

# *La prioridad de la justicia sobre el bien en John Rawls*

VICENTE ORELLANA ARANDA  
*IES «Angel de Saavedra» de Córdoba*

## RESUMEN

El liberalismo político de John Rawls persigue con su tesis sobre la primacía de la justicia sobre el bien un difícil equilibrio entre dos exigencias igualmente necesarias. Pero la prioridad de la justicia resulta crucial para justificar, ordenar y resolver las cuestiones políticas de una democracia liberal

## PALABRAS CLAVE

RAWLS-LIBERALISMO POLÍTICO-JUSTICIA-BIEN

## ABSTRACT

With his thesis on the priority of justice over the good, John Rawls's political liberalism aims at a difficult balance between these two principles equally necessary. However, the priority of justice turns out crucial to justify, introduce order and solve the political issues in a liberal democracy

## KEYWORDS

RAWLS-POLITICAL LIBERALISM-JUSTICE-GOOD

## I. SIGNIFICADO DE LA PRIORIDAD DE LA JUSTICIA SOBRE EL BIEN

PARA EL LIBERALISMO POLÍTICO, la idea de la prioridad de la justicia sobre el bien resulta crucial, pues su objetivo es hallar una base pública de justificación, para ordenar y resolver las cuestiones políticas de una sociedad democrática, en cuyo interior coexisten una pluralidad de doctrinas sobre el bien, con frecuencia incompatibles entre sí. De esta forma, la justicia política pretende es-

tablecer las reglas del juego (principios de justicia) que permitan no sólo la convivencia ordenada entre las distintas doctrinas comprensivas, sino la consecución de metas comunes de carácter público que caben concebir como aspiraciones razonables para todos los ciudadanos, libres e iguales, con independencia de sus particulares convicciones.

La prioridad de la justicia, pese a la opinión en contra del comunitarismo, no supone indiferencia respecto a cualquier idea del bien. Es decir, no implica que el liberalismo político no pueda apoyarse en ninguna idea de bien. De lo contrario, la justicia política no iría más allá de un *modus vivendi*, lo que Rawls desmiente expresamente. Justicia y bien son interdependientes, (lo justo y lo bueno son complementarios: ninguna concepción de la justicia puede basarse enteramente en uno o en el otro, sino que ha de combinar ambos de una determinada manera.)<sup>1</sup>

En las sociedades democráticas ninguna doctrina moral o religiosa puede erigirse en el fundamento exclusivo de la justicia política. Pero ello no significa que los principios de justicia no tengan ningún fundamento moral. Recordemos que han sido escogidos sobre la base de concebir a los ciudadanos como libres e iguales y como poseedores de dos facultades morales: la capacidad de formarse y revisar la propia idea del bien y la capacidad de adquirir un sentido de la justicia. Los principios de justicia no sólo tienen en cuenta estas capacidades sino que aspiran a desarrollarlas y fomentarlas.

Para el liberalismo político, la primacía de lo justo sobre el bien implica un difícil equilibrio entre dos exigencias igualmente necesarias. Por un lado, la justicia política impone límites a los estilos de vida permisibles, en el sentido de que sólo son aceptables las doctrinas sobre el bien que asuman y respeten los principios de justicia; por otro, una concepción política, para una sociedad democrática, debe fijar un espacio suficientemente amplio para una pluralidad de estilos de vida.

Nos enfrentamos a la siguiente paradoja: la concepción política limita el número de concepciones del bien permisibles, pero al mismo tiempo pretende preservar el pluralismo y recibir el apoyo de un amplio abanico de aquéllas. A este respecto, conviene recordar que la concepción política propone principios de justicia para regular la estructura social básica y no la vida en su totalidad. Por otra parte, su finalidad es asegurar el pluralismo *razonable*, que abarca sólo a las doctrinas que aceptan el principio de reciprocidad.

Las ideas del bien de que se sirve el liberalismo político son ideas políticas. O, lo que es igual, tienen su origen en una concepción política razonable. La primacía de lo justo sólo significa que las distintas concepciones comprensivas que aspiren a alcanzar un consenso entrecruzado en torno a

<sup>1</sup> J. Rawls, *El liberalismo político*, tr. A. Domènech. Barcelona: Crítica, 1996, p. 206.

una concepción política de la justicia, deben respetar los límites que dicha concepción impone.

¿Por qué las concepciones particulares del bien tendrían que aceptar dichos límites? ¿No supone este poder coactivo externo una merma de la autonomía de los individuos y de las asociaciones? ¿No se contradice así los mismos principios liberales? Para responder a estas cuestiones, debemos recordar los rasgos que distinguen a una concepción política de una doctrina comprensiva: 1) es una concepción moral que ha sido pensada para ordenar sólo la estructura básica de una sociedad democrática, 2) la aceptación de la concepción política no supone la adhesión a una doctrina comprensiva particular, y 3) la concepción política no ha sido elaborada a partir de ideas o valores específicos de una determinada doctrina comprensiva, sino a partir de ideas básicas que se han ido sedimentando en la cultura pública de una sociedad democrática.

La aceptación de la concepción política y de los límites que ésta impone no merma la autonomía de los individuos sino que representa un cauce para su desarrollo. Pensemos que una sociedad democrática, marcada por el hecho del pluralismo, requiere una concepción de la justicia que trate a las distintas doctrinas comprensivas razonables con la necesaria imparcialidad para que todas puedan desarrollarse libremente. Asimismo debe contemplar la posibilidad de que los individuos puedan revisar y cambiar su propia concepción del bien. Los vínculos y compromisos que ligan a aquéllos con determinados estilos de vida pueden ser todo lo fuerte que se quieran, pero nunca pueden anular su capacidad de autodeterminación y, en consecuencia, su facultad de formar y revisar su propia concepción del bien. Por tanto, ninguna doctrina particular puede determinar lo que se considera políticamente justo, pues su adhesión a ella nunca puede ser incondicional, no sujeta a revisión.

## II. LAS IDEAS DEL BIEN INHERENTES AL LIBERALISMO POLÍTICO

Como se ha dicho, una concepción política se sirve de ciertas ideas del bien, con la doble condición de que sean compartidas por todos los ciudadanos y no supongan la aceptación de alguna doctrina comprensiva en particular. Rawls menciona, entre otras, los bienes primarios y la neutralidad respecto a las concepciones comprensivas permisibles del bien. Ambas ideas encierran la clave para entender la relación entre justicia y bien.

### II.1. LOS BIENES PRIMARIOS

En *A Theory of Justice* los bienes primarios se concebían como un medio para desarrollar los diferentes planes racionales de vida de los individuos. Pero esta idea resultaba poco operativa y bastante vulnerable a la crítica. En primer

lugar, no está claro que todos los individuos se sirvan del mismo criterio de racionalidad; además, la heterogeneidad de los planes de vida individuales no permite fijar un índice de bienes primarios que satisfaga las necesidades de todos<sup>2</sup>. Por otra parte, también queda en entredicho la racionalidad de la elección de las partes en la posición original, pues las preferencias de los individuos son totalmente subjetivas, al mismo tiempo que desconocidas.

Rawls responde, en parte, a estas dificultades en su *Unidad social y bienes primarios*<sup>3</sup>, donde se presenta una noción más elaborada de bienes primarios con dos novedades fundamentales: a) más que a los planes de vida, se vinculan a una concepción determinada de la persona, caracterizada esencialmente por las dos facultades morales y los intereses de orden supremo relacionados con su ejercicio, y b) se resalta la unidad social que proporciona una aceptación pública de la justicia.

Las personas morales, concebidas como iguales y libres, tratan de promover sus intereses supremos, por lo que no sólo tienen la capacidad sino el deseo de cooperar con los demás sobre una base justa. Ello supone un deseo regulativo de ajustar la búsqueda del propio bien, así como las demandas que unos hacen a los otros, a los principios públicos de justicia que razonablemente pueda esperarse que sean aceptados por todos<sup>4</sup>.

En *El liberalismo político* se mantiene, en líneas generales, esta noción de bienes primarios, pero se introducen algunos cambios para ajustarla a la concepción política de la justicia y para dar respuesta a algunas de las objeciones de Arrow<sup>5</sup> y Sen.<sup>6</sup>

Ahora resulta crucial que la concepción de los ciudadanos como personas se entienda como concepción política, no dependiente de doctrina comprensiva alguna. En efecto, si es una precisa concepción de la persona lo que determina qué cosas pueden considerarse como bienes primarios, es evidente que dicha concepción ha de ser compartida por todos los ciudadanos de una sociedad democrática. En consecuencia, no puede ser sino una concepción política, pues las concepciones morales, metafísicas o religiosas son muy diferentes entre sí y no pueden servir como base común para las comparaciones interpersonales.

Por tanto, el marco necesario para determinar las necesidades de los ciudadanos y la legitimidad de sus demandas, está constituido por tres elementos:

<sup>2</sup> cf. R. P. Wolff, *Para comprender a Rawls. Una reconstrucción y una crítica de la teoría de la justicia*, tr. M. Suárez. México: Fondo de Cultura Económica, 1981, pp. 123-129.

<sup>3</sup> J. Rawls, «Unidad social y bienes primarios», en J. Rawls, *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*, tr. M. A. Rodilla. Madrid: Tecnos, 1986, pp. 187-209.

<sup>4</sup> J. Rawls, *loc. cit.*, p. 192.

<sup>5</sup> J. K. Arrow, «Some ordinalist Notes on Rawls», *Journal of Philosophy*, 70, 9 (1973).

<sup>6</sup> A. K. Sen, *Choice, Welfare and Measurement*. Cambridge: MIT Press, 1982.

1. Una concepción política de la persona, a la que se concibe dotada de las dos facultades morales y de sus intereses de orden supremo.
2. La idea de bondad como racionalidad.
3. Los hechos básicos de la vida social junto con las condiciones de desarrollo y subsistencia de los seres humanos.

Este contexto sirve para configurar la lista de los bienes primarios

- a) derechos y libertades básicos, que también pueden presentarse en una lista;
- b) libertad de movimientos y libre elección del empleo en un marco de oportunidades variadas;
- c) poderes y prerrogativas de cargos y posiciones de responsabilidad en las instituciones políticas y económica de la estructura básica;
- d) ingresos y riqueza; y, por último,
- e) las bases sociales del autorrespeto.<sup>7</sup>

Rawls mantiene abierto este listado de bienes primarios, con la indicación de que podrían añadirse otros si se mostrara su necesidad<sup>8</sup>. Esta cautela parece sensata, especialmente si reparamos que los hechos básicos de la vida social (que son un elemento necesario para determinar los bienes primarios) pueden variar con el paso del tiempo. En este sentido, Rawls no debería tener inconveniente (dado el fenómeno creciente de la coexistencia de varias culturas en el interior del estado nación) en considerar como un bien primario la pertenencia a una comunidad cultural, como sugiere Kymlicka<sup>9</sup> y, entre nosotros, Rubio Carracedo<sup>10</sup>.

Pero, de manera explícita, sólo muestra su disponibilidad a aceptar la ampliación de la lista de bienes primarios de forma que incluyera el tiempo de ocio o, siguiendo a Scanlon<sup>11</sup>, «ciertos estados mentales tales como la ausencia de sufrimiento físico».<sup>12</sup>

Lo que se persigue con la idea de los bienes primarios es hallar una base pública de comparaciones interpersonales que se sustente en rasgos objetivos de las condiciones sociales de vida de los ciudadanos. Se busca una idea com-

<sup>7</sup> J. Rawls, *El liberalismo político*, p. 214.

<sup>8</sup> J. Rawls, *ibid.*, pp. 214-215.

<sup>9</sup> W. Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*. Oxford: Clarendon Press, 1991, pp. 165 ss.

<sup>10</sup> J. Rubio-Carracedo, «Ciudadanía compleja y democracia», en J. Rubio Carracedo y J. M. Rosales, eds., *La democracia de los ciudadanos*. Suplemento 1 de *Contrastes* (1996), p. 148.

<sup>11</sup> T. M. Scanlon, «The Moral Basis of Interpersonal Comparisons», en J. Elster y J. Roemer (eds.), *Interpersonal Comparisons of Well-Being*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

<sup>12</sup> J. Rawls, *El liberalismo político*, p. 215.

partida del bien, que necesariamente ha de tener un carácter político. Dicha idea es entendida como ventaja racional en el marco de una concepción política y no depende de ninguna doctrina comprensiva particular. Más bien, pretende identificar cierta semejanza parcial en la estructura, no en el contenido, de las diferentes concepciones permisibles del bien, que son aquellas que respetan los principios de justicia política.

Según Rawls, para que los bienes primarios representen una ventaja racional compartida por todos los ciudadanos, basta con que se cumplan estas dos condiciones:

- a) Que los ciudadanos se conciban a sí mismos, de acuerdo con una misma concepción política, como libres e iguales.
- b) Que sus diferentes concepciones comprensivas del bien requieran para poder desarrollarse aproximadamente los mismos derechos, libertades, oportunidades, y medios de uso universal (ingresos y riquezas), así como las bases sociales del autorrespeto.

En principio, resulta difícil aceptar que la pluralidad de doctrinas comprensivas del bien y la pluralidad de estilos de vida, que son propios de las sociedades occidentales avanzadas, puedan necesitar para desarrollarse aproximadamente los mismos bienes primarios. De ahí que algunos podrían pensar que esta condición restringe demasiado el dominio de las concepciones comprensivas permitidas por la concepción política de la justicia. Si esto fuera cierto, el liberalismo político habría fracasado en su propósito fundamental: abarcar el conjunto de condiciones que hacen posible una base pública razonable de justificación para las cuestiones políticas fundamentales<sup>13</sup>.

Pero Rawls se mantiene equidistante entre una concepción de la justicia que permitiera cualquier concepción del bien, sin límite alguno, y otra que impusiera un espacio tan estrecho que sólo diera cabida a unas cuantas doctrinas. Puesto que la concepción política parte, entre otras ideas básicas, de la concepción de los ciudadanos como libres e iguales, no estarán permitidas aquellas doctrinas que no respeten esta idea y los principios de justicia que de ella se derivan. Pero dado que dicha concepción se aplica sólo a las instituciones sociales y políticas fundamentales, los bienes primarios se refieren exclusivamente a las relaciones de los ciudadanos con estas instituciones, que condicionan su capacidad para autodeterminarse o adherirse a la concepción del bien que juzguen oportuna. Por lo demás, dichos bienes no limitan la variabilidad de opciones disponibles en el marco de la justicia como equidad, pues sólo

<sup>13</sup> J. Rawls, *ibid.*, p. 15.

son condiciones generales requeridas para el desarrollo de una vida buena en una sociedad democrática justa.

Los bienes primarios satisfacen las necesidades de los ciudadanos en cuanto miembros de una comunidad política, no en cuanto miembros de una determinada asociación que se adhiere a un específico estilo de vida. En palabras de Rawls: «la determinación de esas necesidades es un constructo elaborado a partir de una concepción política de la justicia, no a partir de una doctrina comprehensiva». <sup>14</sup>

Una vez aceptada la concepción política, los bienes primarios determinan cuáles son las necesidades de los ciudadanos cuando éstos plantean cuestiones de justicia. El criterio para establecer qué ha de entenderse como un reparto justo, no está en relación con el grado de satisfacción o bienestar psicológico global de los ciudadanos, ni depende de la intensidad o de la urgencia con que éstos perciben sus preferencias subjetivas, o del valor que conceden a éstas en función de sus propias doctrinas comprehensivas. Es la concepción política, junto con la idea de bondad como racionalidad, lo que nos permite determinar qué bienes primarios necesitan los ciudadanos. Dicha concepción define o (construye) un tipo especial de necesidad, que es distinta al deseo o la preferencia subjetiva en la medida en que tiene una cierta objetividad, en cuanto que expresa las exigencias de los ciudadanos como portadores de los intereses supremos ligados a sus dos facultades morales.

Rawls considera esta idea de necesidad muy próxima a la idea de Scanlon de urgencia convencional, que este último define como «un constructo armado para ponerlo al servicio del argumento moral [yo diría político]...su utilidad... viene del hecho de que representa, dadas las circunstancias [por ejemplo, del pluralismo razonable], el mejor criterio de justificación disponible que resulta comúnmente aceptable para personas cuyas preferencias son divergentes» <sup>15</sup>.

La prioridad de la justicia sobre el bien no supone, como señalábamos, la independencia absoluta de la justicia respecto de la idea de una vida buena, sino un compromiso mutuo entre ambas ideas, que viene exigido por el fenómeno del pluralismo de las sociedades democráticas actuales. Lo que el liberalismo político considera políticamente justo no se determina al margen de la consideración de la autonomía de los ciudadanos para formular su propia idea del bien, puesto que el reparto equitativo de bienes primarios debe posibilitar el desarrollo de esta autonomía. Lo que ocurre es que el despliegue efectivo de esta capacidad de autodeterminarse, en una sociedad plural, sólo es posible en el marco de unos principios de justicia que aseguren los recursos necesarios.

<sup>14</sup> J. Rawls, *ibid.*, p. 222.

<sup>15</sup> citado en J. Rawls, *ibid.*, p. 222, nota 19.

La noción de bienes primarios, tal como se concibe desde el liberalismo político, supone «una división social de responsabilidades» entre la estructura básica de la sociedad, que es expresión de la soberanía de los ciudadanos como cuerpo colectivo, y los ciudadanos, individualmente considerados. La primera asume la responsabilidad de mantener instituciones políticas y sociales justas, que aseguren la igualdad de libertades básicas y de oportunidades mediante un reparto equitativo de los bienes primarios; los segundos tienen la responsabilidad, en cuanto individuos autónomos o miembros de asociaciones, «de revisar y ajustar sus objetivos y aspiraciones en razón de los medios de uso universal que les quepa esperar dada su situación presente y previsiblemente venidera»<sup>16</sup>.

Los ciudadanos disponen de libertad para dirigir sus propias vidas, en cuanto que la sociedad o el estado les garantiza a cada uno su porción equitativa de bienes primarios; pero se les considera responsables de sus propias elecciones. En consecuencia, no serían justas las reclamaciones que pudieran hacer de una mayor cantidad de bienes primarios, en razón de que sus preferencias resultarían más costosas<sup>17</sup>.

La idea de bienes primarios ha sido objeto de numerosas críticas. Entre ellas, nos parece especialmente relevante la de Amartya Sen, en cuanto que puede afectar de manera esencial a la propuesta igualitaria de la teoría de la justicia como equidad.

El punto de partida del enfoque de Sen es que un tratamiento riguroso y coherente del tema de la igualdad debe plantearse la pregunta: «igualdad, ¿de qué?».

Distintas teorías políticas normativas que no suelen pasar por igualitarias pueden considerarse tales, cada una en ámbitos distintos. Así Robert Nozick propugna en su *Anarquía, estado y utopía*, con base en el imperativo categórico kantiano, la igual consideración de la libertad de todos; para James Buchanan<sup>18</sup>, una sociedad justa se basa en la igualdad legal y política; y, finalmente, para el utilitarismo, tiene igual peso la utilidad de cualquier individuo.

La conclusión que Sen extrae de esta omnipresencia de cierta idea de igualdad es que, más allá de la retórica igualitarista, lo que importa es saber el ámbito en el que exigimos la igualdad. Los individuos son extraordinariamente diferentes entre sí, no sólo en cuanto al medio social y natural, sino también

<sup>16</sup> J. Rawls, *El liberalismo político*, 223.

<sup>17</sup> Contrariamente a esta idea de Rawls, algunos marxistas consideran discutible la responsabilidad de la gente respecto de sus preferencias y fines, ya que éstos están socialmente determinados y no tenemos control sobre ellos. cf. J. Roemer, «Equality of Talent», *Economics and Philosophy*, 1, 2, (1985), pp. 178-179.

<sup>18</sup> J. M. Buchanan, *The Limits of Liberty: Between Anarchy and Leviathan*. Chicago: University of Chicago Press, 1975.



por sus capacidades físicas e intelectuales, por su estado de salud, por el sexo, etc. La valoración de sus demandas de igualdad debe tener en cuenta esta heterogeneidad. Por eso, la pregunta pertinente es: «igualdad, ¿de qué?». Cuando establecemos comparaciones interpersonales se debe elegir siempre una determinada variable en función de la cual se establece la medida de la igualdad. Sen la llama «variable focal» o «espacio» en el que se hace la comparación.

Si a un grupo humano se le mide en base a distintas variables focales se comprueba fácilmente que la igualdad respecto de una variable no supone la igualdad respecto de cualquier otra. Aunque en determinados casos hay correlaciones entre distintas variables, por ejemplo, a igual poder económico igual influencia política; sin embargo es frecuente que haya discordancias: la igualdad de oportunidades puede llevar a desigualdades en los ingresos, la igualdad de ingresos no supone igualdad de bienestar, etc.

Las divergencias entre los distintos enfoques en el estudio de las desigualdades no sólo proceden de las diferentes variables focales que pueden ser utilizadas, sino de la forma en que se aborda el estudio dentro de una misma variable. La principal fuente de discrepancia surge a la hora de establecer cuáles son los índices adecuados, para la comparación interpersonal, en el espacio delimitado por una variable focal. Sen aborda en detalle este problema en su obra *On Economic Inequality*<sup>19</sup>, pero aquí sólo nos interesa analizar sus diferencias con el planteamiento de Rawls.

Entre ellas, la más destacable es que Sen elige la diferencia entre las capacidades individuales como variable focal, mientras que Rawls elige los bienes primarios. Pero, en relación con el tema de indiciación al que nos referíamos antes, aquél distingue entre «realización y la libertad para realizarse». Lo primero se refiere a los objetivos alcanzados, lo segundo a los medios de que disponen los individuos para alcanzar sus fines. Entre ambos extremos no hay simetría. La medida de la desigualdad en la realización puede no coincidir con la medida de la desigualdad en la libertad para realizarse, pues «[la realización de los objetivos atañe a aquello que nos *ingeniamos* por conseguir y la libertad concierne a la *oportunidad real* que tenemos para alcanzar aquello que valoramos».<sup>20</sup>

Este cambio de enfoque en el estudio de las desigualdades, que pone el énfasis más en los medios que en los resultados, está presente en Rawls, pero, según Sen, de forma insuficiente, en cuanto que no consigue apreciar la importancia que tiene la «amplitud» de la libertad.

Rawls toma como variable focal los bienes primarios y no las capacidades. A juicio de Sen, los bienes primarios no constituyen la libertad como tal,

<sup>19</sup> A. K. Sen, *On Economic Inequality*. Oxford: Clarendon Press, 1973.

<sup>20</sup> A. K. Sen, *Nuevo examen de la desigualdad*, tr. A. M. Bravo. Madrid: Alianza Editorial, 1995, p. 45.

sino que se conciben como medios para alcanzarla. Ello plantea, entre otras cuestiones, el problema de la valoración, pues dado que los medios se valoran en la medida en que sirven para alcanzar determinados fines, no parece posible lograr un esquema de valoración que sea independiente de estos últimos. En este sentido, John Roemer<sup>21</sup> ha demostrado que «la igualdad de recursos implica igualdad de 'bienestar'». Sen piensa que esta relación entre recursos y bienestar es extensible a otros casos en los que se opere con distintas variables.

Utilizar los bienes primarios como base de información, en una «teoría de la justicia orientada hacia la libertad», no resulta suficiente, porque supone centrar la atención en los *medios* para conseguir la libertad, más que en la *extensión* efectiva de la misma, que depende de las capacidades.

Los ciudadanos, a los que se les asigna un reparto equitativo de bienes primarios, han de transformar estos medios «en libertad de elección entre combinaciones de funcionamientos alternativos y de otros logros»<sup>22</sup>, pero dado que tienen diferentes capacidades que no se han tenido en cuenta, la igualdad de bienes primarios puede ir acompañada de desigualdades importantes en las libertades, entendidas como capacidad real de elección entre las distintas opciones de vida posibles: «Las diferencias relacionadas con el sexo, la edad, la dotación genética, y muchas otras características, resultan en poderes muy diversos para construir nuestras vidas en libertad, incluso cuando tenemos la misma cesta de bienes primarios».<sup>23</sup>

Rawls acepta la observación de Sen de que, dadas las diferencias individuales, en algunos casos puede resultar injusto que todos los individuos reciban el mismo lote de bienes primarios. Para encarar ese problema, su propuesta es distinguir cuatro tipos de diferencias y ver si cada una de ellas está por encima o por debajo de la línea de base, que viene especificada por el grado mínimo de capacidades requeridas para ser un miembro activo y cooperante de la sociedad.

Las diferencias fundamentales entre los individuos pueden catalogarse, según Rawls, en estos cuatro tipos:

- 1) Diferencias de capacidades morales e intelectuales.
- 2) Diferencias de capacidades físicas, incluyendo las consecuencias de las enfermedades y accidentes.
- 3) Diferencias en las concepciones del bien que sostienen los ciudadanos.
- 4) Diferencias de gustos y de preferencias.

<sup>21</sup> citado en A. K. Sen, *ibid.*, p. 96.

<sup>22</sup> A. K. Sen, *ibid.*, p. 97.

<sup>23</sup> A. K. Sen, *ibid.*, p. 102.

Dado el supuesto general de que todos poseen la capacidad para ser miembros cooperantes normales de la sociedad, se puede afirmar que, una vez que la estructura básica queda regulada por los principios de justicia, ninguna de esas diferencias genera situaciones injustas.

En el caso 1), las diferencias de capacidades intelectuales y físicas están por encima de la línea. Son alentadas y mantenidas por las prácticas sociales que requieren una cualificación especial para acceder a cargos públicos y puestos de responsabilidad. El segundo principio de justicia, que asegura la igualdad equitativa de oportunidades y regula las desigualdades de ingreso, permite que este tipo de diferencia opere generando eficacia en la vida social y manteniendo la cooperación dentro de un esquema justo.

El tipo 2) es el único que sitúa a algunos ciudadanos por debajo de la línea, puesto que es evidente que ciertas enfermedades o accidentes incapacitan a los ciudadanos para ser miembros cooperantes normales de la sociedad. Rawls piensa que el tratamiento de estas diferencias debe abordarse en la etapa legislativa, donde puede contarse con información específica, de modo que puedan evaluarse los costos y arbitrar las medidas más adecuadas. En todo caso, la mayor cantidad de bienes primarios que puedan requerir los ciudadanos que sufren incapacidades de este tipo, tiene como finalidad la de recuperarlos como miembros cooperantes normales de la sociedad.

En lo que se refiere al tipo 3), Rawls sostiene que la justicia como equidad es equitativa con todas las concepciones razonables del bien, lo que no supone que todas tengan las mismas probabilidades de florecer. Los argumentos en que se basa esta afirmación los examinaremos en la siguiente sección, donde se abordará el problema de la neutralidad.

Finalmente, las diferencias de gustos y preferencias, tipo 4), no son tenidas en cuenta por la teoría de la justicia como equidad, puesto que ésta parte de una concepción de los ciudadanos como responsables tanto de sus elecciones como de sus gustos y preferencias. Se supone que los ciudadanos tienen capacidad de formar y revisar sus concepciones del bien, así como de ajustarlas, a la hora de reclamar de la sociedad la cantidad exigible de bienes primarios, a lo que razonablemente les cabe esperar en una sociedad bien ordenada. No obstante, siguiendo a Daniels<sup>24</sup>, Rawls considera que hay preferencias y gustos que pueden llegar a ser incapacitantes para los individuos. Estas circunstancias deben ser tratadas como casos médicos, en la medida en que producen un colapso de la capacidad de responsabilizarse de los propios fines.

La responsabilidad sobre los propios objetivos y deseos es exigible sólo si se cumplen determinados supuestos. Entre ellos, Rawls destaca los siguientes:

<sup>24</sup> Citado en J. Rawls, *El liberalismo político*, p. 218.

- a) Que los ciudadanos tengan la capacidad efectiva de regular y revisar sus fines en base a sus expectativas de bienes primarios. Dicho supuesto está implícito en las facultades morales que se le suponen a los ciudadanos. Para que sea suficiente debemos contar con criterios viables para realizar comparaciones interpersonales.
- b) Ha de poderse mostrar la relación entre los bienes primarios y los intereses de orden superior vinculados a las dos facultades morales. De esta forma, se pondrá de manifiesto cómo los bienes primarios se constituyen en criterios públicos para dirimir los asuntos de justicia política.
- c) Finalmente, ha de darse el supuesto de que la concepción de la persona que subyace a los dos supuestos anteriores, sea aceptada por todos los ciudadanos como un ideal en el que se apoya la concepción política de la justicia.

La réplica de Rawls a las objeciones anteriores sobre la idea de los bienes primarios, no acaba de convencernos.

En primer lugar, la clasificación que hace de las diferencias individuales, relevantes en relación con una distribución equitativa de bienes primarios, resulta, cuando menos, incompleta. Falta un tipo de diferencia que resulta más importante cuanto más se la ignora: la diferencia de género. La importancia de ésta en cuestiones de justicia ha sido suficientemente argumentada por la crítica feminista<sup>25</sup>. Como dice Kymlicka, «parece no haber motivo por el que quienes aceptan la posición original de Rawls tuviesen que desconocer que los roles sociales existentes, que privilegian uno de los dos sexos, constituyen una fuente de injusticia»<sup>26</sup>. La discriminación de la mujer y su subordinación al hombre tiene raíces tan profundas que la igualdad legal resulta un instrumento insuficiente para hacerla desaparecer.

La consideración de este tipo de diferencia como relevante para las cuestiones de justicia resulta más necesaria si tenemos en cuenta que su omnipresente discriminación en las prácticas sociales sitúa a las mujeres por debajo de la línea de base, definida por la posesión efectiva de la «capacidad para ser miembros cooperantes normales de la sociedad». Consecuentemente, el hecho de que las mujeres reciban la misma cesta de bienes primarios que los hombres, puede significar prolongar a perpetuidad su desventaja inmerecida.

<sup>25</sup> Pueden consultarse, entre otros, los siguientes trabajos: C. Mackinnon, *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law*. Cambridge: Harvard University Press, 1987. S. M. Okin, «Justice and Gender», *Philosophy and Public Affairs*, 16,1, (1987); «Reason and Feeling in Thinking About Justice», *Ethics*, 99, 2, (1989); *Justice, Gender, and the Family*. New York: Basic Books, 1989; «Thinking like a Woman», en D. Rhode (ed.), *Theoretical Perspectives on Sexual Difference*. New Haven: Yale University Press, 1990. C. Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge: Harvard University Press, 1982.

<sup>26</sup> W. Kymlicka, *Filosofía política contemporánea*, tr. R. Gargarella. Barcelona: Ariel, 1995, p. 269.

En segundo lugar, para las diferencias del tipo 2), Rawls indica que habría que revisar el índice de bienes primarios y hacerlo más flexible, pero no ofrece una respuesta concreta sobre el asunto, sino que la relega a la etapa legislativa. Esta falta de concreción se justifica apelando a la naturaleza, necesariamente abstracta, de la filosofía política que pretende ofrecer soluciones a conflictos profundos que dividen a los ciudadanos<sup>27</sup>. A nuestro juicio, sin embargo, es una forma de vaciarla de cualquier contenido valioso. En todo caso, el carácter cada vez más genérico de la propuesta de Rawls podría favorecer el consenso buscado, pero a costa de reducir a mínimos el contenido de la concepción política de la justicia como equidad. Por esta vía, puede llegarse a un consenso amplio sobre la justicia política, pero no servirá para mucho, pues al vaciar la concepción política de aquellas concreciones que, aunque pueden ser necesarias, controvertidas, estamos minando su fuerza normativa.

## II.2. NEUTRALIDAD DEL ESTADO Y CONCEPCIONES PERMISIBLES DEL BIEN

El liberalismo político, como cualquier otra concepción política liberal, tiene la pretensión de ser imparcial respecto a las doctrinas comprensivas razonables permisibles.

La idea de neutralidad puede entenderse de diferentes maneras<sup>28</sup>. Rawls menciona tres significados distintos: a) neutralidad de procedimiento, b) neutralidad de propósitos y c) neutralidad de efectos o influencias.

- a) La neutralidad procedimental se da cuando el conflicto de intereses entre las partes se regula mediante un procedimiento que no se justifica mediante la apelación a valores morales; o, si se supone que esto es imposible, se justifica invocando valores neutrales. Como son: la imparcialidad, la coherencia en la aplicación de los mismos principios generales a todos los casos similares, y la igualdad de oportunidades, en el sentido de que las distintas alegaciones de las partes tengan la misma oportunidad de ser defendidas.

Esta idea de neutralidad no es la que defiende el liberalismo político de Rawls, pues las ideas básicas en que éste se apoya (la de la sociedad como un sistema equitativo de cooperación, la de los ciudadanos como libres e iguales,

<sup>27</sup> J. Rawls, *El liberalismo político*, pp. 75-77.

<sup>28</sup> En el ámbito de las concepciones liberales pueden encontrarse distintas ideas de neutralidad en B. Ackerman, *Social Justice in the Liberal State*. New Haven: Yale University Press, 1980, pp. 11, 61; Ch. Larmore, *Patterns of Moral Complexity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987, pp. 53-59.

dotados de las dos facultades morales) tienen un significado sustantivo, al igual que los principios de justicia.

b) La neutralidad de propósitos se refiere a la postura que adoptan las instituciones básicas en relación con las diferentes concepciones del bien que existen en el seno de una misma sociedad. Siguiendo a Joseph Raz<sup>29</sup>, Rawls señala tres posibilidades distintas de entender este tipo de neutralidad:

- 1ª) Que el estado garantice a todos los ciudadanos las mismas oportunidades para promover la concepción del bien que libremente adopten, sin condición alguna.
- 2ª) Que evite toda actividad o política pública que favorezca o aliente una determinada concepción del bien, en menoscabo de otras.
- 3ª) Que se abstenga de aquellas políticas públicas que, aunque no lo pretendan directamente, aumenten la probabilidad de que los ciudadanos se adhieran a una determinada doctrina comprensiva, más bien que a otras.

La teoría de la justicia como equidad no entiende la neutralidad en el primer sentido, ya que la idea de la prioridad de la justicia sobre el bien restringe el espacio de las posibles concepciones del bien a aquéllas que respetan los principios de justicia. Es compatible, en cambio, con el segundo significado, pues la estructura básica no está pensada para favorecer a ninguna doctrina comprensiva en particular. La concepción política de la justicia como equidad busca una base común entre las distintas doctrinas del bien permisibles. Lo que no implica una posición relativista o escéptica, pues promueve determinadas virtudes políticas, como la cooperación social equitativa, la amistad cívica, la tolerancia, la razonabilidad y el sentido de la justicia.

Respecto al tercer significado, Rawls piensa que la neutralidad así entendida es un propósito inviable. Lo que nos conduce a lo que denomina «neutralidad de efectos o influencias».

c) ¿Podría una concepción política de la justicia ordenar las instituciones de forma que todas las concepciones del bien tuvieran exactamente las mismas probabilidades de desarrollarse y consolidarse? Parece que no, pues cualquiera que fuese tendría inevitablemente el efecto de desalentar ciertos estilos de vida y promocionar otros. Siguiendo a Isaiah

<sup>29</sup> J. Raz, *Morality of Freedom*. Oxford: Clarendon Press, 1986.

Berlin<sup>30</sup>, Rawls considera que la socialización en una determinada cultura política implica la adopción de determinados valores que excluyen ciertos estilos de vida y alientan otros. El mundo de los valores es demasiado amplio como para que todos tengan cabida en un sólo mundo social.

Pero que el liberalismo político acepte este hecho, que es empírica e históricamente constatable, no significa que esté sesgado arbitrariamente hacia ciertas doctrinas comprensivas. Si así fuera, tendría que probarse que una sociedad bien ordenada, regida por los principios de justicia, promueve, en el contexto del pluralismo razonable, el desarrollo de unas doctrinas en detrimento de otras. Tendría que probarse, por ejemplo, que las instituciones políticas y sociales básicas favorecen sólo el desarrollo de las doctrinas comprensivas de corte individualista.

Para persuadirnos de que éste no es el caso, Rawls recurre al siguiente ejemplo: supóngase que hay algunas sectas religiosas contrarias a la cultura del mundo moderno, que aspiran a realizar una forma de vida comunitaria sin influencias externas. Se plantea entonces la cuestión de qué tipo de educación exigiría un estado que fuera equitativo con todas las doctrinas comprensivas, incluidas éstas de tipo comunitario. Una concepción política inspirada en el liberalismo comprensivo, del tipo de Kant y Mill, exigiría que la educación promoviera «los valores de autonomía e individualidad como ideales encargados de gobernar la mayor parte de la vida, (...) Pero el liberalismo político tiene propósitos distintos, y exige mucho menos»<sup>31</sup>. Se limitaría a exigir que los futuros ciudadanos, activos y normalmente cooperantes, conocieran los derechos y libertades básicas que van unidos a un régimen constitucional, lo que incluiría evidentemente el conocimiento de que existe libertad de conciencia. Procuraría garantizar que la permanencia de estos niños en sus respectivas comunidades cuando llegaran a la edad adulta, «no estuviera basada en la ignorancia de sus derechos básicos o en el miedo al castigo por ofensas que no existen»<sup>32</sup>.

A nuestro juicio, este ejemplo arroja poca claridad sobre el asunto, pues, ¿acaso el liberalismo político, al exigir el conocimiento de los derechos y libertades básicas, y la concepción de la persona que les subyace, no está propiciando la supremacía del valor de la autonomía del individuo frente a otros valores comunitarios? Dados los estrechos vínculos que existen entre el liberalismo comprensivo kantiano y el liberalismo político, ¿habría, de hecho, di-

<sup>30</sup> I. Berlin, *El fuste torcido de la humanidad*. Barcelona: Península, 1992.

<sup>31</sup> J. Rawls, *El liberalismo político*, p. 233.

<sup>32</sup> J. Rawls, *El liberalismo político*, p. 234.

ferencias significativas entre la política educativa promovida por cualquiera de los dos? ¿no conciben ambos como inviolable la capacidad de autodeterminación del individuo?

Brighouse<sup>33</sup> ha defendido que el liberalismo político rawlsiano no es neutral, porque encierra un compromiso moral. Para este autor, no hay diferencias cualitativas entre el liberalismo político y algunos de los liberalismos que Rawls llama comprensivos, como el de Kant, el de Mill o el de Joseph Raz, por citar alguno de nuestros contemporáneos<sup>34</sup>.

Según Rawls, la diferencia entre su liberalismo y el de tipo kantiano es que el primero promueve la autonomía del ciudadano en el ámbito político, mientras que el segundo persigue una autonomía que debe desplegarse en todos los ámbitos de la vida: «La justicia como equidad hace hincapié en ese contraste: afirma la autonomía política para todos, pero deja a los ciudadanos por separado la decisión de ponderar la autonomía ética a la luz de sus respectivas doctrinas comprensivas».<sup>35</sup>

Pero esta diferencia nos parece artificiosa, pues el ciudadano no puede escindirse, a este respecto, en dos identidades distintas. No cabe desvincular la autonomía como valor político de la autonomía como valor ético, pues ambas proceden de una misma concepción de la persona como fuente autolegitimada de exigencias válidas. ¿Acaso alguien podría ser políticamente autónomo para formar y revisar su propia concepción del bien y, al mismo tiempo, vincularse a una comunidad o secta religiosa que le negara esta autonomía?

A nuestro juicio, Rawls habría defendido mejor la neutralidad del estado y la equidad de la concepción política frente a las distintas concepciones del bien si se hubiera limitado a invocar la capacidad de autodeterminación del individuo, implícita en la facultad moral de formar y revisar la propia concepción del bien.

### III. ALGUNAS OBJECIONES A LA PRIORIDAD DE LA JUSTICIA SOBRE EL BIEN

Las críticas más destacables acerca de la prioridad de la justicia sobre el bien se refieren, en general, al planteamiento del problema que hace el primer Rawls. Proceden principalmente de los comunitaristas e, incluso, de las propias filas liberales, como es el caso de Dworkin, entre otros.

<sup>33</sup> H. Brighouse, «Is There Any Such Thing As Political Liberalism», *Pacific Philosophical Quarterly*, 75, 3 y 4 (1994), pp. 318-332.

<sup>34</sup> El mismo Rawls reconoce que hay alguna semejanza entre su liberalismo político y el liberalismo comprensivo de los tres autores mencionados en el texto. cf. J. Rawls, *El liberalismo político*, p. 234.

<sup>35</sup> J. Rawls, *El liberalismo político*, p. 109.



La crítica comunitarista mantenía su mordiente gracias a que el tratamiento del problema en *A Theory of Justice* adolecía de varios puntos débiles. Por ejemplo, daba pie a entender la prioridad de la justicia sobre el bien simplemente como expresión de la tesis de la superioridad del planteamiento deontológico sobre el teleológico. Allí la prioridad sólo puede justificarse sobre la base de un moralismo abstracto de tipo kantiano, pues no existen las referencias a una determinada concepción de la persona y a una sociedad democrática caracterizada por el pluralismo de concepciones del bien. Pero, cuando la prioridad de la justicia se entiende como una respuesta al problema que plantea el hecho del pluralismo y se vincula, por tanto, a la necesidad de un consenso sobre una concepción política que no ponga obstáculos a un pluralismo razonable, pierden fuerza la mayor parte de las críticas, como ahora veremos.

El argumento principal de la crítica comunitarista de autores como Sandel, Taylor o MacIntyre, es que la prioridad de la justicia sobre el bien implica la idea de un sujeto abstracto, vacío y desvinculado de sus fines.

En estrecha relación con este argumento, los comunitaristas han acusado a Rawls de basarse en presupuestos «atomistas», de suponer que el individuo puede desarrollar sus capacidades y formar su propia concepción del bien al margen de todo contexto social o comunitario.

Rawls no ha contestado explícitamente a estas críticas, aunque algunos analistas ven en *El liberalismo político* una defensa frente al comunitarismo. En relación a las objeciones de Michael Sandel<sup>36</sup>, se limita a suscribir<sup>37</sup> la réplica que hace Kymlicka en el capítulo 4 de su obra *Liberalism, Community, and the Culture*.

Este último ha refutado brillantemente los argumentos principales en que se basa la crítica comunitarista a la idea del yo del liberalismo. Entre ellos destacamos los tres siguientes:

El primero, señalado por Taylor, es el argumento de la vacuidad del yo. Para este autor, la libertad no puede ser entendida como la absoluta capacidad de autodeterminación, sin referencias a los valores de una determinada cultura y comunidad, pues sólo tiene sentido cuando situamos al yo en su contexto. Sin referencia alguna a metas y valores previamente establecidos, «la libertad completa sería un vacío en el que nada de valor podría ser hecho»<sup>38</sup>. Un yo

<sup>36</sup> M. J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

<sup>37</sup> cf. J. Rawls, *El liberalismo político*, p. 57, nota 29. Para una respuesta a las críticas comunitaristas también puede consultarse A. Gutmann, «The Communitarian Critics of Liberalism», *Philosophy & Public Affairs*, 14, (1985).

<sup>38</sup> citado en W. Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, p. 47.

cuya libertad implicara dejar a un lado todo obstáculo externo y toda influencia, sería un yo sin carácter, un yo vacío.

Este argumento, afirma Kymlicka, se basa en una interpretación errónea del papel que juega la libertad en el liberalismo. Taylor supone que, para el liberalismo, la libertad es algo intrínsecamente valioso, algo que se persigue por el valor de la libertad misma. Pero no es cierto que el liberalismo valore la libertad por su valor intrínseco, lo que efectivamente sería una vacuidad; sino porque nos permite emprender, por nosotros mismos, tareas y proyectos valiosos. Para el liberalismo, al igual que para el comunitarismo, «nuestros proyectos y tareas son las cosas más importantes de nuestra vida, y es porque son tan importantes, por lo que deberíamos ser libres para revisarlos y negarlos»<sup>39</sup>.

El segundo argumento es que la concepción liberal del yo contradice nuestra autopercepción. Según Sandel, la idea rawlsiana de un yo desvinculado (*unencumbered*) no se compadece con «el más profundo autoentendimiento» de nosotros mismos. La idea de un yo desvinculado e independiente de sus fines contradice nuestra experiencia introspectiva, pues siempre nos percibimos a nosotros mismos ligados a algún fin o motivación determinada. En consecuencia, el yo no puede tomar distancia de sus fines, pues éstos le son constitutivos.

Kymlicka replica que el liberalismo no afirma «que nosotros podamos percibir un yo anterior a nuestros fines, sino que nos entendemos a nosotros mismos como siendo anterior a nuestros fines, *en el sentido de que ningún fin o meta está exento de una posible revisión*».<sup>40</sup> El yo se percibe con independencia de sus fines, pero no en un sentido absoluto, sino en el sentido de que siempre podemos imaginarnos a nosotros mismos como vinculados a otros fines diferentes de los que actualmente tenemos.

Según el tercer argumento, el liberalismo ignora nuestra inserción en una comunidad y nuestro compromiso con sus prácticas. Sandel y MacIntyre coinciden en afirmar que el yo no elige sus fines, sino que los descubre por un proceso de reflexión. El bien de un individuo le está ya dado de antemano, puesto que forma parte de su propia identidad; por lo tanto no tiene sentido elegirlo, sólo cabe desvelarlo mediante la autoconciencia.

Este argumento contradice nuestra autoexperiencia, pues nadie se percibe a sí mismo como si el autodescubrimiento del bien comunitario le impidiera juzgar, por sí mismo, cómo ha de conducir su vida. Kymlicka señala que, aun aceptando que descubrimos nuestro bien por reflexión sobre nuestra identidad comunitaria, no nos vemos a nosotros mismos como «atrapados por nuestros compromisos actuales, incapaces de juzgar el valor de las metas que hemos heredado»<sup>41</sup>.

<sup>39</sup> W. Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, p. 48.

<sup>40</sup> W. Kymlicka, *ibid.*, p. 52.

<sup>41</sup> W. Kymlicka, *ibid.*, pp. 53-54.

La defensa que hace Kymlicka del liberalismo frente a los ataques de los comunitaristas, nos parece sólida y clarificadora, en lo que se refiere a la concepción liberal del sujeto y su vinculación a las diversas doctrinas comprensivas del bien. Ello no es obstáculo para reconocer que, en buena parte, la polémica entre liberales y comunitaristas se sustenta sobre mutuas tergiversaciones.

En este sentido, Taylor, en un reciente trabajo<sup>42</sup>, ha mediado en el debate con una actitud conciliadora, poniendo de relieve lo que, a su juicio, constituye el origen de la mayor parte de los equívocos y confusiones que lo oscurecen. A saber, mezclar confusamente dos cuestiones bien diferentes: «cuestiones ontológicas» y «cuestiones de defensa». Las primeras se refieren a los factores o términos últimos a los que nos remitimos para explicar la vida social. En este campo, las posiciones antagónicas las ocupan los «atomistas», que suelen relacionarse con el individualismo metodológico, y los «holistas». Las segundas guardan relación «con la postura moral o los principios que se adoptan». En este ámbito, las posiciones extremas son: o dar prioridad a los derechos y libertades individuales o concederla a la vida comunitaria y a los bienes comunes.

Estas dos categorías de cuestiones son distintas entre sí. Aunque Taylor admite que no son totalmente independientes, sostiene, sin embargo, que adoptar una posición respecto a una no implica comprometerse con la otra. Ha sido la confusión entre ambas lo que ha oscurecido el debate. Así, a su juicio, lo que Sandel expone en su *Liberalism and the Limits of Justice* es una tesis ontológica, pero los liberales le han replicado como si desarrollara una cuestión de defensa.

Ronald Dworkin se ha ocupado en los últimos años del problema de la neutralidad liberal. Pese a que mantiene la idea de la neutralidad del estado respecto de las concepciones del bien, su posición ha cambiado en el sentido de un mayor acercamiento a los planteamientos comunitaristas.

Su idea es que el liberalismo político puede y debe fundamentarse desde el punto de vista de los valores. El no haberlo hecho hasta ahora ha supuesto una separación artificial y poco creíble entre «la perspectiva personal», «determinada por nuestra vinculación a lo que cada uno entiende que es una vida buena» y «la perspectiva política», «adoptada cuando se trata de influir en decisiones tomadas colectivamente por la comunidad política». Esta separación responde a lo que el autor llama la «estrategia de la discontinuidad» entre lo público y lo privado, frente a la cual propone «la estrategia de la continuidad».

El contraste entre la perspectiva personal y la perspectiva política no podía sino llamar poderosamente la atención entre los comunitaristas, que centran en el mismo su crítica al liberalismo. En efecto, «nuestra perspectiva *personal* es

<sup>42</sup> C. Taylor, *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*, tr. F. Birulés. Barcelona: Paidós, 1997.

todo lo que no es la perspectiva política liberal; no somos neutrales e imparciales en la vida cotidiana, sino que estamos comprometidos y vinculados»<sup>43</sup>.

Según Dworkin, el liberalismo contractualista de Rawls y Scanlon sigue la estrategia de la discontinuidad, mientras que su liberalismo igualitarista ensaya la estrategia de la continuidad. Esto supone elaborar una «ética liberal», que sacaría a la luz las intuiciones y convicciones sobre los fines de la vida humana que son compatibles con el liberalismo, para mostrar luego que esas intuiciones concuerdan con lo que la mayoría de nosotros considera que es una vida buena.

Ahora bien, el problema al que se enfrenta esta estrategia es que una ética liberal, si es en efecto liberal, ha de ser abstracta. No puede contener una descripción detallada de valores, ni poseer un contenido sustantivo, sino que ha de ser formal o estructural.

A este respecto, Dworkin distingue dos modelos filosóficos de la ética: «el modelo del impacto» y «el modelo del desafío». Según el primero, el valor de una vida buena depende de los efectos que ésta tenga sobre el estado del mundo. Todos tenemos opiniones formadas acerca de lo que hace que el mundo vaya mejor o peor. Así, algunos piensan que una mayor justicia social mejora el estado del mundo, otros consideran que se mejora cuando se consigue incrementar la suma de la felicidad. El modelo del impacto no se pronuncia ni a favor ni en contra de algunas de esas opiniones, sólo se limita a medir el valor ético de una vida en función de sus consecuencias respecto a lo que se considere que mejora el estado del mundo. De acuerdo con el segundo, una vida es buena por el valor inherente que ella tiene en cuanto «ejercicio ejecutado con destreza». Desde este punto de vista, una vida valiosa no depende del impacto que tiene sobre el mundo, sino de «la diestra gestión de un reto».

Para Dworkin, es en el modelo del desafío donde encontramos «las raíces éticas del liberalismo». Un liberal ético que asumiera el modelo de desafío tendería naturalmente a adoptar políticamente la teoría de la «igualdad liberal» que el autor propone. De esta manera habría una continuidad entre la perspectiva personal y la política.

Como se sabe, la teoría dworkiniana de la igualdad liberal se basa en la distribución igualitaria de los recursos. La idea de Dworkin es que si se adopta el punto de vista del modelo de desafío, la ética y la justicia están interconectadas y «se funden porque el que mi vida sea buena depende, entre otras cosas, de que la porción de recursos que tengo a mi disposición sea una porción justa»<sup>44</sup>. Es decir, la justicia, en cuanto que determina la distribución de recursos que resulta apropiada, contribuye a fijar el reto al que me enfrento al vivir mi vida.

<sup>43</sup> R. Dworkin, *Ética privada e igualitarismo político*, tr. A. Domènech. Barcelona: Paidós ICE / UAB, 1993.

<sup>44</sup> R. Dworkin, *ibid.*, p. 173.

En definitiva, la justicia se derivaría de forma natural de cierta interpretación de los valores éticos «el modelo del desafío» y, en consecuencia, el liberalismo, manteniéndose neutral ante las distintas concepciones del bien, puede mostrarse en continuidad con la perspectiva personal, adquiriendo así fuerza categórica. El valor de esta propuesta, frente a la de Rawls, es hacer más explícita la conexión entre ética y política y, en consecuencia, proporcionar mayor atractivo a la teoría de la igualdad liberal. Pero, en la medida en que especifica la concepción filosófica de los valores que le subyace, se distancia de la posibilidad de ser objeto de un consenso entrecruzado. Por eso, Rawls<sup>45</sup>, sin dejar de valorarla, la considera como una doctrina comprensiva, entre otras, que puede enriquecer nuestro acervo cultural; pero no constituye una base adecuada de justificación pública de una concepción política de la justicia.

El liberalismo político rawlsiano, en cambio, parece menos atractivo, pero representa una respuesta más coherente al reto del pluralismo, en cuanto que su justificación se basa en valores políticos y en una concepción política de la persona.

La fuerza vinculante que Dworkin busca en la justificación ética del liberalismo político, la encuentra Rawls en el contexto en el que hay que situar su teoría: la sociedad democrática. Tanto los valores políticos, como la concepción de la persona y de la sociedad como un sistema justo de cooperación, que son las ideas básicas del liberalismo político, pueden ser asumidos porque están latentes en la cultura política de la sociedad democrática.

En cualquier caso, nos parece que la idea de la prioridad de la justicia sobre el bien, tal como la concibe Rawls, es la única forma de preservar la autonomía del individuo que es, a nuestro juicio, el mayor activo del liberalismo político; pero ésta sólo puede desplegarse efectivamente si se dispone de los recursos necesarios. En este sentido, la idea de los bienes primarios parece valiosa, pero resulta insuficiente. Es excesivamente genérica y no capta la complejidad de las relaciones de dominio y la diversidad de ámbitos de desigualdad.

Vicente Orellana Aranda es profesor de Filosofía en el Instituto de Enseñanza Secundaria «Ángel de Saavedra» de Córdoba. Doctor en Filosofía por la Universidad de Málaga con una tesis sobre *El liberalismo político en John Rawls*, trabaja en la actualidad sobre un análisis comparativo de las diferentes concepciones actuales de la justicia. Autor de *Historia de la Filosofía* (Granada: Proyecto Sur de Ediciones, 1996).

Dirección postal: Poeta José María Alvarino, N° 22. 14012- Córdoba.

45 J. Rawls, *El liberalismo político*, pp. 245-246, nota 42.