

RELACIONES ENTRE LA ÉTICA Y LA POLÍTICA

José María Melero Martínez
Carmelo Blanco Mayor

LA pregunta por el límite de la política requiere saber cuál es el espacio propio de la filosofía política y de la política.

En el presente trabajo y debido a la extensión, nos centraremos en las polémicas y conflictivas relaciones entre la *ética* y la *política* en tres autores que simbolizan las posturas diferenciadas ante el problema: Maquiavelo, Weber, Rawls. Este tema tiene una incidencia y una actualidad que no es preciso demostrar, porque es obvia. Son tres planteamientos contrapuestos: Maquiavelo subordina la ética a la política; Weber contrapone la ética de la convicción (cuyo ámbito es la conducta privada) y la ética de la responsabilidad propia de la actividad política y Rawls postula una fundamentación ética del modelo de sociedad justa. Una nueva teoría de la justicia que implica tanto la responsabilidad personal como la acción política.

Foucault en el capítulo X de *Las palabras y las cosas* no menciona la ciencia política, pero con todo se puede localizar y determinar los caracteres epistemológicos de ella:

- 1) no se trata de una ciencia natural sino de un saber acerca de la dimensión *social* del hombre,
- 2) la ciencia política es una ciencia social en sentido *estricto*. Estudia el comportamiento del ser humano como ser social,
- 3) la ciencia política se constituye como saber *interdisciplinar*⁽¹⁾. El Foucault estudioso del poder se ocupó también de la verdad de las formas jurídicas. Coincide en no pocos detalles con el planteamiento de W. Benjamín⁽²⁾.

(1) BOTELLA, J., CAÑETE, C., GONZALO E. (eds): *El pensamiento político en sus textos. De platón a Marx*, Madrid 1984 (Tecnos). Una antología que parte de los clásicos griegos y llega hasta el siglo XIX. Es una antología de autores no de textos. PRIETO SANCHÍS, L.: «Ética y política». Lección inaugural del curso académico 92/93 (Universidad de Castilla La Mancha), donde analiza entre otras las posturas de Maquiavelo, Weber, Rouseau, Kant, etc. BELLO, E.: «Sobre el espacio de la filosofía política», pp. 4-6.

(2) BLANCO MAYOR, C., MELERO MARTÍNEZ, J. M^º: «De la violencia y el derecho» en: *Ensayos* 7 (1992) pp. 17-24.

MAQUIAVELO

Maquiavelo es el heredero de una tradición milenarista-apocalíptica-profética, donde la solución se ve en la «renovatio» religiosa. ¿Es posible la salvación y el «renacimiento» italianos? nuestro autor lo ve como algo difícil, podemos percibir sus angustias en la vía de la regeneración a lo largo de 1513. Sin embargo una luz se abre: si Savonarola consiguió persuadir al pueblo de Florencia (que no es precisamente ignorante ni salvaje) de que era el profeta enviado por Dios y consiguió imponer sus órdenes durante un tiempo, entonces puede conseguirlo también otro y tanto más si tiene la *fuerza* de que carecía el fraile y así mismo la *ciencia* (prudencia) que le faltaba al dominico, cuyos planteamientos religiosos no eran totalmente correctos. Hay que saber violar la religión si es necesario.

Nos centramos en dos de sus obras *El Príncipe* y *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*.

El punto de partida de *El Príncipe* es la regeneración política de Italia, el realismo es la base fundamental de la que se ha de partir para pasar del *ser al deber ser*. En la política del siglo XV progresa la idea de *secularización del poder*, sin embargo se sigue defendiendo la tesis de que el mayor gobierno es el del príncipe, cuando este es bueno. La perfección consiste en la unidad. «Él no representa el problema en términos de religión, Iglesia y pecado, sino en términos de política, Estado y ciencia política»⁽³⁾. En los *Discursos* encontramos el sustrato teórico y filosófico de *El Príncipe* (obra breve, rápida y atenta a movilizarse), la concepción maquiaveliana de la historia, concepción inminente que ha abandonado toda perspectiva trascendente y escatológica; la historia es una permanente manifestación de lo mismo coincide con el ascenso hacia la máxima perfección y virtud y el descenso hacia el máximo grado posible de degeneración, desorden, corrupción y vileza. Concepción maquiaveliana de la naturaleza: el hombre tiene su naturaleza y pasiones constantes, idénticas: ambición, envidia, impaciencia, sed de venganza. Ello origina un movimiento en las relaciones humanas. *Istorie* como «*magistra vitae*» como fuente de saber. Es una mirada sobre el pasado, y su reflejo en el presente⁽⁴⁾.

(3) GRANADA, M. A.: *El autor y su obra. Maquiavelo*, Barcelona, 1981, p. 138 (Barcanova); también CHABOD, F.: *Escritos sobre Maquiavelo*, México 1984 (FCE) una recopilación de trabajos que han marcado la exégesis maquiaveliana. HUERGA, A.: *Savonarola. Reformador y profeta*, Salamanca, 1978 (BAC); CAMPILLO, A.: «El Renacimiento. Una revolución científica y política» en *Filosofía, Sociedad y Comunicación*, Murcia, 1983, pp. 59-81; ID., «Moro, Maquiavelo La Boétie. Una lectura comparada» en *Anales de Filosofía II* (1984) pp. 27-59; ID., *La fuerza de la Razón. Guerra, Estado y ciencia en los tratados militares del Renacimiento, de Maquiavelo a Galileo*, Murcia, 1986 (Secr. Publicaciones de la Universidad de Murcia).

(4) SASSO, G.: *Niccoló Machiavelli*, Bolongna, 2 ed. 1980, p. 439. Un extenso apartado sobre los *Discursos* se puede encontrar en las pp. 439-579. (II Mulino).

Pero dejemos hablar a Maquiavelo aunque de manera sucinta:

Poder. «Quien propicia el poder del otro, labra su propia ruina, puesto que dicho poder lo construye o con la astucia o con la fuerza y tanto la una como la otra resultan sospechosas al que ha llegado a ser poderoso»⁽⁵⁾.

Virtud. «Aquellos que, de manera semejante a ellos, alcanzan el principado por vías que exigen virtud, llegan a dicha situación con dificultad, pero se mantienen con facilidad»⁽⁶⁾.

Acciones criminales. «Estas dos nuevas vías se presentan cuando se asciende al principado por medio de acciones criminales y contrarias a toda ley humana y divina o bien cuando un ciudadano particular se convierte en príncipe de su patria con el favor de sus conciudadanos»⁽⁷⁾.

Armas. «Y, dado que no puede haber buenas leyes donde no hay buenas armas y donde hay buenas armas hay buenas leyes, dejaré a un lado la consideración de las leyes y hablaré únicamente de las armas»⁽⁸⁾.

«Concluyo, por tanto, diciendo que, sin armas propias ningún principado se encuentra seguro, antes bien: se halla totalmente a merced de la fortuna, al no tener virtud que lo defienda en la adversidad»⁽⁹⁾.

Sin embargo el príncipe ha de pensar en evitar todo aquello que lo puede hacer odioso o despreciado. Ante la cuestión de si es mejor ser amado o temido o viceversa, «es mucho más seguro ser temido que amado cuando se haya de renunciar a una de las dos»⁽¹⁰⁾.

Conjuras. «Concluyo, por tanto, diciendo que un príncipe debe tener poco temor a las conjuras cuando goza del favor del pueblo; pero si éste es enemigo suyo y lo odia, debe temer de cualquier cosa y a todos»⁽¹¹⁾.

Los *Discursos* son la obra de teoría política más ambiciosa de Maquiavelo. La política es una ciencia. Su base es la identidad de la naturaleza humana. El Estado no es un hecho natural sino el resultado de la acción humana: no artificio. No puede haber lugar para el sentimiento o deseo. No le preocupa el valor moral de un acto. Lo único que le interesa es el valor político, es decir, su eficacia.

Esta técnica no puede aprenderse estudiando la naturaleza, sino mediante la observación cuidadosa, crítica y razonada de las acciones humanas. Por eso es importante la historia escrita y su papel como maestra de la vida. Convierte el pasado en proyecto de futuro donde el presente queda superado y trascendido.

El conocimiento es poder. Quien más conoce más poder tiene. Es la tesis que consagrará el positivismo comtiano: saber para poder. El control del poder.

El fin de Estado es el bien común, que se basa en la conservación y aumento del propio poder. Lo mejor es el gobierno mixto que participe

(5) MAQUIAVELO, N.: *El príncipe*, Madrid, 1986. p. 43 (Alianza).

(6) *Ibid.*, p. 49.

(7) *Ibid.*, p. 58.

(8) *Ibid.*, p. 72.

(9) *Ibid.*, p. 80.

(10) *Ibid.*, p. 88.

(11) *Ibid.*, pp. 95-96.

de las tres formas políticas clásicas: monarquía, aristocracia y democracia. Este gobierno mixto sólo puede darse en el seno de una república bien organizada como la romana. Porque las repúblicas:

1. miran al bien común,
2. el pueblo es libre,
3. existe más igualdad,
4. todos tienen derechos y deberes, entre ellos la defensa de la patria,
5. reparto de poderes,
6. se vuelcan más en la conquista como culminación inevitable de la acción política,
7. se eliminan los problemas de sucesión,
8. no hay sitio para una nobleza poderosa,
9. se respeta la ley expresamente objetivada en la voluntad colectiva.

El estado republicano queda, pues, a salvo de la arbitrariedad.

Subyace una clara visión de la condición del hombre que, cuando menos, habría de calificar de: *pesimismo realista* «Quien dispone una república y ordena sus leyes presuponga que todos los hombres son malos, y que pondrán en práctica sus perversas ideas siempre que se les presente ocasión para hacerlo libremente»⁽¹²⁾. Ningún hombre sabe ser honorablemente malo o perfectamente bueno⁽¹³⁾.

«Ninguna república bien ordenada cancela nunca los deméritos de sus ciudadanos en gracia a los méritos, sino que, habiendo establecido premios para las buenas acciones y castigos para las malas, y premiando a quien ha obrado bien, si ese mismo, más tarde, obra mal, le castiga sin tener en cuenta para nada sus buenas obras»⁽¹⁴⁾.

«Dice una antigua sentencia que los hombres suelen lamentarse del mal y hastiarse del bien, y que ambas pasiones producen los mismos efectos»... «Y como las repúblicas bien organizadas deben mantener el erario público rico y a los ciudadanos pobres»⁽¹⁵⁾.

«Los hombres prudentes extraen mérito de las cosas siempre y en todos los actos, incluso si han sido constreñidos a realizarlos por necesidad»⁽¹⁶⁾.

«Concluyo, por tanto, que no hay cosa más necesaria para la vida de una comunidad, sea secta, reino o república, que devolverle la reputación que tenía en sus orígenes, y procurar que sean los buenos ordenamientos o los hombres buenos los que cumplan esa función, en vez de una fuerza extrínseca»⁽¹⁷⁾.

(12) MAQUIAVELO, N.: *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Madrid, 1987, p. 37. (Alianza).

(13) *Ibid.*, p. 100.

(14) *Ibid.*, pp. 95-96.

(15) *Ibid.*, p. 120.

(16) *Ibid.*, p. 150.

(17) *Ibid.*, p. 294.

«Es incomparable más fácil que muchos buenos encuentren o instruyan a uno para volverlo bueno, que no suceda lo contrario»⁽¹⁸⁾.

El principio que brota de estos supuestos es de una coherencia asombrosa respecto a las relaciones entre la ética y la política. «En las deliberaciones en que está en juego la salvación de la patria, no se debe guardar ninguna consideración a lo justo o lo injusto, lo piadoso o lo cruel, lo laudable o lo vergonzoso, sino que, dejando de lado cualquier otro respeto, se ha de seguir aquel camino que salve la vida de la patria y mantenga la libertad»⁽¹⁹⁾. La razón de la república ahoga la razón del individuo. El llamado «bien común» es el bien del todo y de quien detenta el poder de ese todo.

«El gran mérito de Maquiavelo no consiste en haber resuelto el dilema de las relaciones entre la política y la moral —o una política moral pero ineficaz, o bien una política eficaz pero inmoral—, es el haberlo formulado de manera tal que, el dilema no puede olvidarse ni esquivarse»⁽²⁰⁾.

«Machiavelli merita di essere considerato il profeta del mondo moderno», «Il Principe, non é, come per secoli si é ripetuto, e da molti ancora si ripete, una teoria del principato “civile”, ma “una teoria non formalistica del principato civile”»⁽²¹⁾.

MAX WEBER

Mitzman divide en dos grandes períodos: 1. la generación burguesa tardía (1864-1903). 2. alienación y eros (1903-1920), la biografía y la época de Max Weber⁽²²⁾.

Su perfecta comprensión necesita una triple relativización: primero, implica que el trabajo teórico de Weber está basado significativamente, quizá más de lo que él mismo admita, en los valores propios del hombre; segundo, que estos valores se derivan de la postura histórica de Weber dentro de una determinada generación de la sociedad alemana; y tercero, que los valores que dirigen el trabajo teórico y la situación histórica de Max Weber están íntimamente relacionados con ciertos antagonismos familiares clásicos⁽²³⁾.

Según Weber lo que distingue a las ciencias histórico-sociales no es el objeto, sino el fin con miras al cual es indagado y el método de su

(18) *Ibid.*, p. 344.

(19) *Ibid.*, p. 411.

(20) MOUNIN, G.: *Machiavel*, París (PUF), Citado en: MAQUIAVELO, N.: *El Príncipe*, Madrid, 1986, p. 10 (Alhambra).

(21) SASSO, N.: *Niccoló Machiavelli*, p. 317, 347 y 353.

(22) MITZMAN, A.: *La jaula de hierro. Una interpretación histórica de Max Weber*, Madrid, 1976, p. 18 (Alianza); IZQUIERDO COLLADO, J. D.: *Max Weber. Precedentes y claves metodológicas*, Cuenca, 1991 (Universidad de Castilla La Mancha).

(23) MITZMAN, A.: *La jaula de hierro. Una interpretación histórica de Max Weber*, p. 272.

elaboración conceptual; no la comprensión como procedimiento psicológico, sino el modo en que ella encuentra verificación empírica y se traduce en una forma específica de explicación causal.

Aquí radica el fundamento de su metodología, el problema de la objetividad y las condiciones de las ciencias sociales. Las ciencias histórico-sociales:

1. no deben recurrir a presupuestos que impliquen una toma de posición valorativa, y
2. deben verificar sus propios asertos mediante el recurso a la explicación causal⁽²⁴⁾.

La tarea de la sociología «comprensiva» conviértese, por lo tanto, en la elaboración de tipos ideales de conducta, es decir formas de acción social que puedan ser discernidas de manera recurrente en el modo de comportamiento de los individuos humanos.

Reconocer las condiciones de elección de los valores como criterios normativos de esta o de aquella conducta va a convertirse en el problema primario. La cuestión es la siguiente «¿Qué *significa* y qué se propone la crítica científica de los ideales y juicios de valor?»⁽²⁵⁾.

«La ciencia social que queremos promover es una *ciencia de la realidad*. Queremos comprender la realidad de la vida que nos circunda, y en la cual estamos inmersos, en su *especificidad*, queremos comprender, por un lado, la conexión y *significación* cultural de sus manifestaciones individuales en su configuración actual, y, por el otro, las razones por las cuales ha llegado históricamente a ser así-y-no-de-otro-modo»⁽²⁶⁾.

Lo que pretendemos al estudiar a Weber es clarificar la influencia de ciertos contenidos de fe religiosa en la formación de una mentalidad económica, de un *ethos* económico, fijándonos en el ejemplo de las conexiones entre la moderna ética-económica y la ética racional del protestantismo ascético⁽²⁷⁾.

Ética económica de la religión

«Lo que importa no es la teoría de los compendios teológicos que sólo sirve como un medio para su conocimiento (muy importante en ciertas circunstancias) sino los *estímulos prácticos para la acción* fundamentados en las implicaciones psicológicas y pragmáticas de las religiones»⁽²⁸⁾.

(24) WEBER, M.: *Ensayos sobre metodología sociológica*, Buenos Aires, 1973, p. 20. (Amorruttu).

(25) *Ibid.*, p. 42, este artículo también se encuentra en ID., *La acción social: ensayos metodológicos*, Barcelona, 1984, pp. 112-190 (Península); ID., *Sobre la teoría de las ciencias sociales*, Barcelona, 1977, pp. 5-91 (Península).

(26) WEBER, M.: *Ensayos sobre metodología sociológica*, p. 61.

(27) WEBER, M.: *Ensayos sobre sociología de la religión*, Madrid, 1984, vol. I, pp. 19-20.

(28) WEBER, M.: *Ensayos sobre sociología de la religión*, p. 194.

La «*asociación y el actuar en sociedad*»: denominamos actuar asociado («actuar en sociedad») a un actuar en comunidad en la medida en que:

1. se oriente, con sentido, hacia las expectativas alentadas sobre la base de ordenamientos, cuando
2. el «estatuto» se ha realizado de manera puramente racional en relación con fines, con miras al actuar de los asociados esperando como consecuencia, y, cuando
3. la orientación provista de sentido se produce, en lo subjetivo, de manera racional en relación a fines⁽²⁹⁾.

Weber elabora cuidadosamente su criterio de racionalidad de la acción en la relación estricta entre medios, fines y consecuencias: «Una persona actúa racionalmente en el sentido de medio o fin cuando su acción está guiada por la consideración de los objetivos, los medios y las consecuencias diarias, cuando, al actuar, *evalúa* racionalmente los medios en relación con los fines posibles en su relación entre sí»⁽³⁰⁾.

Sería demasiado arbitrario pensar que el capitalismo surge con la Reforma, porque ya había formas capitalistas anteriores a ella. Lo que Weber intenta demostrar es si han participado influencias religiosas en la determinación cualitativa y en la expansión cuantitativa de aquel «espíritu» sobre el mundo, y hasta qué punto y qué aspectos concretos de la cultura que descansa sobre el capitalismo se deben a ella. Se ha de ir a ver qué «afinidades electivas», en palabras de Goethe, existen entre ciertas modalidades de fe religiosa y la ética profesional, ver la medida en que el mundo religioso actuaba sobre el desarrollo de la cultura material.

La lectura que Habermas hace de Weber explicita varios puntos problemáticos: «Un primer problema consistía en que Weber investiga la racionalización del sistema de acción exclusivamente bajo el aspecto de racionalidad con arreglo a fines»⁽³¹⁾.

«Un segundo problema consistía en que Weber, estorbado por la angosturas a que dan lugar los conceptos básicos de su teoría de la acción, equipara el patrón de racionalización que representa la modernización capitalista, con la racionalización social en general»⁽³²⁾.

Es un tópico acrítico la tesis de que Weber establece la diferencia entre la *ética de la convicción* y la *ética de la responsabilidad*. La primera consistiría en actuar en todo caso de acuerdo con una máxima moral, esto es adecuar la conducta a la convicción moral sin ninguna condición. La *ética de la responsabilidad*, a su vez, en actuar asumiendo

(29) WEBER, M.: *Ensayos sobre sociología de la religión*, p. 191.

(30) WEBER, M.: *Economía y sociedad*, México-Buenos Aires, 1961 (2 ed) p. 44.

(31) HABERMAS, J.: *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, 1987, vol. II, p. 429. (Taurus).

(32) HABERMAS, J.: *Teoría de la acción comunicativa*, p. 430.

do las consecuencias de nuestras acciones y decisiones incluso las consecuencias no deseadas. Sin embargo, Weber nunca dijo que fueran absolutamente incompatibles, pero subrayó tanto los caracteres básicos de ambas que parecen dos mundos extraños entre sí. I. Sotelo advierte que para evitar la versión fanática de la ética de la convicción, parece inclinarse Weber en favor de la ética de la responsabilidad⁽³³⁾.

J. L. Villacañas en su artículo publicado en *Claves de razón práctica* profundiza en esta dirección⁽³⁴⁾, polemizando con Muguerza, Reyes-Mate, Cortina y Camps⁽³⁵⁾. Defiende que sólo hay ética si:

- A. Existe alguna dimensión imperativa.
- B. Si existen en el sujeto principios, fines o valores claros, conocidos previamente a la acción concreta.
- C. Si existe alguna forma de previsión de la conducta que se deriva de aquellos principios⁽³⁶⁾.

Y describe la alternativa weberiana en estos términos: «En una palabra, se ha visto a Max Weber como si la propuesta de una escisión radical entre ética de la convicción y ética de la responsabilidad implicara una separación radical entre la ética de la responsabilidad y la forma subjetiva llamada *convicción*, como vivencia de valores y principios de ética. En realidad, Weber ha opuesto una ética de la convicción de inspiración teológica a una ética de inspiración estrictamente humana, que otorga un papel a la convicción, distingue entre principios imperativos, y acción imperativa, y justo a partir de esta distinción tiene que canalizarse a través de una ética de la responsabilidad en la que interviene el saber objetivo. Weber ha creado esta forma compleja de ética de la responsabilidad para oponerse al fanatismo y al oportunismo de los hombres, que no tiene que ver especialmente con el oportunismo de los políticos, sino con los diletantes de la vida, sea, cual sea su esfera de acción»⁽³⁷⁾. Weber pretende secularizar el pensamiento teológico.

De acuerdo con Villacañas:

(33) SOTELO, I.: «Moralidad, legalidad y legitimidad: reflexiones sobre la ética de la responsabilidad» en *Isegoría* 2 (1990) pp. 29-44; CORTINA, A.: *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Salamanca, 1988, p. 19 (Sígueme); CAMPS, V.: *Ética, retórica y política*, Salamanca, 1988, pp. 105 ss. (Alianza).

(34) VILLACAÑAS, J. L.: «¿Dos éticas? La relación entre la ética de la responsabilidad y la ética de la convicción» en *Claves de razón práctica*, 41, pp. 22-34.

(35) REYES MATE, M.: *La razón de los vencidos*, Barcelona, 1992, p. 110. (Anthropos); CAMPS, V.: *Ética, retórica y política*, pp. 17, 77, 113; CORTINA, A.: *Razón comunicativa y acción solidaria*, p. 19.

(36) VILLACAÑAS, J. L.: «¿Dos éticas? La relación entre la ética de la responsabilidad y la ética de la convicción» en *Claves de razón práctica* 41 (1992) p. 24.

(37) *Ibid.*, pp. 24-26.

1. No se da una oposición entre la ética de la responsabilidad y la ética de la convicción si se toma la convicción en un sentido no teológico.
2. Tampoco una contraposición entre la acción racional con respecto a fines y acción con respecto a valores⁽³⁸⁾.

La convicción teológica (que se legitima desde una dimensión trascendente) es denunciada por Habermas como «decisionismo absoluto» y por Camps como «coartada para el valor de la eficacia y punto de partida de la emergencia del terror».

JOHN RAWLS

J. Rawls ha tratado con rigor y coherencia la anterior alternativa en *Teoría de la Justicia* (1971)⁽³⁹⁾ que los especialistas han considerado como una de las obras más consistentes del siglo XX sobre filosofía moral y política.

¿Cuáles son los presupuestos de dicha obra?

1. Tipo o modelo de *sociedad justa* conjugada con el argumento *ético* que debe fundamentar dicho modelo y gobierno.
2. El debate sobre los *principios*, que se han de aceptar por *mutuo acuerdo* tras la discusión de opciones alternativas.
3. Rompe con la tradición positivista anglo-americana. En el debate de los principios y se inserta directamente en la *tradición de Locke, Rousseau, Kant*.
4. Su *neocontractualismo* no sólo responde al problema moderno de la legitimidad del poder, sino que introduce una cláusula nueva en el pacto social: los individuos ya no se someten a la obediencia para asegurar una libertad protegida, sino que quieren intervenir en las decisiones que aseguran a nivel nacional e internacional, una distribución más *justa* de la riqueza.

«En consecuencia, la obra de J. Rawls constituye sin duda una apuesta a favor de la Filosofía política, heredada de la mejor tradición moderna a saber, aquella que plantea la posibilidad de la sociedad justa sobre bases éticas»⁽⁴⁰⁾.

Los trabajos de J.I. Martínez García y Rubio Carracedo analizan de forma rigurosa el problema de la justicia tal y como lo desarrolla Rawls⁽⁴¹⁾.

(38) *ibid.*, pp. 26-27.

(39) RAWLS, J.: *Teoría de la Justicia*, Madrid, 1993 (2 ed) FCE

(40) BELLO, E.: «Sobre el espacio de la justicia política y su método» p. 15.

(41) MARTÍNEZ GARCÍA, J. I.: *La teoría de la justicia en John Rawls*, Madrid, 1985 (Centro de Estudios Constitucionales); RUBIO CARRACEDO, J.: *Paradigmas de la política. Del*

- 1º. *La justicia*. Parte de una afirmación radical en la que sitúa Justicia y Verdad, aunque en distintos órdenes, como claves de bóveda: a) Por ser las primeras virtudes de la actividad humana, la verdad y la justicia no pueden estar sujetas a transacciones, b) la justicia es la primera virtud de las instituciones sociales, como la verdad lo es de los sistemas de pensamiento. Una teoría por muy atractiva y esclarecedora que sea, tiene que ser rechazada o revisada si no es verdadera: de igual modo, no importa que las leyes e instituciones estén ordenadas y sean eficientes: si son injustas han de ser reformadas o abolidas⁽⁴²⁾.
- 2º. La razón última de esta primariedad brota de la concepción del *hombre*. «Las personas morales se distinguen por dos características: la primera, que son capaces de tener (y se supone que de adquirir) un sentido de su bien (expresada por un proyecto racional de vida); y segunda, que son capaces de tener (y se supone que de adquirir) un sentido de la justicia, un deseo normalmente eficaz de actuar según los principios de justicia, por lo menos hasta un cierto grado mínimo»⁽⁴³⁾.
- 3º. Esto le lleva a proponer su propia definición de bien como algo puramente formal. Establece simplemente que el bien de una persona está determinado por el proyecto racional de vida que elegiría con la racionalidad deliberativa entre la clase de proyectos de máximo valor⁽⁴⁴⁾.

La justicia nos hace sensibles a lo justo y nos permite valoraciones.

La cristalización de estas ideas en las relaciones humanas le exige perfilar con rigor este ámbito.

«Una sociedad es una asociación más o menos autosuficiente de personas que reconocen ciertas reglas de conducta como obligatorias en sus relaciones, y que en su mayoría actúan de acuerdo a ellas»⁽⁴⁵⁾.

Esta sociedad debe articularse en Instituciones, entre las que merece lugar primordial la *Constitución* «Para nosotros el objeto primario de la justicia es la estructura básica de la sociedad o, más exactamente, el modo en que las instituciones sociales más importantes distribuyen los derechos y deberes fundamentales y determinan la división de las ventajas provenientes de la cooperación social»⁽⁴⁶⁾.

estado justo al Estado legítimo (Platón, Marx, Rawls, Nozick), Barcelona, 1990 (Anthropos).

(42) RAWLS, J.: *Teoría de la justicia*, pp. 19-20.

(43) *Ibid.*, p. 557.

(44) *Ibid.*, p. 469.

(45) *Ibid.*, p. 20.

(46) *Ibid.*, p. 23.

La sociedad privada quedaría superada por la sociedad bien ordenada (correspondiente a la justicia como imparcialidad); es en sí misma una forma de unión social. En realidad es una unión social en uniones sociales. Concurren en ella los dos rasgos característicos: el positivo funcionamiento de las instituciones justas es el fin último compartido por todos los miembros de la sociedad y estas formas institucionales son apreciadas como buenas en sí misma.

Han fracasado el perfeccionismo y el utilitarismo.

«...una teoría teleológica necesita un modo de comparar los diversos bienes de los diferentes individuos, de manera que pueda elevarse al máximo el bien total. ¿Cómo pueden hacerse estas valoraciones? Parecería entonces que la vuelta hacia dentro, hacia la norma de la emoción agradable, es un intento de encontrar un común denominador entre la pluralidad de personas, algo así como una moneda interpersonal mediante la cual puede especificarse el orden social»⁽⁴⁷⁾.

Respecto a la arquitectura de los principios internos que regulan la vida elabora una doble perspectiva que permite diferenciar una concepción general y una concepción específica.

Concepción general

«Todos los bienes sociales primarios –libertad y oportunidades, renta y patrimonio, y las bases del respeto propio– han de ser distribuidos de un modo igual, a no ser que una distribución desigual de uno o de todos estos bienes redunde en beneficios de los menos favorecidos».

Concepción específica

Primer principio.— Cada persona ha de tener un derecho igual al más amplio sistema total de iguales libertades fundamentales compatibles con un sistema similar de libertad para todos.

Segundo principio.— «Las desigualdades económicas y sociales han de ser estructuradas de manera que al mismo tiempo: a) sean para mayor beneficio de los menos aventajados, de acuerdo con el principio del ahorro justo, y b) estén unidos a cargos y posiciones abiertos a todos en condiciones de igualdad equitativa de oportunidades»⁽⁴⁸⁾.

Rawls se propone elaborar toda su teoría eludiendo implicaciones de índole teológica o metafísica para fundarla únicamente en las estrictas condiciones concretas en que se desenvuelve la vida humana. «No hay necesidad de invocar doctrinas teológicas o metafísicas en apoyo

(47) *Ibid.*, p. 618.

(48) *Ibid.*, pp. 340-341.

de sus principios, ni de imaginar otro mundo que compense y corrija las desigualdades que los dos principios permiten en este. Las concepciones de la justicia deben ser justificadas por las condiciones de nuestra vida, tal como nosotros la conocemos, o no lo serán en absoluto»⁽⁴⁹⁾.

Pretende, sin embargo, una visión holística de la teoría «Una concepción de la justicia no puede ser deducida de premisas evidentes o de condiciones sobre principios; por el contrario, su justificación es cuestión de mutuo apoyo de mutuas consideraciones y de que todo se ajuste conjuntamente en una visión coherente»⁽⁵⁰⁾.

Rawls pretende proponer y recoger la tradición del contrato social «Mi objetivo es presentar una concepción de la justicia que generalice y lleve a un nivel más elevado de abstracción la conocida teoría del contrato social, tal como se encuentra por ejemplo en Locke, Rousseau y Kant. Para lograrlo no debemos pensar en el contrato originario como aquel que es necesario para ingresar en una sociedad particular o para establecer una forma particular de gobierno. Más bien la idea directriz es que los principios de justicia para la estructura básica de la sociedad son objeto de acuerdo originario»⁽⁵¹⁾.

Desde esta perspectiva elabora la teoría de la justicia como imparcialidad «Esto explica lo apropiado del nombre “justicia como imparcialidad”. Transmite la idea de que los principios de la justicia se acuerdan en una situación inicial que es imparcial. El nombre no significa que los conceptos de justicia e imparcialidad sean los mismos, al igual que la frase “poesía como metáfora” tampoco quiere decir que los conceptos de poesía y metáfora sean los mismos»⁽⁵²⁾.

Lo que a su vez le permite definir las libertades básicas o fundamentales «Las libertades fundamentales de los ciudadanos son, aproximadamente, la libertad política (el derecho a votar y a desempeñar cargos públicos) y la libertad de expresión y reunión; la libertad de conciencia y de pensamiento; la libertad personal, que incluye la libertad frente a la opresión psicológica, la agresión física y el desmembramiento (integridad de la persona); el derecho a la propiedad personal y la libertad respecto al arresto y detención arbitrarios, tal y como está definida por el concepto de Estado de derecho»⁽⁵³⁾.

Lo que verdaderamente impulsa a Rawls es tomar la perspectiva de los que están peor «Aquellos que han sido favorecidos por la naturaleza, quienesquiera que sean, pueden obtener provecho de su buena suerte sólo en la medida en que mejoren la situación de los no favorecidos»⁽⁵⁴⁾.

(49) *Ibid.*, p. 502.

(50) *Ibid.*, p. 39.

(51) *Ibid.*, p. 28.

(52) *Ibid.*, p. 30.

(53) *Ibid.*, pp. 82-83.

(54) *Ibid.*, p. 124.