

Argenis Pareles\*

## La Teoría de la justicia, sus concepciones del bien y la autonomía

### RESUMEN

En este trabajo nos ocupamos de las problemáticas relaciones entre las nociones de justicia y bienestar tal como se presentan en la discusión de dos de los autores más relevantes en el ámbito de la ética política contemporánea: John Rawls y Charles Taylor. Mostramos, en el marco de esta discusión, la profunda co-pertenencia que se da entre ambos conceptos en la obra rawlsiana. Hacemos hincapié, en particular, en la concepción del bien inherente a la idea de sociedad bien ordenada o sociedad justa y en las implicaciones que de ella se desprenden para una comprensión de la antropología presente en *A Theory of Justice*.

*Palabras clave:* JUSTICIA, BIEN, LIBERALISMO, COMUNITARISMO, AUTONOMÍA.

### ABSTRACT

This paper analyses the relations between the concepts of justice and well-being as they appear in the discussion of two of the most relevant contemporary authors: John Rawls and Charles Taylor. I show the deep involvement of these concepts within the Rawlsian framework. Special emphasis is placed on the notion of good as it is implied in the idea of a well-ordered society and how this affects the anthropological conception of *A Theory of Justice*.

*Keywords:* JUSTICE, GOODNESS, LIBERALISM, COMUNITARISM, AUTONOMY.

---

\* Escuela de Filosofía, Universidad Central de Venezuela.

En este trabajo atenderemos a las problemáticas relaciones entre las nociones de justicia y bienestar tal como se presentan en la discusión de dos de los autores más relevantes en el ámbito de la ética política contemporánea: John Rawls y Charles Taylor. Buscaremos mostrar, en el marco de esta discusión, la profunda co-pertenencia que se da entre ambos conceptos en la obra rawlsiana. Haremos hincapié, en particular, en la concepción del bien inherente a la idea de sociedad bien ordenada o sociedad justa y en las implicaciones que de ella se desprende para una comprensión de la antropología presente en *A Theory of Justice*.

Tanto en la *Teoría de la justicia* como en el *Liberalismo político*, la percepción fundamental de Rawls ha girado en torno a la posibilidad de procurar las condiciones institucionales capaces de generar estabilidad y unidad sociales en el marco de la coexistencia, en las sociedades modernas, de múltiples y conflictivas concepciones de la vida buena. A este respecto se pregunta:

¿Cómo debe ser entendida la unidad social, teniendo en cuenta que no puede alcanzarse un acuerdo público en torno a una única idea del bien y que siempre encontraremos una pluralidad de concepciones opuestas e inconmesurables? Y suponiendo que la unidad social sea concebible, ¿bajo qué condiciones resulta posible<sup>1</sup>?

Para responder a su pregunta, parte Rawls de una idea de la sociedad como sistema de cooperación entre personas libres e iguales y se dirige hacia su concepción de la justicia como equidad, que como concepción pública de la justicia sería la base de la unidad social:

La unidad social y la lealtad de los ciudadanos a sus instituciones comunes no suponen que todos aceptan la misma concepción del bien, sino que se fundan en el hecho de que todos aceptan públicamente una concepción política de la justicia que regula la estructura básica de la sociedad. El concepto de justicia es independiente de, y ajeno a, el concepto del bien en el sentido de que sus principios limitan las concepciones del bien que son permisibles. Una estructura básica justa y sus instituciones fundamentales establecen el marco dentro del cual pueden promoverse las concepciones del bien<sup>2</sup>.

Esta relación entre la justicia y las concepciones del bien define el carácter deontológico, o prioridad del derecho, de la concepción rawlsiana. Ahora bien,

<sup>1</sup> Rawls, J.: «La justicia como equidad: política no metafísica», p. 44. En *La Política*, Revista de estudios sobre el estado y la sociedad, 1996, pp. 23-46.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 44.

¿Qué significa esta prioridad del derecho? En principio «prioridad del derecho» no significa independencia del derecho frente a cualquier concepción del bien. De hecho, Rawls acepta que en la justicia como equidad se encuentran cinco ideas del bien, estas ideas son: a) la idea de la bondad como racionalidad; b) la idea de los bienes primarios; c) la idea de las concepciones comprensivas del bien permisibles en la sociedad bien ordenada; d) la idea de las virtudes políticas; y e) la idea del bien de la sociedad bien ordenada (ver *A Theory of Justice*, III parte del capítulo 7 en adelante, ver también *Political Liberalism*, Lecture V).

Estas cinco ideas del bien tienen la virtud, piensa Rawls, de cumplir con las exigencias de una concepción política de la justicia, es decir, que ellas pueden ser, o de hecho son, compartidas por los ciudadanos de las sociedades democráticas consideradas como libres e iguales, y que por ello no requieren apoyarse en concepciones globales, de tipo religioso o metafísico, acerca de lo que es de valor en la vida humana, o acerca de la virtud y el carácter humano en general. Esta condición las hace ser susceptibles de consenso aún en el marco de pluralismo constitutivo de las sociedades democráticas, es decir, pueden ser parte de un consenso «superpuesto» o por intersección.

Cada una de estas concepciones del bien sirve a un propósito en el desarrollo de la justicia como equidad: la bondad como racionalidad supone que los miembros de las sociedades democráticas son capaces de diseñar planes racionales de vida (definir fines y disponer medios) como para perseguir sus concepciones del bien a lo largo de una vida completa; esta condición se vuelve parte definitoria de la idea de persona, respecto de cuyas capacidades y en conjunción con la idea de cooperación social, se desarrolla el artificio deliberativo de la posición original. En la medida en que concebimos a las personas con intereses de orden supremo en realizar sus proyectos de vida, surge la idea de los bienes sociales primarios o conjunto de bienes polivalentes básicos, necesarios para el desarrollo de cualquier proyecto de vida de sujetos así concebidos.

Con la idea de los bienes primarios en nuestro poder, podemos utilizar la posición original para argumentar a favor de los principios de justicia y, con estos a la mano, establecer qué concepciones particulares (comprensivas y no políticas) del bien son razonables o permisibles, es decir, son compatibles con los principios de justicia y cuáles son las virtudes (comprensión de la cultura pública, participación ciudadana, etc.) que le convienen a sujetos que han de vivir en esa situación. La quinta concepción del bien corresponde a la sociedad

política como tal y se refiere al bien que los ciudadanos pueden alcanzar tanto para sí mismos como personas como para la sociedad en general, al mantener un régimen de instituciones justas. Esta última idea del bien es la que nos atañe en este trabajo por su íntima vinculación con el problema de la estabilidad social, pensada no en términos ideales sino históricos. Sin embargo, antes de concentrarnos en ella debemos asentar nuestra crítica a cierto desplazamiento del pensamiento de Rawls.

Las cinco concepciones del bien indican a todas luces que «prioridad del derecho» no significa evitar toda concepción del bien, pero Rawls quisiera que se leyeran como concepciones políticas del bien, es decir, concepciones diseñadas para superar las restricciones impuestas por la concepción política de la justicia. Esto es al menos lo que sostiene en su *Political Liberalism*, donde explica que el origen de este libro se debió a la necesidad de revisar su explicación de la estabilidad social, tal como ésta se presentaba en la parte III de *A Theory of Justice*. Rawls piensa que su error anterior consistió en requerir una concepción filosófica doctrinaria (la kantiana) como la base del consenso acerca de los principios de justicia entre los ciudadanos de una sociedad bien ordenada. Esto se le aparece como un error dado el dato del pluralismo entre razonables pero incompatibles doctrinas morales, religiosas y filosóficas. Puesto que ninguna de esas doctrinas puede esperarse que obtenga un consenso absoluto, en vano puede proponerse que alguna de ellas pueda servir de base a la aceptación de los principios de justicia. En este sentido, la teoría de la justicia es irrealista. Rawls propone así su giro hacia el liberalismo político:

Political Liberalism assumes that, for political purposes, a plurality of reasonable yet incompatible comprehensive doctrines is the normal result of the exercise of human reason within the framework of the free institutions of a constitutional democratic regime —Political liberalism also supposes that a reasonable comprehensive doctrine does not reject the essentials of a democratic regime<sup>3</sup>.

De hecho no sólo supone el liberalismo político que las doctrinas comprensivas no rechazan lo esencial de un régimen democrático, sino que de una u otra forma comparten o podrían compartir, aunque por muy diversas razones, los elementos centrales de una concepción de la justicia (en este caso) para tal régimen. No otra cosa significa el consenso *for overlapping*.

<sup>3</sup> Rawls John. *Political Liberalism*. Columbia University Press, New York, 1993, p. XVI.

Este giro en la posición rawlsiana ha obedecido a las duras críticas de que han sido objeto su concepción de la persona y de la prioridad del derecho, por parte de pensadores como Charles Taylor, Alasdair MacIntyre, Michael Sandel y Michael Walzer, entre otros. Nos parece, sin embargo, que la última estrategia de defensa rawlsiana ha empobrecido más que fortalecido la plausibilidad de su concepción de la justicia. Veamos brevemente los ataques, para entender la línea de defensa enunciada y poder así valorarla en sus alcances.

Los pensadores señalados han criticado cada uno de los rasgos distintivos del liberalismo de tipo kantiano, desde lo que pudiéramos llamar una concepción hegeliana deslastrada de sus componentes metafísicos. Critican por abstracta la concepción contractualista que sostiene la legitimidad de las pautas morales con base en la aceptación que de ellas harían individuos racionales en circunstancias idealmente construidas; critican la exigencia de que tales reglas sean neutrales respecto a las concepciones de lo bueno o, en el mejor de los casos, critican aquellas concepciones «mínimas» de lo bueno que ignoran el carácter comunitario de la moral, y por último, critican la incapacidad o supuesta incapacidad del liberalismo para aceptar las diferencias morales entre los hombres, debidas a su distinta cultura.

La crítica de Charles Taylor, en su ensayo «Atomism»<sup>4</sup>, a la primacía de los derechos sobre otras relaciones normativas como, por ejemplo, el deber de pertenencia a una sociedad o Estado, será suficiente para nuestro propósito de explicar el giro rawlsiano, y también su inadecuación. Taylor sostiene que existe una contradicción en el pensamiento liberal entre por un lado, proclamar como un *hiperbien* a la autonomía de los individuos y sobre esta base establecer los derechos o fueros de los mismos y, por otro lado, ignorar que la autonomía es una posibilidad humana factible sólo dentro de una determinada estructura social. El razonamiento de Taylor a grandes rasgos es el siguiente:

1. Los derechos se establecen para permitir la defensa y desarrollo de ciertas capacidades, aquellas que, por ejemplo, expresa la autonomía.
2. No todas las capacidades humanas son consideradas lo suficientemente valiosas como para estar sujetas a derecho. Se distingue así entre lo que vale y lo que no vale.

<sup>4</sup> En *Papers Of Philosophy and the Human Sciences*, Philosophical Papers II. Cambridge University Press, Cambridge, 1985, pp. 187-211.

3. Es intrínseco a la aceptación del valor de algo la búsqueda de su preservación y expansión.
4. Ahora bien, y éste es el paso decisivo, es difícil pensar el desarrollo de alguna de estas capacidades, de las que depende la asignación de derechos, fuera del marco social. Tratemos, por ejemplo, de pensar la autonomía personal sin las condiciones que la sociedad ofrece para el desarrollo de la iniciativa, la crítica, la argumentación, etc.

De 1, 2, 3 y 4 concluye Taylor, que si el liberalismo no reconoce que la asignación de los derechos del individuo presupone el deber de preservar las instituciones y formas del trato social que permiten el desarrollo de las capacidades valiosas que subyacen a esos mismos derechos, con lo cual se contradice, es porque está anclado en una falsa antropología, la del atomismo. Esta consideraría a los individuos como seres autosuficientes e independientes del marco social, posición que sería, por supuesto, absolutamente falsa pero que llevaría a la contradicción, típica del liberalismo, de dar primacía a los derechos individuales por sobre aquellos deberes capaces de preservar la sociedad y que hacen a los primeros posibles.

Digamos brevemente que hay una falla enorme en el argumento de Taylor, que se desprende de su premisa más general y no explícita en los pasos señalados antes. Este autor parte de la consideración del hombre como un animal social, con lo cual estamos en principio de acuerdo, pero él no señala ningún elemento crítico-sistemático o criterio independiente de este punto de partida, que sirva para enjuiciar un resultado social como mejor que otro, o deformado o desviado. De allí que si el individualismo es un resultado social, propio de las culturas occidentales, ¿qué se le critica? Pero dejemos el argumento de Taylor en paz y concentrémonos en su tesis.

Evidentemente, la idea de un sujeto «desvinculado» de todo lazo social y apostando sólo por sus propios intereses, cuya identidad es independiente aún de sus deseos subjetivos y de sus relaciones con los otros miembros de la sociedad, es una idea totalmente falsa y descabellada. Si los supuestos ideales que constituyen la posición original rawlsiana están modelados sobre una antropología de este estilo, evidentemente carecerían de todo soporte. El desplazamiento de Rawls hacia la idea de un consenso por intersección quiere precisamente mostrar que no existe en su pensamiento el vacío señalado entre una moral dada y una moral propuesta, o entre moral vivida y moral crítica.

Así que Rawls reinterpreta ahora los «poderes morales» representados en la posición original, como el conjunto de elementos comunes a las distintas concepciones normativas subyacentes en las culturas democráticas. Lo que tiene la ventaja de que los resultados sustantivos o principios de justicia alcanzados tras la deliberación, no son otros que aquellos que los miembros de dichas sociedades quieren efectivamente de hecho, al menos cuando son coherentes. Se reduce de esta manera el hiato entre la crítica o la reflexión moral y las prácticas morales señalado por los críticos del liberalismo.

Ahora bien, suponiendo que esta estrategia pudiera superar el marco conflictivo, que en sociedades pluralistas introducen las distintas prácticas o tradiciones morales, no se ve cómo la crítica moral pudiera juzgar el valor moral mismo del arreglo total. Dicho de otra manera, la mera idea de un consenso por intersección o superpuesto, existente entre las diferentes concepciones políticas sustentadas por los diversos sectores de una sociedad democrática, no constituye en ningún caso una razón para adoptar la cultura democrática misma, y de hecho Rawls se ve obligado a distinguir entre teorías razonables y no razonables a la hora de resolver los conflictos que conllevan las demandas de los grupos que se ponen más allá o más acá del consenso *de facto*. ¿Sobre qué bases lo hace? Si es el consenso *de facto* lo que justifica al sistema, el disenso justificaría la violencia, y así estaríamos de vuelta al realismo político con su torva faz. Y, en el mejor de los casos, suponiendo que viviéramos en el mejor de los mundos posibles, y se diera una tal intersección como la que Rawls propone, es decir, que resultara ser democrática, ¿a qué cuento viene entonces una teoría de la justicia?

Pensamos, por ello, que el intento rawlsiano de defenderse de la acusación de que su liberalismo es el resultado de la disociación entre la crítica y la práctica morales mediante la idea del consenso por superposición, concede demasiado a la práctica, a la tradición y debilita en exceso la capacidad crítica de su formulación. Habría, pues, que violentar un poco a Rawls, de nuevo en dirección a Kant, y no al Kant eminentemente crítico, sino tal vez al viejo Kant, al que encuentra en las críticas de Schiller la mejor expresión de su pensamiento. Aquel para quien sensibilidad y razón no están en la relación amo-esclavo, sino de cooperación fecunda. Hagamos este viaje de regreso, concentrándonos en aquella conexión de la práctica con la crítica que podemos aceptar con entera confianza. No se trata para nosotros de aceptar todo lo que la práctica democrática trae aparejado, sino lo que en ella hay de específicamente abierto

a las razones, y esto no es otra cosa que la práctica de la discusión moral misma. A diferencia de lo que, en lenguaje de Luhman pudiéramos llamar sus equivalentes funcionales (como el mercado, la regulación jurídica o el amor), la moral vivida presenta una conexión esencial con la práctica de la argumentación. Esta práctica cuenta con el aval del consenso por intersección (ella constituye parte definitoria de las instituciones democrático-liberales como el gobierno mayoritario y recurren a ella defensores de las más diversas ideologías), pero como apunta con total claridad Carlos Nino, en *Kant versus Hegel, otra vez*:

El que el elemento dado sea la práctica de dar argumentos en favor o en contra de ciertos principios y soluciones morales y no la adhesión social a ningún principio o solución moral en particular permite vincular la crítica con la práctica preservando el ideal liberal de someter todo a crítica: lo único que queda exento de esa crítica es la práctica misma de criticar<sup>5</sup>.

En otro sentido, decir que el mercado, la regulación jurídica, el amor y la moral son equivalentes funcionales, debe ser entendido, teniendo en cuenta el papel que asume cada una de estas prácticas en relación con la búsqueda humana de solución de los conflictos y de facilitar la cooperación, para superar así las condiciones adversas a su naturaleza. La diferencia radica en que cada uno de aquellos mecanismos distintos pretenden, precisamente, ser mecanismos de coordinación en la medida en que no cuentan para nada con la voluntad humana razonablemente bien dispuesta (el mercado tiene sus leyes, el ámbito jurídico se apoya en la coerción, el amor espera la estabilidad de los afectos, etc.); la moral, en cambio, tiene como condición distintiva el que se apoya en la aceptación libre y compartida de unas mismas reglas o principios para determinar nuestras acciones y actitudes. A falta de un consenso *de facto* acerca de esos principios, sólo la discusión moral puede crear el espacio para la libre aceptación de los principios por las partes involucradas. Tenemos así dos elementos de la discusión moral que podemos considerar universales en sus pretensiones: su estar dirigida a facilitar la cooperación y evitar los conflictos, por un lado, y su modo distintivo de lograrlo mediante la búsqueda del consenso.

La función de la moral y su carácter distintivo incorporan o traen consigo una serie de elementos normativos o, en lenguaje de Habermas y Apel, de

<sup>5</sup> En *La Política*, n° 1, Paidós, 1996, pp. 123-135.

supuestos ineludibles de la argumentación. La generalidad de los enunciados morales, su alcance universal y su consideración por personas con autonomía están entre los principales.

Esta última, la autonomía, aparece con claridad a partir de la aceptación de que el discurso moral supone como fundamental la capacidad de los participantes de adherir a ciertos principios de conducta y su capacidad de atenerse a ellos, es decir, la capacidad de decidir por sí mismos, de decir sí o no a las reglas por las cuales quieren regir su vida. Aún así, dirá el comunitarista, es claro que las meras condiciones procedimentales del discurso no son suficientes para garantizar la derivación de principios morales sustantivos.

Hace falta alguna concepción del bien, al fin y al cabo es la distribución de los bienes la que crea los conflictos que demandan por una solución justa. Se tratará de concepciones del bien, diremos nosotros, que dadas las condiciones del discurso antes enunciadas, no pueden sino ser personales en principio ¿De qué otra manera darían los sujetos su asentimiento a las pautas morales? Pero por la misma razón de que cada persona cuenta como una, los bienes en cuestión deben estar abiertos a una consideración social.

Rawls tiene claramente en cuenta estos elementos de nuestro discurso moral, cuando propone su posición original como una instancia donde los sujetos escogen de acuerdo con sus intereses, aquellos de tipo general a los que tienen acceso dado el velo de la ignorancia, pero teniendo al mismo tiempo que decidir en forma imparcial, dados los demás valores procesales establecidos en el artificio deliberativo. Dicho de otra manera, la posición original representa la idea de la bondad como racionalidad (las partes cuidan de su capacidad para decidir por un proyecto racional de vida, pero lo hacen dentro del marco de determinación de esa capacidad por la otra condición que caracteriza la autonomía, es decir, la capacidad de un sentido de la justicia). En términos kantianos, esto se expresaría diciendo que la posición original representa la prioridad de la razón práctica pura o de lo razonable sobre la razón empírica.

Por esta vía podemos afirmar que la propuesta de Rawls, no tiene por qué conducirnos al relativismo y conservadurismo moral, al que quedan expuestos sus argumentos en favor de un consenso por intersección. Al rescatar las bases normativas de la discusión moral y la idea del bien para el tipo de sujetos capaces de comprometerse en esta práctica y con sus resultados, en atención a la búsqueda de la cooperación y la disminución de los conflictos, los principios de

justicia se legitiman no en atención a su carácter de compartidos, sino en relación con las razones pertinentes dentro del marco en cuestión.

En esta dirección, sin embargo, la crítica comunitarista puede tomar un sesgo más agudo. Para verlo, partamos en principio de la aceptación rawlsiana de que debemos presuponer alguna concepción de lo bueno si queremos obtener principios de justicia o de derecho. Nuestra opción por la práctica de la discusión moral, nuestra participación honesta en este tipo de práctica, ilustra que valoramos la libre aceptación de conductas o autonomía moral en sentido kantiano, misma sobre la que funda Kant la dignidad o valor del hombre. Pero hay algo más, la autonomía en este sentido pone un límite, dado el predicamento humano de la necesidad de convivir con otros, que debe ser respetado por todo principio de regulación intersubjetiva. Pero este límite crea a su vez un espacio, el ámbito para la libre elección de los proyectos de vida o de los ideales personales propios de cada agente. En relación con esta capacidad podemos hablar de nuestra valoración de la autonomía personal o de la autonomía en sentido restringido. En este sentido el procedimiento rawlsiano, sea que se le interprete en su sentido político, sea en su sentido más moral, contiene un valor sustantivo que no es otro que el valor de la autonomía.

La reacción inmediata de los comunitaristas consiste en señalar que el valor de la autonomía personal no nos suministra razones últimas para actuar, que la autonomía no es aquello a lo que la gente apunta como norte, sino que ella es condición para la consecución de este o aquel bien particular para el sujeto. Frente a esta observación, Rawls señalará que él está pensando en la estructura básica de la sociedad, y que por ello, aunque reconoce la existencia de otros bienes, tiene que limitar la intervención del Estado a la distribución y fomento de aquellos que son exigidos por la única y sola condición de ser persona y que toda otra intervención se considerará violatoria de la autonomía de los individuos.

Pero aquí está el problema, cuando afirmamos la neutralidad del Estado respecto de concepciones comprensivas del bien y al mismo tiempo afirmamos que al liberalismo le subyace el valor sustantivo de la autonomía, estamos expuestos a la crítica tayloriana de que este tipo de concepciones esconden un sesgo individualista.

Ahora bien, en principio habría que preguntarse: ¿qué hay de malo con el individualismo? La respuesta no puede ser simplemente que se trata de una

equivocada concepción antropológica. En un sentido esto ya lo sabemos. Desarrollamos nuestra identidad y por tanto nuestra individualidad en marcos sociales. Pero esto no parece ser un problema para la autonomía porque sabemos que este carácter social no es obstáculo para afirmar nuestra independencia y la responsabilidad por nuestros actos, basta para ello que seamos capaces de argumentación y crítica moral, y parece que lo somos.

Entonces, ¿qué hay de problemático con el individualismo? La crítica comunitarista parece apuntar a la falta de capacidad de una concepción moral de este orden, para generar disposición en los individuos a comportarse de acuerdo con las reglas establecidas. El argumento es del siguiente tenor: la concepción mínima del bien sustentada por Rawls, abandona la idea de una comunidad política y considera a la sociedad, premisa que ya conocemos, como una diversidad de individuos o a lo sumo como una diversidad de asociaciones, que cooperan sólo en atención a su propia ventaja personal o asociativa, y carecen por ello de fines comunes.

En este sentido la sociedad política es sólo un medio o un instrumento para los fines individuales y en ningún caso un bien o un fin en sí misma. Esto supone, entendemos, para que pueda ser una crítica que los individuos prestarán alianza al régimen social sólo en la medida en que la ponderación del bienestar que aquélla les produce esté acorde con sus expectativas y en ningún caso arriesgarán su bienestar por el del marco social. Esto por supuesto significa un riesgo para la estabilidad social, que en el caso propuesto sólo podría ser garantizada por algún mecanismo como el del soberano hobbesiano o la coerción jurídica.

Si esto es lo que supone el argumento crítico esbozado, entonces, tenemos que responder que en verdad malinterpreta la concepción rawlsiana o que, a lo más, se apoya en una interpretación descontextualizada de la caracterización que hace nuestro autor de las partes que deliberan en la posición original.

Como se recordará, Rawls describe a las partes del artificio deliberativo como desinteresados por el bien ajeno y empeñados en la preservación de sus propios intereses, de aquí se quiere concluir que sujetos así caracterizados sólo pueden alcanzar un *modus vivendi* de mutua limitación de sus intereses, pero se les supone imposibilitados para la concepción de fines comunes y del diseño de instituciones buenas en sí mismas.

Del hecho de que la posición original debe ser interpretada teniendo en cuenta que la razón práctica pura determina la razón empírica, deberían derivarse otros resultados, tal como lo hemos sugerido antes. Sin embargo, dado que la perspectiva que tenemos ahora no es la de la fundamentación de principios, sino la de su viabilidad o capacidad de motivación a la acción justa en el marco de las condiciones reales de la vida, lo que podríamos llamar, con Benjamín Barber, contexto histórico, debemos concentrarnos más bien en la quinta concepción del bien, para ver si el *modus vivendi* del mero compromiso de intereses con su falta de solidaridad y la consideración instrumental de lo social es el resultado natural de la formulación rawlsiana.

La quinta concepción del bien corresponde, como se recordará, al bien de la sociedad política, es decir, al bien que los ciudadanos obtienen, en tanto que personas y como miembros de unidades sociales más amplias, en la medida en que mantienen un régimen constitucional justo. Una sociedad regida por principios de justicia es una sociedad bien ordenada siempre y cuando sus ciudadanos aceptan y saben que cada uno acepta y públicamente reconoce los mismos principios de justicia. Se supone además, que las instituciones están diseñadas de forma coherente con los principios y que los ciudadanos tienen la disposición a juzgar, decidir y actuar de acuerdo con tales principios, es decir, tienen un sentido de la justicia.

La idea de sociedad bien ordenada no debe confundirse con otras concepciones de la unidad social. En este sentido Rawls quiere evitar dos extremos. Por un lado, rechaza concebir la sociedad política de un modo organicista, pues ésta nos dejaría sin sujetos autónomos y, por otro lado, niega que la sociedad bien ordenada pueda ser entendida como una «sociedad privada», porque en este caso no podríamos ir más allá de una consideración meramente instrumental de las instituciones. Rawls define una sociedad privada como aquella en que: 1) sus miembros poseen fines privados no complementarios y, por el contrario, sus intereses son contrarios e independientes; y 2) las instituciones no tienen valor por sí mismas; se les acepta porque de no hacerlo se obtendría la peor solución al problema de la convivencia.

Respecto de instituciones así concebidas lo que cuenta es la eficacia en atención a la proporción de los beneficios. Para una sociedad privada la justicia no sería sino un mal necesario. Esto es la tradición de interpretación de la justicia

social que comienza con Trasímaco y Glaucón, se continúa en Hobbes y recibe su formulación definitiva con los libertaristas contemporáneos.

Para Rawls, la sociedad bien ordenada, al contrario de una sociedad privada, tiene fines últimos comunes. Aunque los ciudadanos no afirmen la misma concepción particular del bien, ellos sostienen la misma concepción de la justicia, y esto significa que comparten un fin político de la más alta prioridad social, uno que define el mínimo de conciencia colectiva necesaria para generar solidaridad y estabilidad sociales. La justicia como equidad en tanto que fin último compartido, suministra las bases de lo que podemos llamar la bondad de la sociedad bien ordenada. Este tipo de sociedad es buena tanto en un sentido individual como en un sentido social.

Desde el punto de vista individual, la existencia de una sociedad regida por los principios de justicia es una garantía contra dos incertidumbres básicas de la vida humana: la de poderse garantizar cada quien su proyecto de vida en el mañana, sea este cual fuere, y la de poder contar con que los otros harán voluntariamente lo que la justicia exige. Para Rawls, la existencia de un régimen constitucional permite, en primer lugar, que cada individuo pueda asegurar el ejercicio de los poderes morales que lo caracterizan como persona, les posibilita expresar su naturaleza como libres y racionales, lo que evidentemente es un bien para quien se autocomprende como tal, y, en segundo lugar, les garantiza las condiciones sociales del mutuo respeto y por ello mismo del autorrespeto, esto incluye, por supuesto, la garantía de los diversos bienes sociales primarios.

El carácter de bien para los individuos no agota, sin embargo, el bien de la sociedad política. En un esfuerzo por alcanzar sus fines en el marco de una sociedad justa, los individuos se hacen conscientes de su necesidad de participar junto con los otros en la construcción de un espacio de realización de las potencialidades propias y ajenas, de superación de lo que Rawls ha llamado las circunstancias objetivas y subjetivas de la justicia. Entonces, la sociedad política también es un bien social en la medida en que existe como un fin común que requiere de la colaboración de todos para poder ser alcanzado. Se trata de un bien cuya realización requiere de la actividad mutuamente dependiente que realiza cada ciudadano de la sociedad bien ordenada.

Rawls apela, para apuntalar la idea del bien de la sociedad bien ordenada, a una concepción de la naturaleza social de los hombres, tal como lo que sostuvo

en su momento Wilhelm Von Humboldt en su libro *Los límites de la acción del Estado*. Este autor concebía que el verdadero fin del hombre «es la más elevada y proporcionada formación posible de sus fuerzas como un todo»<sup>6</sup>. Esta idea de la autorrealización humana podría ser fácilmente confundida con una posición individualista, y lo es, pero en un sentido que se abre forzosamente, sin embargo, a la sociabilidad defmitoria de la vida humana.

Los hombres estamos sometidos a la opresión de nuestras limitaciones, estamos permanentemente amenazados por el carácter parcial de nuestras fuerzas y actividades en relación con nuestras capacidades. Para evitar la unilateralidad de su propio desarrollo, afirma von Humboldt, el individuo debe integrar de manera armoniosa «las distintas facultades de su naturaleza» y «multiplicar, enlazándolas [a lo largo del tiempo] [...] las fuerzas con que actúa»<sup>7</sup>. Rawls asume estas ideas de Humboldt. Recordemos que para nuestro autor, una persona es una vida vivida según un proyecto, alguien que busca la consecución de ciertos objetivos finales. Además, acepta que los seres humanos poseen un número superior de capacidades a desarrollar que de posibilidades efectivas de realización.

Ahora bien, dado que ningún individuo es dueño de realizar todas sus potencialidades, cada uno tiene que escoger qué facultades e intereses va a desarrollar, debe decidir, entre los muchos que potencialmente podría ser, el uno determinado que lo definirá a lo largo de su vida. Aquellos otros fines que valoramos no tienen sin embargo que anotarse como pérdidas, porque todavía nos quedan los otros seres humanos, la inmensa gama de posibilidades de enriquecimiento de la vida que significa la diversidad humana. Desde la perspectiva de la complementariedad, el otro se nos aparece como una oferta de florecimiento de lo humano. Esta es la idea que Rawls tomará de Humboldt; éste decía que:

Lo que se consigue, en el caso del individuo, con la unión del pasado y del futuro con el presente, se produce en la sociedad mediante la mutua cooperación de sus diferentes miembros; porque, en todas las etapas de su vida, cada individuo sólo puede llevar a cabo una de las perfecciones que representan los posibles rasgos del carácter humano. Es, por

<sup>6</sup> Humboldt, V. W. *Los límites de la acción del Estado*. Tecnos. Madrid, p. 14.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 15.

lo tanto, a través de una unión social, basada en las necesidades y capacidades internas de sus miembros, como cada uno es capaz de participar en los ricos recursos colectivos de todos los demás<sup>8</sup>.

Rawls nos da como ejemplo de una unión social pura el caso de una orquesta:

Podemos considerar un grupo de músicos, cada uno de los cuales podría haberse preparado para tocar tan bien como los otros cualquier instrumento de la orquesta, pero, mediante una especie de acuerdo tácito, cada uno se propuso perfeccionar sus facultades sólo en el instrumento elegido, de modo que así se realizan las facultades de todos en sus ejecuciones conjuntas<sup>9</sup>.

El carácter social de la naturaleza humana derivado de la complementariedad exigida por nuestras necesidades y limitaciones, puede ser entendido así en dos direcciones. La primera apunta a que cada persona, esencialmente limitada en sus capacidades de realización de todas las excelencias humanas pero con el reconocimiento del valor de éstas participa en la «suma total de los valores naturales realizados de los otros», recibe el beneficio directo del florecimiento de las capacidades de los demás, siendo éstas diferentes pero no opuestas a las suyas. El enriquecimiento de la vida de los individuos es mutuo dada la complementariedad de los logros.

La segunda dirección apunta a que la realización de capacidades complementarias hace posible actividades que ningún individuo podría llevar a cabo por sí sólo. Una orquesta, por ejemplo, permite la realización de una actividad que ningún músico por separado podría soñar con desarrollar. Aquí tenemos el caso de una cooperación en la que podemos suponer que cada individuo valora no sólo su participación, sino las actividades y la participación de los demás en función del objetivo compartido. No es de extrañar que se llegue a valorar a las personas mismas que participan, creándose así vínculos entre las personas, un interés por los intereses de los demás, al menos en relación con aquellos que se experimentan como copartícipes de la misma actividad o modo de vida.

Existen, pues, formas de vida, experiencias o actividades que requieren, para poder efectuarse, de una cooperación activa entre iguales, de la comple-

<sup>8</sup> Citado de *A Theory of Justice*, nota 4 de la sección 79.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 579.

mentariedad de las capacidades ejercidas y que conducen a la realización de una naturaleza humana común.

En el tipo de cooperación surgida de nuestra necesidad de complementariedad encuentra Rawls el verdadero carácter social de la vida humana. Para nuestro autor, la sociabilidad humana no apunta meramente al hecho, verdadero pero trivial, de que necesitamos de la sociedad para satisfacer nuestras necesidades e intereses, etc., ni refiere simplemente a un marco cultural en el cual diluirnos o, en otra vía, instrumentalizarlo en nuestro beneficio. Esta es una concepción de la sociabilidad que «un pueblo de demonios» puede perfectamente aceptar. Hablar de la naturaleza social de la humanidad significa más bien

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<sup>10</sup>.

La unión social, tal como la entiende Rawls, se opone al *modus vivendi* social de un pueblo de demonios. La unión social requiere que se cumplan las dos condiciones señaladas en la cita anterior: que haya un o unos objetivos finales compartidos y un conjunto de actividades reglamentadas valoradas por sí mismas. El arte, la ciencia, los deportes, etc., son uniones sociales.

El fin compartido requiere para ser alcanzado que todos acepten un sistema de reglas. Esto se ve con claridad en los juegos, donde el fin común es alcanzable sólo si el juego se atiene a un sistema de reglas compartidas.

Todo juego se define por cuatro características básicas: 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 que asegura la posibilidad de que todos disfruten del desarrollo de la actividad, de allí que hablamos de un buen juego precisamente cuando existe esfuerzo colectivo y todos cooperan. Sobre esta base se comprende que el fin compartido tiene que ser resultado de un consenso, de un acuerdo públicamente reconocido. La coacción niega la idea del juego como niega en principio la moral.

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 523.

Por último, habría que decir que no se debe confundir el fin compartido de una unión social con el deseo de una misma cosa determinada, y que son las instituciones, definidas en atención a lograr la complementariedad que evite el conflicto generado por el deseo de la misma cosa, las que permiten el surgimiento de la comunidad. De allí la importancia de los principios de justicia como definidores del bien común que significa la sociedad política y de allí que Rawls entienda la sociedad bien ordenada como un bien, tanto en sentido individual como social.

## Bibliografía

- HUMBOLDT, V. W.: *Los límites de la acción del Estado*. Tecnos. Madrid.
- Rawls, John: *Teoría de la justicia*. México, FCE, 1975.
- RAWLS, John: *Political Liberalism*. New York, Columbia University Press, 1993, p. XVI.
- RAWLS, John: «La justicia como equidad: política no metafísica», p. 44. En *La Política*, Revista de estudios sobre el estado y la sociedad, 1996, pp. 23-46.
- TAYLOR, Charles: «Atomism» en *Papers Of Philosophy and the Human Sciences*, Philosophical Papers. Cambridge, Cambridge University Press, 1985, pp. 187-211.