



FACULTAD DE DERECHO

**LA TEORÍA DE LA JUSTICIA DE JOHN
RAWLS EN LA DOCTRINA
CONTRACTUALISTA.**

Autor: Claudia Gallego González.

5ºE-5

Área de Filosofía del Derecho.

Tutor: Miguel Grande Yáñez.

Madrid

Mayo 2018

RESUMEN

El propósito de este trabajo consiste en analizar la teoría presentada por John Rawls en su obra *Teoría de la Justicia* en contraste con la herencia de los contractualistas modernos como Thomas Hobbes y John Locke. A través de la renovación del recurso hipotético del contrato social, Rawls presenta una teoría de la justicia adaptada a las sociedades modernas contemporáneas, cuya máxima reside en la consecución de la equidad a través de su aplicación en la estructura básica de la sociedad.

Con el fin de llevar a cabo una breve aproximación al contractualismo clásico y teniendo en cuenta que el hilo conductor del presente trabajo será el pensamiento de John Rawls, se seguirá la siguiente estructurara: comenzando por un breve análisis de la teoría aristotélica presentada en *Ética a Nicómaco*, seguida del estudio comparativo de las concepciones de Hobbes y Locke, como máximos representantes del contractualismo moderno, para finalizar con el análisis de la obra de Rawls desde la posición original hasta la formulación de los principios de justicia, unido a una breve alusión a las críticas provenientes del marxismo analítico a las que tuvo que hacer frente.

ABSTRACT

The purpose of this study is to analyze the conception of justice presented by John Rawls in his work *Theory of Justice* and compare it with the thoughts defended by Thomas Hobbes and John Locke as main representatives of modern contractualism. Through the renewal of the hypothetical resource of the social contract, Rawls presents a theory of justice adapted to contemporary societies, whose main purpose is the achievement of equity through its application in the basic structure of society.

In order to carry out a brief approach to classical contractualism and bearing in mind that the main idea of the present study will be the thought of John Rawls, the following structure will be followed: beginning with a brief analysis of the Aristotelian theory presented in *Ética a Nicómaco*, followed by the comparative study of the conceptions of Hobbes and Locke, as maximum representatives of modern contractualism, to end with the analysis of Rawls's work from the original position to the formulation of the principles of justice, together with a brief allusion to the criticisms coming from the analytical Marxism.

PALABRAS CLAVE/ KEY WORDS

Rawls, contractualismo, estado de naturaleza, concepción de la justicia, posición original, equidad.

Rawls, contractualism, state of nature, conception of justice, original position, fairness.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	4
I. Clásicos del contractualismo.....	6
I. 1. Dificultad del contrato político en Aristóteles.....	6
I. 2. Hobbes y un contrato por necesidad.....	10
I. 3. Locke, contrato y Derecho Natural.....	15
II. La Teoría de la Justicia de Rawls.....	21
II. 1. Rawls y el contractualismo: la posición original.....	21
II. 2. Los principios de justicia (como contenidos ético-políticos).....	27
II. 3. El liberalismo social de Rawls y el marxismo.....	29
CONCLUSIONES.....	33
BIBLIOGRAFÍA.....	35

INTRODUCCIÓN

El propósito de este trabajo consiste en analizar la concepción de la justicia de John Rawls en comparación con las obras de los contractualistas modernos. Tomando como punto de referencia su *Teoría de la Justicia*, se pretende describir cómo este autor reexamina el concepto de contrato social, para justificar la posible aplicación de este recurso en la elaboración de una teoría adaptada a las condiciones de la sociedad postmoderna. Previamente, es necesario adentrarse en el pensamiento de los contractualistas clásicos y apreciar los diferentes enfoques con el fin de determinar cómo estas teorías aportaron en su momento una explicación valiosa a la posible justificación del Estado. Para, a continuación, estudiar en mayor profundidad los conceptos que fundamentan la concepción de la justicia defendida por Rawls desde la posición original y el velo de la ignorancia, hasta la justicia como imparcialidad, la equidad o la sociedad bien ordenada.

Dada su importancia en la filosofía contemporánea y más en concreto, en la reformulación de las teorías contractualistas, la influencia de John Rawls ha sido estudiada por numerosos autores en cuya aportación me he basado para iniciar la elaboración de este trabajo, entre ellas destaca la obra *Nuevas teorías del contrato social: John Rawls, Robert Nozick y James Buchanan* de Fernando Vallespín que permite advertir la evolución del contractualismo y la repercusión de la teoría de John Rawls a través de las múltiples críticas recibidas, y también me he apoyado en el artículo “Buchanan, Nozick y Rawls: variaciones sobre el estado de naturaleza” de Miguel Ángel Rodilla del que extraigo numerosas aportaciones en sus comparaciones entre los diferentes enfoques respecto al estado de naturaleza. Una vez analizado el estado de la cuestión realicé una lectura exhaustiva de la obra de John Rawls, *Teoría de la Justicia*, que representa el hilo conductor de mi exposición así como la obra de referencia desde la que se compararán cuestiones como la importancia de la función de la justicia respecto de las obras de autores como Thomas Hobbes o John Locke. La base de la comparativa parte del estudio de las principales cuestiones que Aristóteles presenta en su obra *Ética a Nicómaco* y en concreto, la búsqueda de un origen a la organización social antes de la llegada del contractualismo. A continuación, y a partir de la obra *Leviatán*, trataré de explicar cómo Thomas Hobbes elabora la primera formulación de un pacto social mediante la cooperación de intereses, que origina la organización social diferenciándola del estado de naturaleza. En un tercer apartado, se analizará la influencia de John Locke a través de su obra *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil* en la que se hará especial énfasis a su concepción de los derechos naturales y la propiedad como fundamento del orden social. Finalmente, y en gran

medida en base al pensamiento de Roberto Gargarella defendido en *Las teorías de la justicia después de Rawls* se llevará a cabo una relación entre la teoría marxista y la teoría de la justicia de John Rawls.

Por todo ello, este trabajo estará organizado de la siguiente manera: un primer apartado referido a la dificultad del contrato político en Aristóteles, seguido de un análisis de las teorías de Hobbes y Locke con el fin de sentar las bases del contractualismo moderno y comparar dichos enfoques con la teoría posterior de Rawls. Seguido de ello, un análisis de la obra de Rawls poniendo especial énfasis en la descripción de la posición original, la novedad que representa la introducción del recurso del velo de la ignorancia y la aplicación de la equidad a un proceso metodológico dirigido a la modificación de la estructura básica de la sociedad. En un apartado inmediatamente posterior se definirán los principios de justicia que Rawls considera esenciales para la consecución de la justicia como imparcialidad, requisito necesario para alcanzar una sociedad bien ordenada. Y como parte final de la exposición, anterior a las conclusiones, elaboraré una sucinta comparación de la teoría marxista respecto al pensamiento de Rawls.

En definitiva, este trabajo pretende mostrar cómo el contractualismo moderno ha inspirado a autores contemporáneos, entre los que destaca John Rawls, a elaborar una filosofía política dirigida a la consecución de una justicia marcada por la equidad, que pueda servir de respuesta a la desigualdad manifiesta que define las sociedades modernas. En esta línea, y en el apartado final de mi trabajo, expongo una serie de conclusiones que he extraído del análisis de los diferentes textos estudiados.

I. CLÁSICOS DEL CONTRACTUALISMO.

I. 1. Dificultad del contrato político en Aristóteles.

Resultaría artificioso suponer que el origen del contrato social, o lo que es lo mismo, el intento por parte de los contractualistas de buscar una explicación que demuestre la necesidad de crear una institución como el Estado, se puede encontrar en la filosofía aristotélica. Sin embargo, como autor de referencia para la filosofía en general, es indudable su aportación en las teorías de los contractualistas modernos y del propio John Rawls.

Para analizar la posible existencia de un contrato político en Aristóteles, es necesario un estudio previo de la concepción de persona que presenta en su obra *Ética a Nicómaco*. Desde su perspectiva teleológica y eudemonista, Aristóteles describe un ser humano cuyo fin último se dirige hacia la búsqueda de la felicidad. Pero la felicidad debe ser entendida aquí como una actividad, un conjunto de acciones dirigidas hacia el bien a través de la razón, lo que el autor identifica con la perfecta virtud¹. Cada cosa posee una virtud, un *érgon* o la perfecta realización de la función que le es propia, así será a través de la virtud como se alcanzará el remate y perfección² de las cosas, lo que Aristóteles define como *areté*. La virtud opera como medio y fin para alcanzar la felicidad, pero se deben diferenciar dos tipos de virtudes. Las virtudes dianoéticas, que afectan a la función racional del alma, y entre las que destaca la prudencia o el discurrir bien para obrar bien. Por otro lado, las virtudes éticas que serán las encargadas de regular la parte irracional del alma, la que induce al ser humano a la mera búsqueda del deseo. Sin embargo, estas virtudes no sólo están presentes en la persona como tal, sino que se ven trasladadas a la organización social en su conjunto. Así, será la justicia la virtud principal, encargada de limitar la acción del ser humano en sus relaciones con los demás. Se deduce como Aristóteles sienta las bases de lo que en la concepción de los contractualistas modernos será el estado civil, un ser humano dominado únicamente por sus impulsos, sin respeto a la ley, no podrá alcanzar la felicidad, por lo que el establecimiento de la ley así como el de la *polis* es necesario. Es más, en su famosa frase “el ser humano es social por naturaleza”³ Aristóteles advierte cómo la propia organización social es la que

¹ Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Tecnos, Madrid, 2015, p.71.

² *Ibidem.*, p.60.

³ ARISTÓTELES, *Política*, Gredos, Madrid, 1988, p.50.

diferencia al hombre de los animales, ya que el ser humano no es autosuficiente y requiere de la cooperación con los demás para alcanzar sus fines. De este modo, se podría afirmar que el Estado para Aristóteles es superior al individuo. El individuo se ve por naturaleza conducido hacia la sociedad, pues de lo contrario y si no fuera así, no sería considerado humano sino “un ser inferior o superior al hombre”⁴. Y es la polis la que, por estar situada en el camino hacia la virtud humana, supera al individuo como todo que sigue a la parte.

Llegados a este punto se pueden observar dos concepciones de Aristóteles en la futura *Teoría de la Justicia* de John Rawls: la primera, la necesidad de que existan una serie de bienes primarios que aseguren la vida de las personas sin los cuales no se podrá alcanzar la felicidad pues “tanto el sabio como el justo y todos los demás, precisan de lo necesario para vivir”⁵, y esto Rawls intenta asegurarlo a través de sentar unos principios de justicia basados en la equidad. En segundo lugar, la existencia de una norma superior de justicia, como la más perfecta de las virtudes pues “lo justo es lo legal y lo igualitario”⁶, y es lo que regula la cooperación en la sociedad. Así como la sociedad o el Estado se manifiestan en la filosofía de Aristóteles como medios necesarios para alcanzar la felicidad, Rousseau tiempo después defenderá la necesidad del contrato social para transformar al ser humano en ciudadano, su libertad natural en libertad civil⁷.

Siguiendo con la idea de justicia defendida por Aristóteles, cabe destacar que la definición antes aportada no es del todo acertada pues no todo lo justo será conforme a la ley. Distingue aquí dos tipos de justicia: la general y la particular. La primera de ellas (lo que actualmente identificaríamos con las normas jurídicas) presenta un contenido general que debe ser adaptado con el fin de alcanzar la equidad en el resultado. Anticipando así la necesidad de la hermenéutica o interpretación de la norma:

cuando la ley habla en términos generales, y ocurre en relación con ella algo contrario a la generalidad, entonces es correcto -allí donde el legislador resulta incompleto o yerra por hablar en general-rectificar lo que falta y lo que el propio legislador diría de esta manera, si estuviera presente, y habría legislado de saberlo.⁸

⁴ *Íbidem.*

⁵ Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, *op.cit.*, p.302.

⁶ *Íbidem.*, p.153.

⁷ VALLESPÍN, F., *Nuevas teorías del contrato social: John Rawls, Robert Nozick y James Buchanan*, Alianza, Madrid, 1985, p.44.

⁸ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco.*, *op.cit.*, p.178.

Difiere así la justicia general de lo justo, o en palabras de Aristóteles, lo bueno razonable. Por todo ello, no todo lo legal es justo y no todo lo justo debe ser necesariamente legal. En la interpretación de la norma se debe buscar lo bueno razonable, lo que modernamente conocemos como equidad. Pero esta equidad no es plenamente identificable con la que Rawls defiende en su teoría, sino que:

Equidad (*fairness*) no ha de entenderse en el sentido de la *epieikeia* aristotélica sino más bien como la propiedad de una situación de elección colectiva de estar ordenada conforme a reglas de simetría⁹.

Será el segundo tipo de justicia que Aristóteles defiende, la justicia particular basada en la corrección de las desigualdades en las relaciones particulares, la que mayores similitudes presente con el término de equidad de Rawls. En concreto y dentro de la justicia particular, la justicia distributiva será la encargada del reparto de los cargos públicos, las honras y los intereses comunes y la justicia conmutativa, previa decisión del juez imparcial, a través de la que se repararán los daños cometidos entre personas y cuya finalidad será la de preservar la igualdad de los repartos¹⁰. La justicia distributiva aristotélica prevé la necesidad de equiparar las desigualdades naturales existentes en el orden social, pero Aristóteles no presenta en su teoría un recurso que acabe con dicha desigualdad así como Rawls utiliza el velo de la ignorancia y su regla máximin. Por todo ello, podemos considerar, y así lo afirma Rawls, la justicia aristotélica como mera descripción de lo que “pertenece a una persona y le es debido”¹¹ pero no sitúa a las instituciones sociales, garantes de mantener esa equidad, en el centro de su teoría. Por otro lado, la mayor diferencia entre Aristóteles y Rawls será la identificación de lo bueno con lo justo, Rawls se aparta en su teoría de esta asimilación por ser origen de las tesis defensoras del utilitarismo, que defendiendo la maximización de lo bueno (o lo útil) antepone éste a la justicia. Por supuesto, al hablar de teorías modernas no se puede afirmar que Aristóteles llevara a tal extremo su defensa del bien.

Analizada la concepción de la justicia cabe preguntarse de dónde deriva. El origen de la justicia aristotélica parte de la naturaleza, como virtud de virtudes es aquella que mantiene la sociedad en equilibrio. Sin embargo, no es posible tener un conocimiento pleno de la misma ya que la ética, al igual que la política y al contrario que las matemáticas, no supone una ciencia pura, sino

⁹ Cf. RODILLA, M. A., “Buchanan, Nozick, Rawls: variaciones sobre el Estado de Naturaleza”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, 2 (1985), p.273.

¹⁰ Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, *op.cit.*, pp.158-162.

¹¹ RAWLS, J., *Teoría de la Justicia*, Fondo de cultura económica, México, 1979, p.24.

que está compuesta por diversidad de opiniones¹². Por ello es necesario establecer lo que Aristóteles considera una justicia general, una serie de normas que, aunque imperfectas, dirijan al ciudadano hacia la virtud. De la imperfección de las normas legales y el desconocimiento parcial de la justicia, se deriva la necesidad de preservar la libertad del individuo dentro de la sociedad. Aunque como se ha visto, el ser humano es social por naturaleza, la sociedad debe estar formada por individuos capaces de contradecir las normas injustas en pro de la verdadera justicia. La sociedad no es una mera asociación de individuos bajo las órdenes de un soberano sino la culminación de un proceso natural en el que bajo el marco de la ley los individuos pueden alcanzar la felicidad.

En consecuencia ¿por qué afirmamos que existe una dificultad para hablar de contrato político en Aristóteles? Primero, porque en la teoría teleológica que este defiende, el Estado no es una ficción creada para superar el estado de naturaleza en el que se encuentran los individuos, sino que representa la culminación de un proceso natural, derivado de la sociabilidad de las personas y de su racionalidad, por lo que no sería necesaria la justificación de la organización social y política, que ya se encontraría en la propia naturaleza humana. Segundo, el Estado no representa una forma de reorganizar una sociedad como la que defiende Hobbes, marcada por fuerzas contrapuestas, movidas por el egoísmo, en las que cada cual persigue su propio interés y busca su supervivencia¹³. Por el contrario, Aristóteles defiende que el ser humano, basado en su racionalidad, siempre buscará el bien, la felicidad, y que en esa búsqueda de lo justo, como virtud de virtudes, deberá tener en cuenta a los demás, porque “no será el mejor quien lo hace virtuosamente para con él mismo, sino quien lo hace para con otro: pues ello es tarea difícil.”¹⁴ y ahí es donde resulta primordial la existencia de un Estado, que no sólo permita la alteridad entre los individuos sino también que su relación se adecúe a una serie de normas que eviten la injusticia y aseguren la igualdad. Tercero, ese fin perseguido por el individuo es un fin compartido por el Estado en sí, como evolución connatural del mismo y estará por tanto, sometido a las mismas normas. No será necesario un contrato político que establezca las normas para conseguir los fines, pues los individuos en sí mismos conocen el fin que persiguen así como lo hace el estado. Del mismo modo, aunque el bien particular es deseable, más lo será el bien que comparta un conjunto de individuos, el Estado entero¹⁵. Cuarto, el hecho de que no sea necesaria la existencia de un pacto político para orientar a los ciudadanos a la búsqueda de la virtud, no significa que el Estado como tal carezca de normas. Será la función del soberano,

¹² Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, *op.cit.*, p.49.

¹³ Cf. HOBBS, T., *Leviatán*, Oxford, Londres, 1965, p.128.

¹⁴ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, *op.cit.*, p.155.

¹⁵ *Íbidem.*, p.48.

respetando la libertad de los individuos para discutir sus dictámenes y en cierto modo, respetando la naturaleza, la de establecer una serie de normas, que organizarán la vida social del Estado. Pero como se ha visto anteriormente, ese cuerpo legal formará parte de la justicia general y no de la justicia particular, que en última instancia será la que deberá preservar la igualdad y el equilibrio en la sociedad.

I. 2. Hobbes y un contrato por necesidad.

Si para Aristóteles el ser humano era considerado social por naturaleza, y la sociedad y el Estado como la consecución natural de un proceso dirigido hacia alcanzar la felicidad¹⁶, Hobbes se aparta de esta tesis definiendo la sociedad como una estructura impuesta con el fin de limitar el poder de autodestrucción que los individuos experimentan en el estado de naturaleza. Precursor del contractualismo moderno¹⁷, Hobbes rompe con la continuidad propuesta por Aristóteles diferenciando dos momentos en el nacimiento de la organización social: el estado de naturaleza y la sociedad civil derivada del contrato social entre los individuos que la forman. La sociedad hobbesiana, se trata por tanto de una creación humana, convencional y surgida del acuerdo, que no se encuentra presente de forma innata en la naturaleza de los individuos y a los que sirve de medio para asegurar la libertad de acción pero nunca como fin¹⁸. Por ello, las dificultades que se encontraban en la teoría aristotélica para explicar la necesidad de establecer un contrato político que diese origen a la organización del Estado, son superadas en Hobbes gracias a la creación de la situación hipotética que desde este autor (y otros que le seguirán) será llamada el estado de naturaleza. A partir de este paso previo al establecimiento de la sociedad se intentará explicar las pretensiones que fundamentan el orden civil, el por qué los hombres abandonaron una situación de libertad para estructurar una serie de normas, en forma de leyes naturales, que posteriormente dieran paso al Estado y para ello, será necesario desproveer al individuo de cualquier vínculo jurídico-estatal¹⁹. El método propuesto por Hobbes trata de averiguar el comportamiento del hombre en el

¹⁶ Cf. ARISTÓTELES, *Política*, *op.cit.*, p.50.

¹⁷ En este aspecto, la influencia de Hobbes en Rawls es discutible, ya que éste último, aunque recupera el recurso del contrato social para sentar las bases de su teoría de la justicia, no concibe la posición original como un estado anterior y diferenciado de la organización social necesario para justificar el nacimiento del Estado. La posición original constituye un recurso metodológico destinado a modificar las bases de la estructura socio-política vigente de modo que la equidad esté presente desde las primeras fases de la creación del Estado.

¹⁸ Cf. VALLESPÍN, F., *op.cit.*, p.36.

¹⁹ *Ibidem.*, p.35.

estado de naturaleza, es decir, descomponer las estructuras que definen la sociedad tal y como la conocemos, cómo si éstas no existieran²⁰. En palabras del autor:

volvamos de nuevo al estado de naturaleza y consideremos a los hombres como si ahora mismo acabaran de surgir de la tierra y de repente, como setas, llegaran a la plena madurez sin ningún tipo de vínculo entre sí²¹.

La definición del estado de naturaleza en Hobbes parte de la concepción del individuo que éste defiende y en consonancia con el pensamiento de Maquiavelo. El ser humano es egoísta por naturaleza, se mueve por el impulso de mantener (y aumentar) su propio dominio y por ello la interacción con los demás estará marcada por la hostilidad. En Hobbes, el egoísmo es inevitable y necesario, connatural al ser humano, posteriormente se verá cómo Rawls lo identifica como el punto de desacuerdo entre los individuos y dirige todo tipo de recursos metodológicos (entre los que destaca el velo de la ignorancia) para evitar que el egoísmo dirija las decisiones de los individuos a la hora de acordar los principios de justicia que regularán la sociedad.

Siguiendo con Hobbes, la máxima que regirá el comportamiento de los hombres estará basada en la autoconservación del propio individuo y el fin a perseguir será preservar su seguridad. Pero además, derivado de su naturaleza egoísta, el ser humano pretende satisfacer sus deseos. Cualquier objeto de deseo del individuo, ya sea como el autor distingue, un placer de los sentidos existente en el presente, como un placer de la mente basado en la expectativa de conseguir algo en el futuro, será considerado como lo bueno. Mientras, en oposición, lo malo será aquello no deseable y que produce aversión. Dada la inexistencia de un concepto universal que identifique y concrete lo bueno y lo malo (alejándose Hobbes del concepto que Aristóteles defendía como virtud o *areté* y de la herencia iusnaturalista de Santo Tomás), será cada individuo el que juzgue para sí lo que le parece o no deseable y ese juicio variará con el tiempo²². Además, la capacidad para cumplir los deseos se basa en el poder de cada individuo, ya sea natural o adquirido tras el aprendizaje. El relativismo y el continuo movimiento del universo, definen el escenario planteado por Hobbes. Se considera la felicidad como la continua consecución de deseos cambiantes, lo que origina que individuos con deseos coincidentes, se vean continuamente motivados por su naturaleza a satisfacer dichos deseos utilizando el poder que poseen. En definitiva, se acaba produciendo un constante choque entre fuerzas opuestas, motivadas por los individuos que pretenden satisfacer sus deseos y, a

²⁰ Cf. RODILLA, M. A., *art.cit.*, p.249.

²¹ HOBBS, T., *De Cive*, Alianza, Madrid, 2000, p.157.

²² Cf. HOBBS, T., *Leviatán*, *op.cit.*, p.48.

su vez, mantener su propio dominio. El poder para realizar estos actos se obtiene directamente del Derecho Natural a la autoconservación, que cada uno ostenta y que acaba originando el estado de guerra de todos contra todos. Pero, si unos individuos fueran siempre más poderosos que otros, este estado de guerra pronto se acabaría convirtiendo en una relación de dominio de unos sobre otros. Por ello Hobbes considera a los individuos, en el estado de naturaleza, iguales entre sí, aunque esta igualdad está basada en la capacidad y en la esperanza por conseguir sus fines:

La Naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en las facultades del cuerpo y del espíritu que, [...] la diferencia entre hombre y hombre no es tan importante que uno pueda reclamar, a base de ella, para sí mismo, un beneficio cualquiera al que otro no pueda aspirar como él²³.

Sin embargo, como sugiere Roberto Gargarella, el concepto de libertad hobbesiano no se corresponde con el defendido por autores como Rawls o Kant pues no identifica a los individuos como sujetos en igualdad moral sino sólo en igualdad de fuerzas. Así el futuro acuerdo hipotético que alcanzarán los individuos en el estado de naturaleza de Hobbes, a través de las leyes naturales, será lo conveniente para evitar un estado de guerra perpetua, pero no será lo conveniente por representar lo justo para todos²⁴. Siguiendo a Ricoeur, “lo que está en juego en Hobbes es la seguridad, en Rawls la justicia”²⁵.

Derivado de esta igualdad de capacidades y la coincidencia en los deseos de los individuos, el estado de guerra resulta perpetuo y total, terminando así con el Derecho Natural que ostentaba el individuo a preservar su propia seguridad. La realidad se vuelve amarga para el ser humano que vive con un constante miedo por conservar su seguridad en un entorno hostil, y cuya vida acaba siendo “solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta”²⁶. Aun dada esta situación, Hobbes reconoce que los individuos se comportarán según su propia razón. El problema reside en determinar qué es la propia razón y la respuesta que da el autor es el Derecho Natural, la ley fundamental que domina el estado de naturaleza. Este Derecho impulsa al individuo a cumplir todos sus deseos, le otorga el poder de tener derecho a todo para conseguirlo y prohíbe toda acción que impidiera preservar su vida o los medios para conservarla. Y así como uno tiene todo el poder de cumplir sus deseos, los demás cuentan con el mismo poder y como no hay noción del bien que se aparte de lo deseable por cada uno, ni una regla de conducta que impida apropiarse de lo que poseen los demás, el estado de

²³ *Íbidem.*, p.94.

²⁴ Cf. GARGARELLA, R., *Las teorías de la justicia después de Rawls*, Paidós, Barcelona, 1999, p.34.

²⁵ RICOEUR, P., *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, Madrid, 2006, p. 247.

²⁶ Cf. HOBBS, T., *Leviatán*, *op.cit.*, p.97.

guerra es aún más caótico y como esta ley natural es la que define lo justo, no existe la injusticia: “donde no ha existido un pacto, no se ha transferido ningún derecho, y todos los hombres tienen derecho a todas las cosas: por tanto, ninguna acción puede ser injusta”²⁷. Como se apuntaba anteriormente, la igualdad que defiende Hobbes es una igualdad antropológica pero no podría ser considerada igualdad moral, pues al no estar reconocidos los derechos naturales, la moral será una construcción humana²⁸ fruto del pacto entre individuos o pacto social.

Con el fin de terminar con el estado de guerra, que a nadie favorece y a todos perjudica, el individuo provisto de razón, inventa una salida a una situación de perpetua inseguridad, de lo que nace la ley natural. El acuerdo del que nace la ley natural consistirá en un pacto por el cual, los hombres provistos naturalmente de poder, renuncian a éste en favor de garantizar una situación que permita la seguridad. Sin embargo, ante el posible incumplimiento del pacto por parte de los individuos, lo que llevaría a volver al estado de guerra total, es necesario el traspaso del poder a la figura de un soberano, que vele por el cumplimiento del pacto y sea encargado de imponer un orden social en el que se respete la seguridad del individuo, ostentando legítimamente el poder total²⁹. Este soberano será por tanto autoritario y despótico.

La necesidad de introducir la figura del soberano parte, cómo analiza Miguel Ángel Rodilla, de la inestabilidad del pacto social que defiende Hobbes dada la naturaleza humana que describe. Esta inestabilidad se puede ilustrar a través del dilema del prisionero, ejemplo de la teoría de juegos, y que explica cómo, de seguirse manteniendo los impulsos egoístas en los hombres tras la firma del acuerdo, su afán por aumentar su seguridad y su autointerés, pese a la existencia de un contrato colectivo que suprima las hostilidades entre individuos, éstos buscarán la ruptura de aquél, de modo que el interés propio pueda ser aumentado. Además, no sólo buscarán la ruptura del acuerdo sino que, para maximizar su interés necesitarán que los demás lo sigan cumpliendo, creando una situación del todo injusta y desigual³⁰. Hobbes limita aquí este problema introduciendo la figura del soberano autoritario. Rawls, por su parte, y a través del recurso de velo de la ignorancia limita los efectos de la competición entre individuos al situarles en una posición en la que desconocen tanto sus capacidades como sus propios planes de vida y evitando que los conozcan hasta que los principios de justicia que han de ordenar la sociedad estén unánimemente aceptados. Se identifica aquí cómo en la posición original de Rawls los individuos poseen ya una idea de lo justo

²⁷ *Ibidem.*, p.110.

²⁸ Cf. GARGARELLA, R., *op.cit.*, p.31.

²⁹ Cf. HOBBS, T., *Leviatán*, *op.cit.*, p.128.

³⁰ Cf. RODILLA, M.A., *art.cit.*, p. 243.

condicionada que con la fuerza de los argumentos les permiten llegar a algún tipo de acuerdo, mientras que en Hobbes los individuos no poseen esa concepción de lo justo en el estado de naturaleza y es el propio contrato social el que establece el marco normativo impuesto (aunque por ellos mismos) como moral heterónoma. Por ello, el esquema resultante, al no partir de un acuerdo interiorizado por los individuos, resulta inestable sin la presencia del soberano.

El poder autoritario del soberano no se podrá contradecir ya que cada uno ha dado consentimiento al soberano para que actúe de uno u otro modo y no habrá por tanto injusticia en las obras de éste³¹. La justicia general que defendía Aristóteles como revisable a favor del bien, se ve absorbida en Hobbes por el poder del soberano y se identifica ahora el derecho positivo con el derecho natural, pues sin ley no hay justicia³² y antes del soberano no había ley más que la ley natural y por lo tanto no había injusticia. Ahora, la palabra del soberano será identificada con la justicia y el contrario será lo injusto, pero no será injusto aquello sobre lo que el soberano guarde silencio. Sin embargo, Hobbes, de manera residual, enumera una serie de condiciones, bajo las cuales, la desobediencia al soberano no será motivo de injusticia y que se pueden resumir en la siguiente afirmación, que parte de una recomendación de las leyes naturales: “cuando nuestra negativa a obedecer frustra la finalidad para la cual se instituyó la soberanía, no hay libertad para rehusar; en los demás casos, sí”³³. Por otro lado, el poder del soberano es autoritario puesto que ni él mismo debe obedecer las leyes que él dicta.

Relacionado con el poder autoritario del soberano está la limitación en la libertad del individuo. El pacto social adoptado es inalterable, al contrario que en la teoría que defendía Aristóteles, en la que la libertad del individuo al incorporarse (aunque de manera natural) a la sociedad, se manifestaba en la potestad de éste para discutir las leyes que no eran justas. La interpretación de la ley, por parte del individuo, conforme a la virtud era lo que diferenciaba la ley general de la propia justicia. Hobbes, al contrario, considera la libertad del individuo como ausencia de impedimentos externos para lograr la satisfacción de sus deseos. En este caso, nadie podrá rebelarse contra el soberano por ser el soberano parte de uno mismo. Se limita así la libertad del hombre, pues lo que Hobbes definía como ausencia de impedimentos, acaba convirtiéndose en la voluntad de los hombres, que motivada por el temor y la necesidad, acaba acordando un pacto en el que la libertad individual se restringe en pro del poder del soberano. Si en Aristóteles la libertad era ejercida a través de la oposición, aquí la libertad se identifica con el consentimiento: “la libertad de

³¹ Cf. HOBBS, T., *Leviatán*, *op.cit.*, p.163.

³² *Ibidem*, p.98.

³³ *Ibidem*.

los súbditos consiste en libertad respecto de los pactos”³⁴. Hobbes fundamenta su concepción de la libertad en su obra *De Cive* cuando afirma que la pérdida de libertad del individuo no sólo se origina por la cesión de derechos individuales al soberano, sino porque dicho soberano ostenta un poder absoluto. Esta pérdida de libertad respecto del estado natural se origina siempre que los individuos acuerdan organizarse bajo cualquier forma de gobierno ya sea una monarquía o una democracia. Es más, añade Hobbes, en su crítica a la democracia, que los que defienden esta forma de gobierno pensando en preservar la libertad a lo que aspiran en realidad es al reparto de poder. Pues la libertad, una vez sujetos los individuos al poder de la ley, no podrá ser recuperada.

Por todo ello, no es la libertad como en Rousseau, ni la justicia como en Rawls, lo que motiva la firma del pacto social, es, como afirma Fernando Vallespín, el individualismo³⁵. En el caso de Hobbes se basa en una concepción del individuo como superior, independiente y creador de la sociedad pero que a su vez, y una vez constituida, se ve diluido en ella. La sociedad se convierte en una creación que sirve para aumentar sus posibilidades de satisfacer sus deseos. Ciertamente es que el individualismo ha sido históricamente concebido desde diferentes enfoques y veremos a continuación como Locke lo reformula identificándolo con el derecho a la propiedad³⁶.

I. 3. Locke, contrato y Derecho Natural.

John Locke sitúa la propiedad en el centro de su teoría, ésta no sólo resulta imprescindible en el estado de naturaleza para garantizar la vida del individuo sino que una vez establecida la sociedad, la propiedad constituye la institución básica de la misma³⁷. Sin embargo, pese a su importancia, de la acepción de propiedad que Locke maneja en su *Segundo Tratado sobre el gobierno civil* surge, como afirma Macpherson³⁸, la dificultad de determinar que concepción es la que defiende. Por un lado se define en sentido amplio ya que engloba “su vida, su libertad y sus bienes”³⁹, y por otro, en el sentido limitado de la palabra, cuando se refiere simplemente a la

³⁴ *Íbidem*, p.163.

³⁵ Cf. VALLESPÍN, F., *op.cit.*, p.36.

³⁶ *Íbidem*.

³⁷ Cf. VALLESPÍN, F., *op.cit.*, p.41.

³⁸ Cf. MACPHERSON, C. B., *La teoría del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, Trotta, Madrid, 2005, p.197.

³⁹ LOCKE, J., *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil: un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del Gobierno Civil*, Tecnos, Madrid, 2006, p.20.

propiedad como el dominio sobre los bienes y de la tierra. Macpherson afirma que, lo que pervive en ambas definiciones de propiedad es el hecho de que Locke pretende resaltar la importancia y existencia de un derecho natural a los bienes por parte de los individuos y cuya conservación será la base del pacto del que surgirá el poder⁴⁰. Si embargo, siguiendo al profesor Miguel Grande, el sentido que Locke le da a la propiedad debe ser entendido como una propiedad en sentido espiritual⁴¹. En esta teoría contractualista, es precisamente la conservación de la propiedad la que fomenta el establecimiento de un pacto social para abandonar el estado de naturaleza, en favor de una sociedad donde los derechos de propiedad sean respetados.

La razón del pacto social se basa por tanto en las insuficiencias que presenta el estado de naturaleza, definido por Locke para preservar la propiedad que ostentan los individuos no sólo sobre los bienes o tierras sino también sobre su propia vida. Estas deficiencias son tres y son analizadas en el apartado referente a *los fines de la sociedad política y del gobierno*⁴²: a) Ausencia de ley establecida, que sirva de referencia entre el bien y el mal, ayude a dirimir las controversias entre los hombres y haya sido aprobada por éstos con su consentimiento. Diferencia aquí Locke la necesidad de una ley convencional en oposición a la ley natural, determinada por la razón y existente en el estado de naturaleza, que es definida como:

la ley que enseña a la humanidad que quiera consultarla, que siendo los hombres iguales e independientes, ninguno debe dañar a otro en lo que atañe a su vida, salud, libertad o posesiones.

Para asegurar el respeto a la ley de la naturaleza, cuya última máxima consiste en abogar por la paz y la conservación de la humanidad, Locke defiende que los individuos cuentan con el poder de hacer efectiva la ley frente a los demás. Esto se traslada en la capacidad de los individuos de hacer valer sus propios derechos, frente a cualquier acción que, contraviniendo la ley de la naturaleza, trate de poner en peligro la seguridad de sí mismos o de sus bienes. Pero en un estado de naturaleza en el que los individuos son iguales, este poder será conferido a todos por igual pues “cualquier cosa que uno pueda hacer para que se cumpla esa ley, será algo que todos los demás tendrán también el mismo derecho de hacerlo”⁴³ y por tanto, cada uno es juez de sí mismo. Se observa aquí como, aunque al igual que en Hobbes el origen de la ley natural se encuentra en la razón, el poder que la ley natural de Locke otorga a los individuos no es ilimitado ni encaminado

⁴⁰ Cf. MACPHERSON, C. B., *op.cit.*, p.197.

⁴¹ Correcciones elaboradas por Miguel Grande Yáñez como tutor de este trabajo.

⁴² Cf. LOCKE, J., *op.cit.*, pp.32-33.

⁴³ *Ibidem*, p.4.

hacia el aumento del poder y la satisfacción del interés propio, sino que ya establece una limitación al comportamiento de los individuos fundada en la existencia de unos derechos naturales (derivados de la ley natural).

Los derechos naturales que aquí defiende Locke como propios del individuo y susceptibles de ser defendidos por éste, incluso antes de la constitución de una sociedad, serán el derecho a la propia vida, a la integridad física y el derecho a la propiedad concretado en la propiedad de sí mismo y de sus bienes siempre y cuando no se vulneren los derechos de los demás⁴⁴. Sin embargo, aunque la transmisión de parte de dichos derechos será lo que fundamente el contrato social (en concreto el poder de hacer y ejecutar las leyes) que dará origen a la sociedad, el propio Locke afirma que el derecho a la vida y la integridad física son inalienables pues “cada uno se ve obligado a preservarse a sí mismo y a no destruirse por propia voluntad”. Pero, como afirma Miguel Ángel Rodilla, el hecho de que una serie de derechos naturales sean reconocidos por todos, no implica que puedan ser violados⁴⁵.

Cabe ahora mencionar las dos restantes deficiencias que Locke observa en el estado de naturaleza: b) la ausencia de un juez imparcial que dirima las controversias que surgen entre los individuos al trasgredir la ley natural y que evite que el propio individuo sea a su vez juez y parte y c) la inexistencia de un poder que respalde el juicio de la sentencia y la ejecute⁴⁶.

Por todo ello, el estado de naturaleza en el que se encuentran los individuos, que servirá de fundamento del poder, se define por ser una situación previa al establecimiento de la sociedad y, aunque Locke acepta la tesis aristotélica de que “el ser humano es social por naturaleza”⁴⁷, utiliza el recurso del contrato social para delimitar el paso de un estado a otro. Así, se describe un estado de naturaleza donde el hombre es libre sobre su propia persona y sus posesiones, que se encuentra en una posición de igualdad frente a los demás y como tal, es sujeto de unos derechos individuales derivados de la ley natural oponibles frente al resto⁴⁸. Además, la naturaleza del individuo en Locke se basa en el individualismo pues el primer poder que posee el hombre (dentro de los ya mencionados límites de la ley natural) es el de “hacer todo lo que sea oportuno para la preservación de sí mismo”⁴⁹. Según Fernando Vallespín, el individualismo en Locke va más allá del presentado

⁴⁴ Cf. RODILLA, M. A., *art.cit.*, p.258.

⁴⁵ *Íbidem*.

⁴⁶ LOCKE, J., *op.cit.*, p.32

⁴⁷ ARISTÓTELES, *Política, op.cit.*, p.50.

⁴⁸ LOCKE, J., *op.cit.*, p. 3

⁴⁹ *Íbidem*, p.32

por Hobbes, puesto que al estar centrado en el respeto al derecho a la propiedad y aun en el estado de naturaleza, los hombres ya se sienten parte de una sociedad aun no constituida pero dependiente de Dios⁵⁰. Sin embargo, como afirma Macpherson, el individualismo que presenta Locke, por ser dependiente del derecho a la propiedad, requiere una autoridad política que lo proteja por lo que necesariamente la sociedad civil será superior al individuo y añade que “el individualismo de Locke, el individualismo de una sociedad capitalista ascendente, no excluye la supremacía del estado sobre el individuo sino que por el contrario la exige”⁵¹. Pese a lo anterior, Miguel Grande Yáñez afirma que estas afirmaciones son discutibles en tanto que la implicación del individualismo en la teoría de Locke, al estar determinada por el iusnaturalismo y siendo la ley natural la que impone una serie de límites, se ve diluída⁵².

Un estado natural donde cada individuo sea juez de sí mismo resulta inestable e inseguro por lo que, en cuanto los límites de la ley natural se superen, se producirá el estado de guerra. Pero, el estado de guerra en Locke no es análogo al estado de naturaleza, precisamente por la existencia en este último de la ley natural. El estado de guerra se iniciaría ante la utilización de la fuerza por parte de cualquier individuo y motivado por la posibilidad de que el agredido aplique la misma respuesta. Así lo interpreta Locke cuando afirma que:

la fuerza, o una intención declarada de utilizar la fuerza sobre la persona de otro individuo allí donde no hay un poder superior y común al que recurrir para encontrar en el alivio, es el estado de guerra; y es la falta de la oportunidad de apelar lo que le da al hombre el derecho de hacer la guerra a un agresor, incluso aunque éste viva en sociedad y sea un conciudadano⁵³.

Y añade que, debido a la inexistencia de leyes positivas y jueces autorizados a quien poder apelar, una vez iniciado el estado de guerra, ya sea por la menor de las disputas, este será continuo⁵⁴. Este estado de guerra será el que determine el origen de la sociedad civil. Los hombres, abandonarán el estado de naturaleza a través de la elaboración de un pacto en el que, tras la cesión del derecho de cada uno a imponer justicia sobre la vulneración del orden natural, le otorgarán dicho poder a la comunidad en su conjunto. La comunidad será entonces el árbitro imparcial que, derivado del poder cedido por los individuos, estará legitimada para imponer justicia, siendo la

⁵⁰ Cf. VALLESPÍN, F., *op.cit.*, p.41.

⁵¹ MACPHERSON, C. B., *op.cit.*, p.251.

⁵² Correcciones elaboradas por Miguel Grande Yáñez como tutor de este trabajo.

⁵³ LOCKE, J., *op.cit.*, p.7.

⁵⁴ *Íbidem*, p.8.

autoridad a la que se deberá apelar⁵⁵. El contrato social aquí definido no se basa en una sumisión total en favor de un Leviatán, ni la mera creación de una ley convencional, pues en este caso se resalta la presencia anterior de una serie de derechos naturales de los que incluso en el estado de naturaleza los individuos eran poseedores⁵⁶. Mediante la cesión de dichos derechos y el compromiso del respeto mutuo a la autoridad, será posible la creación de la comunidad. Sin embargo, el contrato social no origina automáticamente la autoridad política, de lo que se deduce, como observa Fernando Vallespín, que “la desobediencia civil se dota de un nuevo contenido”. Si bien en Hobbes el soberano representaba una autoridad cuyo poder sólo podía ser contestado en determinados supuestos, aquí Locke al diferenciar comunidad y autoridad política, presenta una cesión de derechos a la propia comunidad por parte de los individuos, que se reservan el poder de hacer efectivos sus derechos frente a la autoridad política en el caso de que los gobernantes no cumplan con su deber⁵⁷. La legitimidad de crear las normas y hacerlas efectivas se sitúa ahora en la comunidad y aunque el poder sea efectivamente ejercido por la autoridad política, esta requerirá el consentimiento de la comunidad para mantenerlo.

Como se ha mencionado anteriormente, lo que verdaderamente motiva la creación de la autoridad política es el anhelo de los individuos de proteger su derecho a la propiedad espiritual. El modo de adquirir la propiedad que Locke defiende⁵⁸ está determinado por la premisa de que cada persona tiene un derecho de propiedad sobre sí mismo y exclusivo frente a los demás. El trabajo, como actividad proveniente de sí mismo también es de su propiedad y se convertirá en la herramienta a través de la cual el individuo puede hacerse único propietario de las cosas que, por pertenecer a la naturaleza, son comunes a todos los hombres. Es por tanto, la propiedad, derivada de la naturaleza humana, en tanto que “la condición de la vida humana requiere trabajo y bienes materiales en los que trabajar, lo que da lugar a posesiones privadas”⁵⁹. La forma de adquisición defendida por Locke se da, como sostiene Gargarella, en un sentido fuerte pues de un lado, a través de la incorporación del trabajo propio se excluye a los demás de la posibilidad de apropiarse de dicho bien y, por otro, la forma en la que se adquiere el bien es de igual intensidad que la propiedad

⁵⁵ *Íbidem*, p.20.

⁵⁶ Cf. VALLESPÍN, F., *op.cit.*, p.42.

⁵⁷ *Íbidem*.

⁵⁸ Cf. LOCKE, J., *op.cit.*, pp.10-17.

⁵⁹ *Íbidem*, p.12.

que se ejerce sobre la propia persona⁶⁰. Esta afirmación ha sido objeto posterior de críticas por parte de Nozick cuando se planteaba hasta qué punto el hecho de que mi trabajo se mezcle con un objeto externo supone para mí una pérdida o una ganancia y lo ilustra a través de la lata de tomate que era vaciada en el mar ¿suponía que adquiriría así el mar o simplemente perdía la lata de tomate?⁶¹.

Independientemente de su carácter amplio y fuerte, la adquisición de la propiedad que presenta Locke debía ser limitada y así lo advierte el autor cuando asegura que habrá derecho a la propiedad siempre que “queden todavía suficientes bienes comunes para los demás”⁶² y la propiedad será justa mientras se cumpla el criterio de utilidad, esto es, que los bienes que esté en poder de uno sean utilizados antes de que se echen a perder⁶³. Ambas limitaciones se ven anuladas cuando se produce, lo que Macpherson acuña la proeza de Locke, la introducción del dinero como medio imperecedero mediante el cual se representan y se intercambian bienes, pero nunca se echa a perder, permite la acumulación ilimitada de la propiedad. Así Macpherson señala que la asombrosa proeza de Locke consiste en:

fundamentar el derecho de propiedad en el derecho natural y en la ley natural, y en eliminar luego todos los límites del derecho natural para el derecho de propiedad. [...] los derechos naturales, al incluir el derecho a la acumulación ilimitada de propiedades, conducían lógicamente a unos derechos diferenciados por razón de clase y por tanto a la justificación de un estado de clase⁶⁴.

En consonancia con la crítica de Macpherson se encuentra la llevada a cabo por Rawls en su obra *Liberalismo Político*, cuando hace referencia a la desigualdad política que sufren los individuos que no tienen propiedades en la teoría de Locke pues se ven privados de sus derechos a votar y a ejercer la autoridad pública. Por ello añade que:

Las restricciones que impone Locke al proceso histórico no son suficientemente fuertes para caracterizar a una concepción de la justicia de trasfondo aceptable para personas morales, libres e iguales⁶⁵.

Y es precisamente en esa igualdad moral entre individuos pertenecientes a la sociedad en la que Rawls fundamentará su teoría de la justicia distributiva que será presentada a continuación.

⁶⁰ Cf. GARGARELLA, R., *op.cit.*, p.60.

⁶¹ *Ibidem*, pp.60-61.

⁶² LOCKE, J., *op.cit.*, p.10.

⁶³ *Ibidem*, p.16.

⁶⁴ MACPHERSON, C. B., *op.cit.*, pp.198 y 245.

⁶⁵ RAWLS, J., *El liberalismo político*, Fondo de cultura económica, México D.F., 1995, p.268.

II. LA TEORÍA DE LA JUSTICIA DE RAWLS.

II. 1. Rawls y el contractualismo: la posición original.

Analizado ya el pensamiento clásico de Aristóteles y las teorías de dos de los máximos exponentes del contractualismo moderno, como son Hobbes y Locke, resulta necesario hacer mención a uno de los principales autores dentro de la corriente acuñada como neocontractualismo. No supone la de Rawls una concepción revolucionaria de lo ya expuesto anteriormente, sino que basada en los mismos problemas que han estado presentes desde el inicio del pensamiento filosófico, Rawls presenta una teoría que elabora un nuevo enfoque al problema ético-normativo de la realidad política actual⁶⁶.

Es necesario comenzar por la noción de justicia, que representa un papel central en la filosofía de John Rawls. El autor afirma que a través de una concepción adecuada de justicia se podrá transformar la estructura básica de la sociedad, naturalmente desigual, con el objetivo de alcanzar una sociedad bien ordenada, que según el argumento planteado por Rawls, será aquella “organizada para promover el bien de sus miembros [...] y regulada por una concepción pública de justicia”⁶⁷. El marcado componente social de la justicia se observa en la importancia de la cooperación social como instrumento al que los individuos racionales que forman una sociedad recurren para maximizar sus beneficios, en una situación definida por fuerzas enfrentadas: la identidad y el conflicto en los intereses. En Hobbes, estas fuerzas se basaban en la autoconservación y la satisfacción de sus deseos, los individuos se organizaban bajo el poder del Estado con el fin de preservar su seguridad, pero no porque vieran en la cooperación una forma de aumentar su propia satisfacción⁶⁸. Como afirma Fernando Vallespín, la importancia de la cooperación en el modelo de Rawls parte del enfoque que el autor extrae de la teoría de los juegos⁶⁹. Esta teoría examina cómo el éxito de la propia acción depende de las decisiones tomadas por otros, mediante ejemplos como el dilema del prisionero se muestra que la forma de maximizar el interés de varios individuos es ponerse de acuerdo en cooperar simultáneamente. Y de modo contrario, el tomar decisiones no

⁶⁶ Cf. VALLESPÍN, F., *op.cit.*, p. 13.

⁶⁷ RAWLS, J. *Teoría de la Justicia*, *op.cit.*, p.18.

⁶⁸ Cf. HOBBS, T., *op.cit.*, p.128.

⁶⁹ Cf. VALLESPÍN, F., *op.cit.*, p.77.

basadas en la cooperación provoca resultados adversos para el conjunto de los implicados. Por ello Rawls plantea un modelo en el que, independientemente de su voluntad, los individuos se vean obligados a cooperar. Sin embargo, admite Rawls, que la cooperación por sí sola no llevará a la consecución de una sociedad bien ordenada. Para ello, es necesario que la sociedad cuente con una concepción pública de justicia formada por principios ordenadores, que Rawls define como principios de justicia social, encargados de “asignar derechos y deberes en las instituciones básicas de la sociedad y definir la distribución apropiada de los beneficios y cargas de la cooperación social”⁷⁰. La primera restricción planteada en la elección de dichos principios es que deben ser acordados en una situación ya de por sí justa. Deberá cumplir con los requisitos planteados por la idea contractual de justicia como imparcialidad “principios que las personas libres y racionales interesadas en promover sus propios intereses aceptarían en una posición original de igualdad como definatorios de los términos fundamentales de su asociación”⁷¹. En la justicia como imparcialidad se pueden distinguir dos fases, la posición original de la que parte el problema de elección y el contenido del acuerdo alcanzado en cuanto a los principios de justicia.

El punto de partida de la formulación de la teoría de la justicia posterior, será la posición original. Aunque derivada de las teorías contractualistas modernas, la posición original en Rawls no es idéntica al estado de naturaleza planteado por Hobbes, Locke o Rousseau. Como observa Miguel Ángel Rodilla, la posición original no simboliza la condición natural del hombre sino un recurso formulado para abordar la justificación del orden social, que puede ser interpretado como no-convencionalidad⁷². La posición original representará por tanto una situación hipotética, moldeada para servir de base a la formulación que Rawls plantea y en la que las desigualdades naturales entre los individuos se anulan mediante restricciones aplicadas con el fin de permitir la consecución de acuerdos equitativos e igualitarios. Sin embargo, la posición original no está desprovista de cualquier elemento antropológico, los individuos son sujetos morales que poseen un sentido de lo justo del que derivan sus diferentes concepciones de justicia. Es en esa concepción del individuo como sujeto moral donde Rawls basa la igualdad de la sociedad, a diferencia de Hobbes, la igualdad no es fruto de fuerza o capacidad, sino de concepción moral, lo que admite que en Rawls sí existen derechos naturales previos a la formulación del Estado⁷³. Derivado de la multiplicidad de

⁷⁰ RAWLS, J., *Teoría de la Justicia*, *op.cit.*, p.18.

⁷¹ *Ibidem*, p.119.

⁷² Cf. RODILLA, M.A., *art.cit.*, p.238.

⁷³ Cf. GARGARELLA, R., *op.cit.*, p.33.

concepciones y la necesidad de llegar a un acuerdo unánime sobre los principios de justicia, nace aquí lo que Rawls denomina el problema de elección. En consonancia con el imperativo categórico kantiano, la solución al problema de elección, requiere que los principios de justicia elegidos sean susceptibles de ser aplicados de forma universal, como condición pública de justicia⁷⁴. Pero esta no es la única restricción que Rawls aplica para fundamentar su teoría de la justicia, no todas las concepciones de lo justo son válidas y por tanto, en la posición original, los individuos ven limitadas las alternativas de elección en función de restricciones del concepto de lo justo: “una concepción de lo justo es un conjunto de principios, de forma general y universales en su aplicación, que han de ser públicamente reconocidos como tribunal final de apelación para jerarquizar las demandas conflictivas de las personas morales”⁷⁵. Sin embargo, parece posible pensar que Rawls matiza la aplicación de forma universal de los principios de justicia para no afirmar que en la formulación de dichos principios se aparta de la doctrina del imperativo categórico kantiano. Si cada individuo tiene una concepción de lo justo y es necesaria la reflexión filosófica para convencer a los demás de que esa concepción es la más útil ¿podría darse la situación de que pese a no tener interiorizado ese concepto de lo justo el individuo lo acepte como la mejor opción?

Siguiendo con el problema de elección, las restricciones aplicadas no excluyen ninguna de las alternativas que Rawls identifica como las concepciones tradicionales de justicia, salvo las basadas en el egoísmo⁷⁶. Una vez los individuos convengan en aceptar unos principios de justicia comunes y sujetos a las limitaciones de la posición original, las fórmulas del egoísmo nunca llegarán a ser consideradas de forma unánime. Y Rawls añade, “podemos interpretar el egoísmo general como el punto de desacuerdo”⁷⁷. El problema del egoísmo reside en que de acuerdo con las restricciones aplicadas, dichas fórmulas satisfacerían la condición de la universalidad pero no de la generalidad⁷⁸, los individuos se estarían organizando de forma que uno o un grupo de ellos se viera beneficiado por una decisión común, se perjudicaría el propio individualismo y no se alcanzaría la cooperación social que llevara a una situación satisfactoria para todos.

El punto de desacuerdo en la sociedad parte, como se ha mencionado anteriormente, de las distintas concepciones de justicia que defiende cada individuo. Pero además, por lo que el autor

⁷⁴ Cf. RAWLS, *Teoría de la Justicia*, *op.cit.*, p.132.

⁷⁵ *Ibidem*, p.134.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ *Ibidem*, p.135.

⁷⁸ *Ibidem*, p.131.

denomina las circunstancias de la justicia, que no son más que las fuerzas objetivas y subjetivas que dirigen toda sociedad. Se destaca entre las fuerzas objetivas la escasez de recursos. En una sociedad cuyos recursos fueran ilimitados no habría lugar para el conflicto de intereses, pues todo individuo podría satisfacer sus necesidades por muy amplias que estas fuesen. Es por ello que la limitación de recursos lleva al conflicto de intereses, una fuerza subjetiva motivada por el enfrentamiento entre los planes de vida que cada individuo busca en su caso maximizar. Además, se debe tener en cuenta, que la estructura básica de la sociedad es desigual por naturaleza (entendida como no convencionalidad) pues la capacidad y posición de la que parten los individuos, y que les permitirá maximizar sus planes de vida, son desiguales.⁷⁹ Aquí el autor introduce, con el fin de partir desde la posición original de la igualdad que se trasladará hasta el final de la teoría, el recurso del velo de la ignorancia. A partir de él se restringe el conocimiento que las personas tienen de sí mismas en la posición inicial. Para ilustrar hasta qué punto opera la restricción es preciso citar al propio Rawls:

Se presume, pues, que las partes no conocen ciertos tipos de hechos particulares. [...] su lugar en la sociedad, su posición de clase o status social [...]. Tampoco conoce nadie su concepción del bien, los pormenores de su plan racional de vida, ni siquiera los rasgos especiales de su psicología [...]. Más aún, doy por sentado que las partes no conocen las circunstancias particulares de su propia sociedad. Esto es, no conocen su situación política o económica, ni el nivel de civilización y cultura que ha sido capaz de alcanzar.[...]. En la medida de lo posible, pues, los únicos hechos particulares que conocen las partes son que su sociedad está sujeta a las circunstancias de la justicia y todo lo que ello comporta⁸⁰.

Cómo se observa, el recurso del velo de la ignorancia permite que el acuerdo alcanzado sobre los principios de justicia se de en base a concepciones generales. Los individuos, al no saber en qué parte de la balanza les ha situado la naturaleza, no podrán defender su consideración de lo justo en base a los intereses, al contrario, deberán buscar una solución orientada a la cooperación social. Así no sólo se anulan las fórmulas del egoísmo si no que se favorece la búsqueda de identidad en los intereses y el intento por parte de los individuos de alcanzar un acuerdo que beneficie al máximo al conjunto de la sociedad, un verdadero acuerdo unánime y equitativo. Los pactos y coaliciones para maximizar los beneficios de un determinado grupo de personas no tendrían cabida, pues al no conocer sus propios planes de vida, no existiría sustrato negocial⁸¹. Por otro lado, y relacionado con el hecho de que el contrato deba ser adoptado de forma unánime, radica la cuestión de que ningún individuo podrá ser obligado a aceptar una ordenación social que perjudique su propio individualismo: “cada persona posee una inviolabilidad fundada en la justicia

⁷⁹ *Íbidem*, p.135.

⁸⁰ *Íbidem*, pp.135-136.

⁸¹ *Íbidem*, p.138.

que ni si quiera el bienestar de la sociedad en conjunto puede atropellar⁸². Por todo ello, la posición original permitirá anular las desigualdades iniciales estableciendo el equilibrio en el procedimiento para lograr el equilibrio en el resultado⁸³.

Además de delimitar el conocimiento en los individuos, Rawls prevé limitar su base motivacional, es decir, la fuerza de los argumentos que presentarán las partes y que serán objeto de debate en la consecución del acuerdo unánime. Los juicios aceptados serán aquellos identificados por el autor como argumentos de racionalidad mutuamente desinteresada⁸⁴. La posición original sitúa a las personas en un estado de incertidumbre en el que sin conocer sus sistemas de fines, o proyectos vitales, intentan promoverlos, pero ya no motivados por maximizar sus bienes primarios en relación a los de los demás sino por lograr un acuerdo lo más beneficioso posible para el conjunto social. No representa por tanto ni el egoísmo general ni un altruismo perfecto, sino un desinterés mutuo dirigido hacia el altruismo a través de la racionalidad⁸⁵. Se observa aquí como Rawls se aparta de los contractualistas clásicos como Hobbes, Locke o Rousseau, que definían el estado de naturaleza como anárquico en el sentido de que debido a la ausencia de ley no cabría pensar en la existencia de justicia, es sólo mediante el contrato social cuando los individuos desarrollan (o se organizan bajo) una concepción de la justicia que limite los intereses particulares de los individuos de forma eficaz. En el caso de Rawls, el velo de la ignorancia limita el conocimiento de su situación particular precisamente para que la concepción de lo justo que cada individuo posee no se vea alterada por cuestiones accesorias.

En consecuencia, la estrategia que deberán seguir los individuos para determinar qué principios son los finalmente elegidos, se basará en el equilibrio reflexivo. A través del mismo y aplicando un test de coherencia, una versión de la posición inicial será apropiada si los principios que podrían ser acordados concuerdan con nuestros primeros juicios considerados acerca de la justicia en el orden social⁸⁶. Si los diferentes juicios concuerdan con el equilibrio reflexivo, se procederá, mediante reflexión filosófica a convencer a los demás individuos hasta llegar a un acuerdo unánime. Pero Rawls anticipa, y aunque propone sus propios principios de justicia, que los

⁸² *Íbidem*, p.17.

⁸³ Cf. RODILLA, M.A., *art.cit.*, p.273.

⁸⁴ RAWLS, J., *Teoría de la Justicia*, *op.cit.*, pp. 143-144.

⁸⁵ *Íbidem*, p.144.

⁸⁶ Cf. RODILLA, M.A., *art.cit.*, p.280.

principios aunque parten con vocación de permanencia podrán ser revisados, “una concepción de justicia es preferible a otra cuando sus consecuencias generales son más deseables”⁸⁷.

Por todo lo anterior, la posición original, como situación hipotética, establece las bases necesarias para la reflexión filosófica entre individuos que se encuentran en condiciones de igualdad. El reparto de los beneficios y cargas provenientes de la cooperación social, bajo las reglas de unos principios acordados de forma unánime, esto es, la consecución de la justicia distributiva, requiere la aplicación de restricciones al conocimiento de las partes. Mediante el velo de la ignorancia, las distintas concepciones del bien serán planteadas como argumentos racionales válidos, pues representarán nuestra verdadera concepción de lo justo y no aquella que al ordenar la sociedad defendería mejor nuestros propios intereses. En relación a esto, podemos observar como Rawls redirige la dialéctica entre justicia e interés, anulando este último con el recurso del velo de la ignorancia para alcanzar la justicia. En el caso de Locke, es el propio interés lo que lleva al acuerdo, con el fin de preservar la propiedad privada que ostentan sobre sus bienes, los individuos coinciden en organizarse bajo un determinado tipo de leyes que definan lo que es o no justo, por ello no se neutralizan en este caso las fórmulas del egoísmo, pues conservan y pretenden maximizar sus propios intereses, pero se ven limitados por un poder superior que les protege de agresiones externas a la vez que limita sus acciones. Su contrato no se basa en la justicia, impone la justicia para preservar el interés⁸⁸.

Rawls comienza la segunda fase de su teoría, esto es, la elección de los principios de justicia, partiendo de la base de que los individuos elegirán conforme a la regla máximin, es decir, los individuos deben adoptar una posición conservadora y jerarquizar las posibles opciones conforme al peor resultado posible. Así el resultado de su elección será el de la concepción, que atendiendo a sus peores resultados, estos sean comparativamente mejores que los peores resultados de las otras opciones.

⁸⁷ RAWLS, J., *Teoría de la Justicia*, *op.cit.*, p.20.

⁸⁸ Cf. LOCKE, J., *op.cit.*, p.32.

II. 2. Los principios de justicia (como contenidos ético-políticos).

Derivado del razonamiento anterior, Rawls presenta en su obra dos principios a los que según su procedimiento, sería previsible llegar de forma unánime para constituir una sociedad bien ordenada. Así, el primero de ellos y al que el autor le otorga un orden de prioridad respecto al otro, consistirá en que “cada persona ha de tener un igual derecho al más amplio sistema total de iguales libertades básicas compatible con un sistema similar de libertad para todos”⁸⁹. En relación con el sistema planteado, este principio parece derivar de la imposibilidad de adoptar un acuerdo que perjudique al individualismo propio de cada persona o dicho de otro modo, la forma de elaborar un principio que cumpla a su vez con las restricciones de universalidad y generalidad. Sin embargo, como afirma Fernando Vallespín, Rawls no matiza qué tipo de libertad contempla, lo que invita a pensar que la formulación de este principio cumple la función de garantizar una esfera de libertad propia al individuo en contraste con el poder que se le está cediendo al Estado, rasgo típico del contractualismo⁹⁰. Este tipo de bienes es lo que Rawls define como bienes primarios, necesarios para satisfacer los planes de vida de cualquier persona y más concretamente, derivados del derecho natural y no dependientes de la posterior distribución de las instituciones sociales⁹¹. Pero la legitimidad de los derechos naturales para el autor, no deriva de una ley natural anterior o de la ley divina, sino que son “pretensiones cuya legitimidad deriva de principios de justicia”⁹², es decir, la validez de la concepción de lo justo, al no venir dada, se derivará de su posterior conexión con los principios de justicia planteados, por eso Rawls resalta la importancia del equilibrio reflexivo a lo largo de su teoría como método para revisar dichas concepciones. Nozick, uno de los grandes críticos de la teoría de Rawls, sí parece más acorde a la definición tradicional de derechos naturales, pues los identifica como derivados de un orden moral previo e independientes de la formulación del orden político posterior⁹³.

La prioridad que Rawls le otorga al primer principio se ejemplifica en lo que denomina el orden lexicográfico superior, basado en que “las violaciones de las libertades básicas iguales

⁸⁹ RAWLS, J., *Teoría de la Justicia*, *op.cit.*, p.67.

⁹⁰ Cf. VALLESPÍN, F., *op.cit.*, p.102.

⁹¹ Cf. GARGARELLA, R., *op.cit.*, p.37.

⁹² RODILLA, M.A., *art.cit.*, p.284.

⁹³ Cf. *Íbidem*.

protegidas por el primer principio no pueden ser justificadas ni compensadas mediante mayores ventajas sociales y económicas”⁹⁴. Esto conecta con el segundo principio enunciado, que será el referente a la distribución que el orden social acordado ejerce sobre las ventajas sociales y económicas, que pese a no ser conocidas por los individuos en la posición original, afloran según se despeja el velo de la ignorancia. Por ello el segundo principio, marcado por el igualitarismo que Rawls defendió desde el inicio de su teoría, establece que:

las desigualdades sociales y económicas han de ser ajustadas de modo que al mismo tiempo: *a)* Sean para el mayor beneficio de los menos favorecidos, y ello de forma consistente con el principio de ahorros justos, y *b)* Estén vinculadas a cargos y posiciones accesibles a todos en condiciones de equitativa igualdad de oportunidades⁹⁵.

En conjunto, los principios propuestos afirman que, en una sociedad inevitablemente afectada por las desigualdades entre los individuos que la forman, estos deberán acordar los principios de justicia que regularán el orden social, político y económico, dejando de lado el interés propio y desconociendo su posición en dicha sociedad, para que aplicando dichos principios a la estructura básica social se alcance una justicia distributiva basada en la protección de la libertad individual (entendida como la protección de los derechos que aseguran las libertades civiles y políticas), la igualdad de oportunidades en el acceso a los diferentes cargos (o posiciones sociales) y un ajuste de las eventuales diferencias que sigan estando patentes en la sociedad.

Como afirma Fernando Vallespín, se observa una gran novedad frente a los contractualistas clásicos en cuyas teorías los valores principales eran la libertad y la seguridad y a los que Rawls añade el bienestar económico y la igualdad de oportunidades⁹⁶. Esto nos da una visión de la actualidad de los principios de justicia en las sociedades contemporáneas, partiendo del hecho de que Rawls no sólo pretende establecer las bases que conformarían una sociedad bien ordenada sino además establece un proceso metodológico que traslada la equidad de la misma desde el inicio hasta el final. La preocupación por la equidad se erige cómo respuesta a las concepciones utilitaristas que basadas en la maximización del bien, anteponen el interés de los individuos a la justicia, dando lugar a situaciones en las que la voluntad general acaba por dejar sin efecto los derechos de la minoría y aumentando la desigualdad. Rawls afirma que en una concepción teleológica como la utilitarista “el bien es definido con independencia de lo justo”⁹⁷ por lo que trata de elaborar una

⁹⁴ RAWLS, J., *Teoría de la Justicia*, *op.cit.*, p.68.

⁹⁵ *Íbidem*.

⁹⁶ Cf. VALLESPÍN, F., *op.cit.*, p.86.

⁹⁷ RAWLS, J., *Teoría de la Justicia*, *op.cit.*, p.36

teoría que no sólo anteponga lo justo a lo bueno, de forma que los individuos puedan perseguir su concepción de lo bueno y maximizar sus intereses aunque siempre limitados por los principios de justicia que harán de freno de la desigualdad, sino que además, convierte “los principios de justicia en la expresión pública de la naturaleza moral de las personas”⁹⁸. Pese a ello y como anticipa Paul Ricoeur, Rawls basa su concepción en la idea de la persona kantiana, que debe ser considerada como un fin y no como un medio, de lo que se deriva que nadie puede ver comprometida su dignidad basándose en una imposición de la mayoría y sin embargo, el autor francés demuestra que esta es “la convicción de Rawls, pero no su argumento”⁹⁹.

II. 3. El liberalismo social de Rawls y el marxismo.

En su obra *Liberalismo Político* en la que Rawls intenta responder a las críticas formuladas en torno a su *Teoría de la Justicia*, se encuentran ciertas alusiones al marxismo que pueden ser interpretadas como contracríticas al argumento general que esta teoría defiende. Por ejemplo, cuando trata de la exposición que Rodney Peffer realiza sobre el primer principio de justicia defendido por Rawls, el autor se muestra disconforme con la necesidad de imponer una visión socialista en la organización económica, puesto que los principios de justicia actúan de forma previa a cualquier institución social como garantes de una serie de valores protegidos. El hecho de introducir una forma socialista en el primer planteamiento de los principios, desvirtúa su valor igualitarista en vez de fomentarlo. Y Rawls afirma, que “sólo las circunstancias y la tradición de la sociedad de que se trate podrán justificar la intervención del socialismo en alguna de sus formas”¹⁰⁰.

Siguiendo este razonamiento, Rawls presenta lo que denomina *tensiones de compromiso* o “tensiones que surgen en la sociedad entre sus exigencias de justicia y los legítimos intereses de los ciudadanos”, relacionadas con la idea de reciprocidad que defiende la justicia como imparcialidad.

Aquí se afirma que para la consecución de unos principios de justicia que presidan una sociedad bien ordenada, dichas tensiones deben ser omitidas en la elaboración de los principios pues surgen del “deseo de conservar los beneficios obtenidos al amparo de la anterior injusticia”¹⁰¹. Entiendo que esta afirmación está relacionada con la anterior alusión al marxismo pues a modo

⁹⁸ VALLESPÍN, F., *op.cit.*, p.120.

⁹⁹ RICOEUR, P., *op.cit.*, p. 246.

¹⁰⁰ RAWLS, J., *El liberalismo político*, p.33.

¹⁰¹ *Ibidem*.

contrario, lo que Rawls señala, es que no hay justificación para imponer una nueva organización económica cuyo único fundamento se base en las circunstancias de injusticia previas, en el caso del marxismo, la revolución social y la dictadura del proletariado se justifican por la injusticia presente en la historia de la humanidad e ilustrada por la lucha de clases.

Más concretamente critica Rawls al marxismo cuando especifica el sentido apropiado con el que se debe afirmar una de las libertades que formarán las *libertades básicas*. Como se ha mencionado anteriormente, sólo el hecho de que el autor entienda el “derecho a tener y conservar el uso exclusivo de sus propiedades personales”¹⁰² como una libertad que debe ser respetada ya supone un avance respecto a su *Teoría de la Justicia*, obra en la que el concepto de libertades se afirmaba de forma general y desprovisto de ejemplos. La necesidad de conservar la propiedad es esencial para garantizar la independencia de la persona en sí misma pero advierte Rawls que la concepción que amplía el derecho de propiedad como “el derecho de poseer los medios de producción y los recursos naturales” no deben ser utilizadas pues no guardan relación con el “ejercicio de los poderes morales” y, reitera, que cuestiones como éstas deberán ser decididas en etapas posteriores pero no en la configuración de los principios de justicia.

En definitiva, como afirma Gargarella:

una sociedad hiperproductiva como la imaginada por la utopía marxista aparecería anulando o más bien superando las mencionadas circunstancias de justicia¹⁰³.

Y esta situación, según el mismo autor, se debe al escaso interés que presenta la justicia en la teoría de Karl Marx, ya que posponía su consecución a la llegada del comunismo y sólo cuando la dictadura del proletariado fuera establecida, una vez destruidas las estructuras sociales vigentes, la justicia podría ser alcanzada. Sin embargo, y siguiendo las correcciones del profesor Miguel Grande, no parece preciso afirmar que Marx no tuviera interés en la justicia, siendo al contrario la piedra angular de su teoría, lo que ocurre es que quizá ésta era interpretada en un sentido revolucionario y político y altamente aplicada en el resultado, más que estudiada desde una concepción teórica.¹⁰⁴

¹⁰² *Íbidem*, p.277.

¹⁰³ GARGARELLA, R., *op.cit.*,p.35.

¹⁰⁴ Correcciones elaboradas por Miguel Grande Yáñez como tutor de este trabajo.

El principio que Marx defendía, fuertemente igualitario, era “de cada uno según su capacidad y a cada uno según sus posibilidades”¹⁰⁵. Esta afirmación entra en contradicción con la justicia como imparcialidad defendida por Rawls ya que la equidad no se aplicaría sobre la estructura básica de la sociedad mediante el recurso del velo de la ignorancia lo que en última instancia aseguraría la consecución de una sociedad igualitaria. La propuesta de Marx pretende, y por eso podemos considerarla una aproximación revolucionaria, imponer una concepción de la justicia y una organización social y económica altamente influenciada por las circunstancias históricas previas que aun buscando la igualdad acaba provocando la injusticia.

Si resulta complicado extraer una verdadera influencia del marxismo en la teoría de Rawls, no ocurre lo mismo si consideramos la cuestión a la inversa, pues la teoría de Rawls sí fomentó la reelaboración de la teoría marxista, o al menos de enfoques derivados de dicha teoría propuestos por lo que se consideran los autores del “marxismo analítico”. Ante la aceptación de la teoría de Rawls, como nuevo enfoque que defendía la crítica a las estructuras básicas de la sociedad actual en busca de un mayor igualitarismo que definiera la justicia y el hecho de que la utopía comunista no parecía ser alcanzada, estos autores intentaron proveer a la teoría marxista de una idea la justicia ajustada a la situación actual.

De ello derivan las críticas sobre la teoría de la justicia de Rawls que afirman que su planteamiento no cumple con las exigencias de la igualdad. Por ejemplo, Gerald Cohen critica que la imposición de la justicia a la estructura básica de la sociedad no convierte a una sociedad en justa si las elecciones de los individuos que la forman no son igualmente justas. Del mismo modo, Philippe Van Parijs y Robert Van der Veen, proponen el establecimiento de una renta básica universal que asegure la igualdad de las personas en la obtención de bienes primarios básicos, desvinculando su obtención de la producción y el trabajo asegurando un reparto igualitario¹⁰⁶. Rawls al igual que hacía Aristóteles cuando mencionaba que “pues tanto el sabio como el justo y todos los demás, precisan de lo necesario para vivir”¹⁰⁷, defiende la existencia y protección de una serie de bienes primarios para la subsistencia. Sin embargo, el enfoque de Van Parijs y Van der Veen¹⁰⁸ va más allá, asegurando en la práctica, a través de una renta básica, la posibilidad de poseer esos bienes y no como un mero derecho teórico a ellos.

¹⁰⁵ *Íbidem*.

¹⁰⁶ *Íbidem*, pp.116-119.

¹⁰⁷ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, *op.cit.*, p.176.

¹⁰⁸ Cómo explica el profesor José Luis Rey Pérez en sus lecciones.

De todas formas, y como Rawls menciona a lo largo de su obra, las críticas expuestas no hacen sino confirmar lo que Rawls había adelantado y es que el objetivo de su teoría es sentar las bases de la estructura básica de la sociedad *orientándola* hacia la equidad y la igualdad, pero el desarrollo de dicha estructura deberá ser convenido en un momento posterior teniendo en cuenta los principios de justicia acordados. En definitiva, la teoría de Rawls no determina una serie de normas sobre cómo debe ser una sociedad bien ordenada ni en qué consiste la misma, sino que, a través de una situación hipotética como es la posición original, se ilustra cómo siguiendo un razonamiento metodológico, se puede llegar a ella.

CONCLUSIONES

La primera conclusión que puedo extraer de la elaboración de este trabajo es dejar patente cómo la justificación del origen del Estado, ya incluso desde Aristóteles, es una cuestión de primer orden en la filosofía humana. Ya en Aristóteles se observa un primer intento, desde una perspectiva marcadamente teleológica, de justificar la creación de la polis en relación a la naturaleza humana e identificando ésta como la organización necesaria para la plena realización del ser humano y la búsqueda de la felicidad. Legado que será utilizado por los contractualistas modernos, que mediante la introducción del recurso del contrato social diferenciarán el estado de naturaleza, la creación de la organización social y la constitución de un poder político en momentos diferenciados.

En segundo lugar, dadas las circunstancias políticas de la época moderna, los autores contractualistas se vieron en la necesidad de crear un recurso metodológico que permitiera justificar el Estado. Tanto Hobbes como Locke, aunque partiendo de enfoques diferenciados, intentan elaborar un proceso que empezando por la descripción de la naturaleza humana concluirá afirmando la necesidad e importancia del establecimiento de la ley, la justicia y el poder político. Del estudio de las obras de estos autores en relación a la teoría de Rawls, deduzco que es necesario aproximarse al contractualismo desde la perspectiva del contexto en el que fue formulado, y en este caso, teniendo como referencia la idea de la justicia en vez de las posibles implicaciones políticas que tuvieran sus teorías. Para asegurar que las ideas politico-ideológicas no conduzcan a la interpretación quizá errónea de las reflexiones filosóficas.

En tercer lugar, derivado del estudio realizado sobre la teoría de John Rawls y su comparación con el contractualismo defendido por los autores modernos, extraigo que es necesario, para comprender el verdadero alcance de la concepción de la justicia que defiende éste autor, ahondar en las teorías que defienden la utilización del contrato social como un recurso explicativo. Sólo así se podrá entender cómo la situación de la posición original sirve de justificación para la aplicación de un método posterior, que será el que determine los principios de justicia alcanzados.

Cuarta, la posición original al ser un recurso metodológico y al igual que en cierto modo la descripción del estado de naturaleza, está altamente determinada por el resultado al que Rawls pretende llegar. Sin embargo, mientras que en Hobbes o Locke el punto central de la teoría viene representado por la figura del individuo, en Rawls lo fundamental es la institución.

Quinta, Rawls no sólo intenta explicar la necesidad de la justicia sino reformula la justicia cómo necesariamente dirigida a la equidad, para lo cual nada dentro del planteamiento

metodológico se puede dejar al libre albedrío. Esta necesidad de preservar la equidad, incluso infiriendo los principios de justicia hipotéticos que deberían ser adoptados para alcanzar una sociedad bien ordenada, resulta en mi opinión, una suposición demasiado hipotética. Lo que de ninguna forma oscurece la verdadera virtud de la obra de Rawls, que es dar respuesta a la necesidad de reformar una organización social actual altamente definida por la desigualdad creciente marcada por el capitalismo y una estructura social cada vez más alejada de la justicia. El propósito no es ya justificar la creación del Estado, sino cómo hacer que el Estado sea capaz de alcanzar la equidad dadas las condiciones actuales. Además, cabe destacar el indudable impulso que *Teoría de la Justicia* aporta a la reflexión sobre la igualdad y la equidad en las instituciones sociales dentro de la filosofía contemporánea, abriendo un nuevo marco de diálogo respecto a estas cuestiones y fomentando el desarrollo de diferentes argumentos y aproximaciones a modo de críticas. Y finalmente, deja patente que la consecución de una sociedad ideal es un problema que ha permanecido y permanecerá siempre unido a la reflexión humana.

BIBLIOGRAFÍA

ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Alianza, Madrid, 2001.

—, ARISTÓTELES, *Política*, Gredos, Madrid, 1988.

GARGARELLA, R., *Las teorías de la justicia después de Rawls*, Paidós, Barcelona, 1999.

HOBBS, T., *Leviatán*, Oxford, Londres, 1965.

—, *De Cive*, Alianza, Madrid, 2000.

LOCKE, J., *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil: un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del Gobierno Civil*, Tecnos, Madrid, 2006.

MACPHERSON, C.B., *La teoría del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, Trotta, Madrid, 2005.

RAWLS, J., *Teoría de la Justicia*, Fondo de cultura económica, México, 2ªed., 1979.

—, *El liberalismo político*, Fondo de cultura económica, México, 1995.

RICOEUR, P., *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, Madrid, 3ªed., 2006.

RODILLA, M. A., “Buchanan, Nozick y Rawls: variaciones sobre el estado de naturaleza”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, 2 (1985), pp. 229-284.

VALLESPÍN, F., *Nuevas teorías del contrato social: John Rawls, Robert Nozick y James Buchanan*, Alianza, Madrid, 1985.