN, A. (1980) "A Critical Introduction to Rawls' Theory of Justice", en Blocker, G. & Smith, E. H.: *John Rawls' Theory of Social Justice*. Ohio: University Press, 1980.
(1982) *Marx and Justice. The Radical Critique of Liberalism*. London: Methuen and Co. Ltd.
- BUCHANAN, J.M. "A Hobbesian Interpretation of the Rawlsian Difference Principle". *Kiklos* (1976) Vers. Cast. *Hacienda Pública Española*, n. 48 (1977), 326-336.
- CAMPS, V. (1983) *La imaginación ética*. Barcelona: Seix Barral.
- CARABAÑA, J. y LAMO DE ESPINOSA, E. (1978) "Resumen y valoración crítica del Interaccionismo Simbólico", en Jiménez Blanco y Moya Valgañón (eds.): *Teoría sociológica contemporánea*. Madrid: Técnos, 1978.
- CASAHUGA, A. "La polémica en torno a la teoría de la justicia de John Rawls". *Hacienda Pública Española*, n. 48 (1977), 295-304.
- CELA CONDE, C.J. "Tres tesis falaces de la ideología liberal". *Sistema*, 50-51, (1982), 51-60.
- CORNFORD, J. (1972) "The Political Theory of Scarcity", en Laslett, P. & Runciman, W.G. & Skinner, Q.: *Philosophy, Politics and Society*. Fourth Series. Oxford: Basil Blackwell, 1972.
- CROCKER, L. "Equality, Solidarity and Rawls' Maximin". *Philosophy and Public Affairs*, 6 (1977).
- CHAPMAN, J. (1963) "Justice as Fairness". *Nomos VI: Justice*, ed. Friedrich, C.J. & Chapman, J.W. New York: Atherton Press (1963).
- DANIELS, N. (1975) *Reading Rawls. Critical Studies of A Theory of Justice*. Oxford: Basil Blackwell, 1978².
(1975) "Equal Liberty and Unequal Worth of Liberty", en Daniels, N.: *Reading Rawls: Critical Studies of A Theory of Justice*. Oxford: Basil Blackwell.
(1977) "Wide Relective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics". *The Journal of Philosophy*, 256-282.
- DARWALL, S.L. "A Defense of the Kantian Interpretation". *Ethics*, 86, n.2, (1976), 49-58.
(1980) "Is There a Kantian Foundation for Rawlsian Justice?", en Blocker, H. G. & Smith, E.H.: *John Rawls' Theory of Social Justice*. Ohio: University Press, 1980.

- DELANEY, C.F. (1977) "Rawls on Method", en Nielsen, K. & Shiner, R.A. *New Essays on Contract Theory*. Guelph Ontario. Canadian Journal of Philosophy. Supplementary Vol.III 1977.
- DE MARCO, J. P. & RICHMOND, S. A. "A Note on the Priority of Liberty". *Ethics*, 87, n. 3 (1977), 272-275.
- DE MARCO, J. P. (1980) "Rawls and Marx", en Blocker H. G. & Smith, E. H.: *John Rawls' Theory of Social Justice*. Ohio: University Press, 1980.
- DIAZ, E. (1966) *Estado de Derecho y Sociedad Democrática*. Madrid: Taurus, 1983³.
- DRUDIS BALDRICH, R. "La Teoría de la Justicia de John Rawls". *Aporía*. Vol. III, (1981), 89-111.
- DUMONT, L. (1977) *Homo Aequalis. Génesis y Apogeo de la Ideología Económica*. Madrid: Taurus, 1982.
- DURKHEIM, E. (1928) *El Socialismo*. Madrid: Editora Nacional, 1982.
- DWORKIN, G. (1975) "Non-Neutral Principles", en Daniels, N.: *Reading Rawls: Critical Studies of A Theory of Justice*. Oxford: Basil Blackwell, 1975.
- DWORKIN, R. (1975) "The Original Position", en Daniels, N.: *Reading Rawls: Critical Studies of A Theory of Justice*. Oxford: Basil Blackwell, 1975.
- DWORKIN, R. (1977) *Taking Rights Seriously*. London: Duckworth, 1978. (reimpr. y corregido).
- EDEL, A. (1963) *El método en la ética*. Madrid: Técnos, 1968.
- ESHETE, A. "Contractarianism and the Scope of Justice". *Ethics*, 85, (1974-5), 37-49.
- FARRELL, M. D. "Las circunstancias de Justicia". *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. V, n. 2 (Julio 1979) 71-75.
(1980) "Dealing with Injustice in a Reasonably Just Society: Some Observations on Rawls' Theory of Political Duty", en Blocker, H.G. & Smith, E.H.: *John Rawls' Theory of Social Justice*. Ohio: University Press, 1980.
- FEINBERG, J. "Duty and Obligation in the No-Ideal World". *The Journal of Philosophy*, Vol. LXX, n. 9 (1973), 263-275.
(1975) "Rawls and Intuitionism", en Daniels, N.: *Reading Rawls: Critical Studies of A Theory of Justice*. Oxford: Basil Blackwell, 1975.
- FINNIS, J. (1980) *Natural Law and Natural Rights*. Oxford: Clarendon Press.
- FISHKIN, J. S. (1979) *Tyranny and Legitimacy. A Critique of Political Theories*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press.
- FISK, M. (1975) "History and Reason in Rawls' Moral Theory", en Daniels, N.: *Reading Rawls: Critical Studies of A Theory of Justice*. Oxford: Basil Blackwell, 1975.
(1978) *Ethics and Society*. London: The Harvester Press.
- FOOT, Ph. "Morals Beliefs". *Proceeding of the Aristotelian Society*. Vol. 59 (1958-9), 83-104. Trad. Esp.: "Creencias morales", en Foot, Ph. *Teoría sobre la ética*. México: F.C.E., 1974¹.
"Morality as a System of Hypothetical Imperatives". *Philosophical Review*, 81 (1972), 305-316.
- FRANKEL, Ch. "Justice, Utilitarianism and Rights". *Social Theory and Practice*. Vol. 3, n. 1 (1974), 27-46.
- GABAS, R. (1980) *J. Habermas: Dominio técnico y comunidad lingüística*. Barcelona: Ariel
- GAUTHIER, D. "The Social Contract as Ideology". *Philosophy and Public Affairs*, 6 (1977), 130-164.

- GAUS, G. F. "The Convergence of Rights and Utility: The Case of Rawls and Mill". *Ethics*, 92, n. 1 (1981), 57-72.
- GEWIRTH, A. (1978) *Reason and Morality*. Chicago: Chicago University Press.
- GILARDI, R. "John Rawls e la rinascita di una prospettiva contractualistica in Etica". *Revista di Filosofia Neo-Scolastica*, 69 (1977), 43-85.
- GOLDMAN, A. I. & Kim, J. (ed.). (1978) *Values and Morals*. Dordrecht, Holland: Reidel Publishing Co. Inc.
- GOLDMAN, H. S. (1980) "Rawls and Utilitarianism", en Blocker, H. G. & Smith, E. H.: *John Rawls' Theory of Social Justice*. Ohio: University Press, 1980.
- GOLDMAN, A. H. "The Entitlement Theory of Distributive Justice". *The Journal of Philosophy*. Vol. LXXIII, n. 21 (1976), 823-835.
- (1977) "Rights, Utilities and Contract", en Nielsen, K. & Shiner, R. A.: *New Essays on Contract Theory*. Guelph Ontario: Canadian Journal of Philosophy. Supplementary. Vol. III, 1977.
- (1980) "Responses to Rawls from the Political Right", en Blocker, H. G. & Smith, E. H.: *John Rawls' Theory of Social Justice*. Ohio: University Press, 1980.
- GOLDMANN, L. (1945) *Introducción a la Filosofía de Kant*. Buenos Aires: Amorrortu, 1974.
- GORDON, S. "John Rawls' Difference Principle, Utilitarianism, and the Optimum Degree of Inequality". *The Journal of Philosophy*. Vol. LXX, n. 9 (1973), 275-280.
- GOULDNER, A. W. (1970) *La crisis de la sociología occidental*. Buenos Aires: Amorrortu, 1973.
- (1973) *La sociología actual. Renovación y crítica*. Madrid: Alianza Edit. 1979.
- GRAHAM, K. (ed. by) (1982) *Contemporary Political Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GUTIERREZ LOPEZ, G. "La congruencia entre lo justo y lo bueno". *Revista de Filosofía*. Segunda Serie, II (1970), 33-54.
- "Sobre el sentido y el sentimiento morales". *Agora*, n. 2 (1981), 31-45.
- GUTMANN, A. (1980) *Liberal Equality*. London: Cambridge University Press.
- HABERMAS, J. (1962) *Historia y crítica de la opinión pública*. Barcelona: Gustavo Gili, 1981.
- (1963) *Teoría y Praxis*. Buenos Aires: Editorial Sur, 1966.
- (1968) *Ciencia y Técnica como Ideología*. Madrid: Tecnos, 1984.
- (1976) *La reconstrucción del materialismo histórico*. Madrid: Taurus, 1981.
- "La desobediencia civil". *Leviathan*, n. 14 (1983), 99-111.
- HAHN, F. and HOLLIS, M. (eds.) (1979) *Philosophy and Economic Theory*. Oxford: Oxford University Press, 1979.
- (1979) *Equality, Liberty and Perfectionism*. Oxford: Oxford University Press.
- HAMPTON, J. "Contract and Choices: Does Rawls Have a Social Contract Theory". *The Journal of Philosophy*. Vol. LXXVII, n. 6, (1980), 315-338.
- HARE, R. M. (1975) "Rawls' Theory of Justice", en Daniels, N.: *Reading Rawls: Critical Studies of A Theory of Justice*. Oxford: Basil Blackwell, 1975.
- HARSANYI, J. C. "Can the Maximin Principle Serve as a Basis for Morality?. A Critique of John Rawls' Theory". *The American Political Science Review*, (1975), 594-606. Vers. Cast. *Hacienda Pública Española*, n. 48, (1977), 305-325.
- HART, H. L. A. "Are There Any Natural Rights?". *Philosophical Review*, 64 (1955), 175-191. Trad. Cast. en Quinton, A.: *Filosofía política*. México: F.C.E., 1974.

- (1961) *The Concept of Law*. Oxford: Clarendon Press. 1979¹⁰.
- (1975) "Rawls on Liberty and its Priority", en Daniels, N.: *Reading Rawls: Critical Studies of A Theory of Justice*. Oxford: Basil Blackwell, 1975.
- HICKS, J. H. "Philosophers' Contracts and the Law". *Ethics*, 85 (1974-5), 18-37.
- HOEKEMA, D. A. (1980) "The Right to Punish and the Right to be Punished", en Blocker, G. & Smith, E. H.: *John Rawls' Theory of Social Justice*. Ohio: University Press, 1980.
- HOESTER, N. (1977) "John Rawls' Kohärenztheorie de Normenbegründung", en Höffe, O. (ed.): *Über John Rawls Theorie der Gerechtigkeit*. Theorie-Diskussion. Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1977.
- HÖFFE, O. (1975) *Estrategias de lo humano*. Buenos Aires: Alfa Argentina, 1979.
- (1977) *Über John Rawls' Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt: Theorie-Diskussion. Suhrkamp Verlag.
- JIMENEZ BLANCO y MOYA VALGAÑON (1978) *Teoría sociológica contemporánea*. Madrid: Tecnos.
- JIMENEZ REDONDO, M. "A propósito de la versión castellana de la obra de John Rawls, *A Theory of Justice*". *Teorema*, 11, n. 2-3 (1981), 231-239.
- (1983) *Constructivismo, Rawls, Nozick*. Valencia, Universidad de Valencia.
- JOHNSON, O. A. "The Kantian Interpretation". *Ethics*, 85 (1974), 58-66.
- "Autonomy in Kant and Rawls: A Reply to S. Darwall's. A Defense of the Kantian Interpretation". *Ethics*, 87, (1977), 251-254.
- KAMENKA, E. and TAY, A. E. (1978) *Human Rights*. London: Edward Arnold.
- (1979) *Justice*. London: Edward Arnold.
- KANT, I. *La paz perpetua*. México: Porrúa, 1977.
- Crítica de la Razón Práctica*. México: Porrúa, 1977.
- Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. México: Porrúa, 1977.
- KATZNER, L. I. (1980) "The Original Position and the Veil of Ignorance", en Blocker, H.G. & Smith, E.H.: *John Rawls' Theory of Social Justice*. Ohio: University Press, 1980.
- KEAT, R. (1981) *The Political of Social Theory*. Oxford: Basil Blackwell.
- KLEIMBERGER, A. F. "The Social-contract Strategy for the Justification of Moral Principles". *Journal of Moral Education*. Vol. 5, n. 2, (1976), 107-126.
- KOCH, F. A. "Gerechtigkeit als Gedankenexperiment - Rawls und Aristoteles". *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, Band 32, Heft 2 (1978), 239-253.
- KOHLBERG, L. (1979) "Justice as Reversibility", en Laslett, P. & Fishkin, J.: *Philosophy, Politics and Society*. Fifth Series. Oxford: Basil Blackwell, 1979.
- (1981) *The Philosophy of Moral Development*. Vol. I. New York: Harper and Row.
- "The Claim to Moral Adequacy of a Highest Stage of Moral Judgment". *The Journal of Philosophy*. Vol. LXX, n. 18 (1973), 630-646.
- KUNG, G. "Les fondaments méthodologiques de la Théorie de la Justice de John Rawls". *Revue de Théologie et Philosophie*. 111 (1979), 279-289.
- LAFRANCE, G. "Una contrapartie a Marx: la Théorie de la Justice de Rawls". *Dialogue*, 18 (1979), 14-26.
- LAPORTA, F. J. "Sobre el uso del término 'libertad' en el lenguaje político". *Sistema*, n. 52, (1983), 23-43.
- LASLETT, P. (1956) *Philosophy, Politics and Society*. First Series. Oxford: Basil Blackwell, 1975⁶.

- LASLETT, P. and RUNCIMAN, W. G. (1962) *Philosophy, Politics and Society*. Second Series. Oxford: Basil Blackwell, 1972⁴.
- (1967) *Philosophy, Politics and Society*. Third Series. Oxford: Basil Blackwell, 1978³.
- LASLETT, P.; RUNCIMAN, W.G. and SKINNER, Q. (1972) *Philosophy, Politics and Society*. Fourth Series. Oxford: Basil Blackwell.
- LASLETT, P. and FISHKIN, J. (1979) *Philosophy, Politics and Society*. Fifth Series. Oxford: Basil Blackwell.
- LESSNOFF, M. H. "Justice, Social Contract and Universal Prescriptivism". *The Philosophical Quarterly*. Vol. 28, n. 110 (1978), 65-73.
- LEVINE, A. "Rawls' Kantianism". *Social Theory and Practice*. Vol. 3, n. 1 (1974), 47-63.
- LOPEZ CASTELLON, E. "Racionalidad y sentimiento de culpa". *Revista de Filosofía*. Segunda Serie, III (1980).
- LUCAS, J. R. (1980) *On Justice*. Oxford: Clarendon Press.
- LUKES, S. (1973) *El individualismo*. Barcelona, Península Ed., 1975.
- LUKES, S. and RUNCIMAN, W. G. "Relativism: Cognitive and Moral". *The Aristotelian Society*, 48 (1974), 165-189.
- LYONS, D. (1975) "Nature and soundness of the Contract and Coherence Arguments", Daniels, N.: *Readings Rawls: Critical Studies of A Theory of Justice*. Oxford: Basil Blackwell, 1975.
- Theory of Justice*. Oxford: Basil Blackwell, 1975.
- "Rawls versus utilitarianism". *The Journal of Philosophy*, 69 (1972), 535-45.
- LLOYD THOMAS, D. A. (1977) "E Pluribus Unum", en Nielsen, K. & Shiner, R. A.: *New Essays on Contract Theory*. Guelph Ontario: Canadian Journal of Philosophy; Supplementary Vol. III, 1977.
- MACDONALD, M. (1956) "Natural Rights", en Laslett, P.: *Philosophy, Politics and Society*. First Series. Oxford: Basil Blackwell, 1975⁶.
- MACINTYRE, A. (1981) *After Virtue*. London: Duckworth.
- MACPHERSON, C. B. (1962) *La teoría política del individualismo posesivo*. Barcelona. Fontanella, 1979².
- (1973) *Democratic Theory*. Oxford: University Press, 1977³.
- "Rawls Models of Man and Society". *Philosophy of the Social Sciences*, 3, (1973), 341-347.
- MANNING, R. "Environmental Ethics and John Rawls' Theory of Justice". *Environmental Ethics*. Vol. 3, n. 2 (1981), 155-165.
- MARCUSE, H. "Tolerancia represiva", en Wolff, P.; Moore, R. & Marcuse, H.: *Crítica de la Tolerancia Pura*. Madrid: Edit. Nacional, 1977.
- MARX, K. (1981) *Crítica del Programa de Gotha*. Madrid: Ricardo Aguilera, 1974⁴.
- MCBRIDE, W. L. "Social Theory Sub Specie Aeternitatis: A New Perspective". *The Yale Law Journal*. Vol. 81 (1972), 980-1003.
- MCDONALD, V. (1977) "Rawlsian Contractarianism: Liberal Equality or Inequality?", en Nielsen, K. & Shiner, R. A.: *New Essays on Contract Theory*. Guelph Ontario: Canadian Journal of Philosophy, Supplementary Vol. III, 1977.
- MEAD, G. H. (1934) *Espíritu, Persona y Sociedad*. Buenos Aires. Paidós, 1972³.
- MELDEN, A. I. (1977) *Rights and Persons*. Oxford: Basil Blackwell.

- MICHELMAN, F. (1975) "Constitutional Welfare Rights and A Theory of Justice", en Daniels, N.: *Reading Rawls: Critical Studies a Theory of Justice*. Oxford: Basil Blackwell, 1975.
- MILL, J. S. (1859) *Sobre la libertad*. Madrid: Aguilar, 1977².
- (1863) *El Utilitarismo*. Madrid: Aguilar, 1974⁵.
- MILLER, R. (1975) "Rawls an Marxism", en Daniels, N.: *Reading Rawls: Critical Studies of A Theory of Justice*. Oxford: Basil Blackwell, 1975.
- MONTOYA SAENZ, J. "A propósito del 'After Virtue' de A. MacIntyre". *Revista de Filosofía. Segunda Serie*, VI (1983), 315-319.
- MOORE, B. "La tolerancia y el punto de vista del científico", en Wolff, P.; Moore, B. & Marcuse, H.: *Crítica de la Tolerancia Pura*. Madrid: Editora Nacional, 1977.
- MUGUERZA, J. (1977) *La razón sin esperanza*. Madrid. Taurus.
- "Entre el liberalismo y el libertarismo (Reflexiones desde la ética)". *Zona Abierta*, 30 (1984), 1-62.
- MURPHY, J. G. (1979) *Retribution, Justice and Therapy*. Dordrecht, Holland: D. Reidel Publishing Company.
- MUSGRAVE, R. A. "Maximin, Uncertainty and the Leisure Trade-off". *The Quarterly Journal of Economics*, 88 (1974), 625-632.
- NAGEL, Th. (1975) "Rawls on Justice", en Daniels, N.: *Reading Rawls: Critical Studies of A Theory of Justice*. Oxford: Basil Blackwell, 1975.
- NIELSEN, K. "Notas sobre el método filosófico y las implicaciones en la moral en la filosofía del lenguaje ordinario". *Folia Humanística*, 13 (1975), 419-429 y 529-538.
- "Our Considered Judgments". *Ratio* (1977), 39-46.
- "Rawls and Classist Amoralism". *Mind*, 86 (1977), 19-30.
- (1978) "Class and Justice", en Arthur, T. & Shaw, W. H.: *Justice and Economics Distribution*. New Jersey: Prentice Hall, 1978.
- NORTON, D. L. "Rawls' Theory of Justice: A Perfectionist Rejoinder". *Ethics*, 85 (1974-5), 50-57.
- NOWELL-SMITH, P. H. "A Theory of Justice?". *Philosophy of The Social Sciences*, 3 (1973), 315-339.
- NOZICK, R. (1972) "Coerción", en Laslett, P.; Runciman, W.G. & Skinner, Q.: *Philosophy, Politics and Society*. Fourth Series. Oxford: Basil Blackwell, 1972.
- (1974) *Anarchy, State and Utopia*. Oxford: Basil Blackwell.
- OSSOWSKA, ' (1971) *Social Determinants of Moral Ideas*. London: Routledge and Kegan Paul.
- (1980) *Morals Norms. A Tentative Systematization*. Warszawa: PWM- Polish Scientific Publishers.
- PARFIT, D. (1973) "Later Selves and Moral Principles", en Montefiore, A. (eds.): *Philosophy and Personal Relations*. London: Routledge and Kegan Paul, 1973; 137-169.
- PARSONS, T. (1937) *La estructura de la acción social*; Madrid: Ed. Guadarrama, 1968.
- (1954) *Essays in Sociological Theory*. Revised Edition. New York: The Free Press, 1959.
- (1961) *Theories of Society*. New York: Free Press.
- (1966) "Sobre el concepto de poder político", en Bendix, R. & Lipset, S.M.: *Clase, Status y Poder*. Madrid: Euroamericana, Vol. II, 1972; 11-172.
- (1968) "Durkheim". *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*. Vol. IV. Madrid: Aguilar, 1975; 27-34.
- (1968) "Interacción social". *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*. Vol. VI. Madrid: Aguilar, 1975; 166-175.

- (1971) *El sistema de las sociedades modernas*. México: Trillas, 1974.
- PENCE, G. E. (1977) "Fair Contracts and Beautiful Intuitions", en Nielsen, K. & Shiner, R. A.: *New Essays on Contract Theory*. Guelph Ontario: Canadian Journal of Philosophy, Supplementary Vol. III, 1977.
- PETTIT, Ph. (1980) *Judging Justice. An Introduction to Contemporary Political Philosophy*. London: Routledge and Kegan Paul.
- PLAMENATZ, J. (1967) "Utilidad de la Teoría Política", en Quinton, A.: *Filosofía política*. México: F. C. E., 1974¹.
- PIAGET, J. (1932) *El criterio moral en el niño*. Barcelona: Fontanella, 1983⁴.
(1964) *Seis estudios de Psicología*. Barcelona: Barral Edit. 1973⁴.
(1965^a) *Sabiduría e ilusiones de la filosofía*. Barcelona: Península, 1973².
(1965^b) *Estudios sociológicos*. Barcelona: Ariel, 1977.
- PICKERING FRANCIS, L. (1980) "Responses to Rawls from the Left", en Blocker, H. G. & Smith, E. H.: *John Rawls' Theory of Social Justice*. Ohio: University Press, 1980.
- PRITCHARD, M. and ROBINSON, W. L. "Justice and the Treatment of Animals: A Critical of Rawls". *Environmental Ethics*. Vol. 3, n. 1, (1981).
- QUINN, M. S. "Practice Defining Rules". *Ethics*, 86 (1975), 630-647.
- QUINTON, A. (1967) *Filosofía Política*. México: F. C. E., 1974¹.
- RAPAPORT, E. (1977) "Classical Liberalism and Rawlsian Revisionism", en Nielsen, K. & Shiner, R. A.: *New Essays on Contract Theory*. Guelph Ontario: Canadian Journal of Philosophy, Supplementary Vol. III, 1977.
- RAPAPORT, E. "Schaefer D. L. Justice or Tyranny?". *Ethics*. Vol. 90, n. 3 (1980).
- RAPHAEL, D. D. (1970) *Problemas de la filosofía política*. Madrid: Alianza Universidad, 1983.
(1980) *Justice and Liberty*. London: The Atholone Press.
- REIMAN, J. H. "The Labor Theorie of the Difference Principle". *Philosophy and Public Affairs*, 12, n. 2 (1983), 133-159.
- REISS, H. (1970) *Kant's Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979⁴.
- RICHARDS, D. A. J. (1971) *A Theory of Reasons for Action*. Oxford: Clarendon Press.
- RODRIGUEZ MARIN, J. "La teoría del contrato social". *Teorema*, 5, n. 1 (1975), 109-116.
- ROSS, W. D. (1935-36) *The Right and the Good*. (Gilford Lectures; 1935-6). Trad. Cast.: *Fundamentos de ética*. Buenos Aires: Eudeba, 1972.
- ROUSSEAU, J. J. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes. Oeuvres Complétés* (ed. M. Launay). París: Seuil; II, 1971).
Oeuvres Complétés. (ed. B. Gagnebin y M. Raymond). París, Vol. II-III, 1959-1970.
- RUBIO CARRACEDO, J. (1982) *La utopía del Estado justo: de Platón a Rawls*. Vol. I. Valencia: Ed. Rubio Estaben.
- SCANLON, T. M. (1975) "Rawls' Theory of Justice", en Daniels, N.: *Reading Rawls: Critical Studies of A Theory of Social Justice*. Oxford: Basil Blackwell, 1975.
(1982) "Contractualism and Utilitarianism", en Sen, A. & Williams, B. (eds.). *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982; 103-128.
- SCHAAR, J. "Reflections on Rawls' Theory of Justice". *Social Theory and Practice*. Vol. 3, n.1 (1974), 75-100.
(1980) "Equality of Opportunity and the Just Society", en Blocker, H. G. & Smith, E. H.: *John Rawls' Theory of Social Justice*. Ohio: University Press, 1980.
- SCHAEFER, D. L. (1979) *Justice or Tyranny?. A Critique of John Rawls' Theory of Justice*. New York: Kennikat Press Corp.

- SHELLENBERG, J. A. (1978) *Los Fundadores de la Psicología Social: Freud, Mead, Lewin y Skinner*. Madrid, Alianza Edit., 1981.
- SHICK, F. "Toward a Logic of Liberalism". *The Journal of Philosophy*. LXXVII, (1980), 80-98.
- SCHWARTZ, A. "Moral Neutrality and Primary Goods". *Ethics*, 83 (1972-3), 294-307.
- SEN, A. and WILLIAMS, B. (Eds.) (1982) *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SEN, A.K. (1975) "Rawls versus Bentham: An Axiomatic Examination of the Pure Distribution Problem", en Daniels, N.: *Reading Rawls: Critical Studies of A Theory of Justice*. Oxford: Basil Blackwell, 1975.
- SEN, A. "Utilitarianism and Welfarism". *The Journal of Philosophy*. Vol. LXXVI, n. 9 (1979), 463-489.
- SIMMONS, A. J. (1979) *Moral Principles and Political Obligations*. Princeton: Princeton University Press.
- SINGER, P. "Sidgwick and Reflective Equilibrium". *The Monist*, 58 (1974), 490-517.
- SMITH, M. B. E. (1977) "Rawls and Intuitionism", en Nielsen, K. & Shiner, R. A.: *New Essays on Contract Theory*. Guelph Ontario: Canadian Journal of Philosophy, Supplementary Vol. III, 1977.
- SNARE, F. "John Rawls and The Methods of Ethics". *Philosophy and Phenomenological Research*. Vol. XXXVI, n. 1 (1975), 100-112.
- STERBA, J. "Justice as Desert". *Social Theory and Practice*. Vol. 3, n. 1 (1974), 101-116.
- STONE, J. (1979) "Justice not equality", en Kamenka, F. & Tay, A. E.: *Justice*. London: Edward Arnold (publ.), 1979.
- STRASNICK, S. "Understanding Rawls: A Reconstruction and Critique of A Theory of Justice. Robert Paul Wolff". *The Journal of Philosophy*. LXXVI, (1979), 496-510.
- SUMMER, L. W. (1977) "Rawls and the Contract Theory of Civil Disobedience", en Nielsen, K. & Shiner, R. A.: *New Essays on Contract Theory*. Guelph Ontario: Canadian Journal of Philosophy, Supplementary Vol. III, 1977.
- TEITELMAN, M. "The Limits of Inequality". *The Journal of Philosophy*, 69 (1972), 545-556.
"Rawls versus Utilitarianism". *The Journal of Philosophy*. Vol. LXIX, n. 18 (1972), 535-556.
- TOHARIA, J. J. (1978) "El funcionalismo normativista", en Jiménez Blanco y Moya Valgañón (eds.) *Teoría sociológica contemporánea*. Madrid: Tecnos, 1978.
- TOULMIN, S. E. (1950) *El puesto de la razón ética*. Madrid: Alianza Edit., 1979.
- WILLIAMS, B. (1962) "The Idea of Equality", en Laslett, P. & Runciman, W. G.: *Philosophy, Politics and Society*. Second Series. Oxford: Basil Blackwell, 1972⁵.
(1981) "Rawls and Pascal's Wager", en *Moral Luck*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- WILSON, E. O. (1978) *La naturaleza humana*. México: F. C. E., 1980.
- WOLFF, R. P. "A Refutation of Rawls' Theorem on Justice". *The Journal of Philosophy*, 63 (1966), 179-190.
(1970) *In Defense of Anarchism*. New York: Harper Torchbooks.
(1977) *Para comprender a Rawls. Una reconstrucción y una crítica de la Teoría de la Justicia*. México: F. C. E., 1981.
"Más allá de la tolerancia", en Wolff, R. P.; Moore, B. & Marcuse, H.: *Crítica de la Tolerancia Pura*. Madrid: Editora Nacional, 1977.