

UTILIDAD E INSTITUCIONES: UNA FUNDAMENTACIÓN PRAGMÁTICA DEL ORDEN POLÍTICO

UTILITY AND INSTITUTIONS: A PRAGMATIC BASIS OF POLITICAL ORDER

CARLOS RICO MOTOS
Universidad Autónoma de Madrid
cricomotos@gmail.com

Recibido el 28 de diciembre de 2009. Aceptado el 5 de abril de 2010.

R E S U M E N La inicial identificación entre la legitimidad del poder y el mantenimiento de la estabilidad social en las teorías de Hobbes y Hume avanza una explicación utilitarista del orden político. En disputa con esta filosofía moral, la Teoría de la Justicia de Rawls pretende introducir un fundamento normativo en dicho orden. Sin embargo, el artículo sostiene que la opción por los principios de la justicia rawlsiana responde en última instancia a la utilidad de sus consecuencias en un contexto de indeterminación social. Ello conduciría a una lectura pragmática de nuestras instituciones y a una visión más madura de la política, alejada de dogmatismos y pretensiones de impecabilidad.

S U M M A R Y The initial identification between legitimacy of power and social stability in the thought of Hobbes and Hume highlights an utilitarian explanation of political order. In opposition to this moral philosophy, the Theory of Justice of Rawls seeks to introduce a normative basis within political order. However, the article argues that, ultimately, the choice for the Rawlsian principles of justice lies on the utility of their consequences in a context of social indeterminacy. It would lead to a pragmatic review of our institutions from a more mature conception of politics, far away from dogmatism and claims of perfection.

PALABRAS CLAVES: Utilitarismo, justicia, contrato social, instituciones, pragmatismo.
KEY WORDS: Utilitarianism, justice, social contract, institutions, pragmatism.

INTRODUCCIÓN*

El presente artículo reflexiona sobre la legitimidad de las instituciones políticas. La evidencia histórica muestra cómo los procesos que llevaron a la institucionalización del gobierno distaron considerablemente del acuerdo fundacional explícito. Antes bien, el orden político parece ser el resultado plausible de un complejo proceso evolutivo, caracterizado por el equilibrio tácito entre ciertas exigencias normativas y las posibilidades permitidas por las condiciones materiales de cada momento.

* A lo largo del texto utilizo un concepto amplio de instituciones referido no sólo a organizaciones físicas sino también a derechos, leyes, prácticas, etc.

Así, a lo largo del pensamiento político, la legitimidad del poder pasa de relacionarse con el mantenimiento de la estabilidad social a estar vinculada a una idea de justicia distributiva en las instituciones básicas. Siguiendo este hilo argumental, la primera parte del trabajo pretende mostrar el “protoutilitarismo” que subyace en la idea de legitimidad como mantenimiento de la estabilidad social en el pensamiento de Hobbes y Hume. En la segunda parte, se exponen los límites normativos que la Teoría de la Justicia de Rawls plantea al utilitarismo. Por último, se analizan algunas premisas subyacentes en la argumentación rawlsiana para mostrar que, en última instancia, los principios de la justicia se elegirían por su utilidad ante la indeterminación de las relaciones sociales. Ello permitiría una lectura pragmática de nuestras instituciones políticas, alejada de falsos dogmatismos y pretensiones de impecabilidad.

1. LA ESTABILIDAD SOCIAL EN EL PENSAMIENTO DE HOBBS Y HUME

La identificación entre la legitimidad del sistema político y el mantenimiento de la estabilidad se corresponde con una etapa de desarrollo inicial de la sociedad en la que la prioridad consiste en institucionalizar una cooperación básica frente a la anarquía. Esta fundamentación del orden político avanza intuitivamente importantes elementos de la moral utilitarista.

En *Leviathan*, Hobbes expone claramente el conflicto potencial que se deriva de la condición humana. En el estado de naturaleza todos los individuos se consideran con derecho a todo, sin que exista limitación de índole moral a sus acciones. La preservación de la propia vida es un imperativo establecido por derecho natural para cuya satisfacción cada individuo puede emplear todos los medios y poderes que tenga a su alcance. A partir de aquí, el autor deriva dos leyes naturales:

1ª. *“Es ley de la razón que todo hombre debe buscar la paz siempre y cuando crea que la puede conseguir y, en caso contrario, puede buscar todos los medios y ventajas de la guerra”* (Hobbes 1994: 4);

2ª. *“Todo hombre deseará, siempre que los demás también lo hagan, declinar su derecho a todas las cosas y contentarse con tanta libertad sobre otros hombres como permitiría a otros hombres contra él”* (Hobbes 1994: 5).

En este planteamiento, Hobbes introduce importantes asunciones antropológicas. Según la teoría hobbesiana, el individuo es egoísta por naturaleza en la búsqueda de su felicidad pero, al mismo tiempo, es también un ser social capacitado para la empatía y la reciprocidad, en tanto que depende de sus semejantes para conseguir dicha felicidad. Esa búsqueda del bienestar individual es la que le lleva a aceptar límites a su libertad inicial,

cediendo el poder al Leviathan (Rousseau 1969: 30; Vallespín 1985: 45). Al otorgar el poder absoluto a un soberano encargado de proteger las vidas de sus súbditos, los individuos renuncian voluntariamente a su derecho inicial a todas las cosas en virtud del interés superior en evitar una guerra de todos contra todos que haría de sus vidas una experiencia “*solitaria, pobre, desagradable, embrutecida y corta*” (Hobbes 1994: 9). Así pues, el establecimiento de la paz social bajo el poder del Leviathan sería un acuerdo estratégico en aras a maximizar las posibilidades de bienestar individual.

El pensamiento político de David Hume viene a coincidir con el análisis hobbesiano en lo referente al valor central de la estabilidad. No obstante, mientras que Hobbes salta bruscamente desde el estado de naturaleza hasta el orden político constituido, Hume dedica buena parte de sus esfuerzos a presentar el surgimiento del gobierno como una evolución paulatina desde la atribución informal del poder hasta su efectiva institucionalización, en paralelo a la complejización de la vida en sociedad. Este autor, por tanto, profundiza en una explicación plausible del proceso que conduce a la legitimación de las instituciones políticas.

Según Hume, la evidencia histórica descarta la explicación del surgimiento del orden político a raíz de un acuerdo fundacional explícito (Hume 1985: 464). Antes bien, la existencia de dicho orden responde a un proceso evolutivo mediante el cual acuerdos informales y tácitos para atribuir el poder a ciertos líderes en momentos puntuales de conflicto van constituyendo usos y prácticas que garantizan la paz y la estabilidad (Hardin 1993: 72). A medida que la vida social se va haciendo más compleja, dichas prácticas siguen un proceso de institucionalización que, en última instancia, da lugar al orden político moderno.

En este punto, el núcleo explicativo de dicho proceso reside en la idea de convención (Lewis 1969). Una convención es una coordinación racional de comportamientos sociales en función de unas circunstancias dadas. La convención establece experiencias de coordinación exitosas en el pasado como pauta a seguir ante el mismo problema planteado en el presente. Aplicada al orden político, la convención fija prácticas que se han demostrado útiles para mantener la estabilidad en las interacciones humanas. Esta clase de prácticas constituyen ejercicios de coordinación colectiva a gran escala, lo cual les confiere firmeza: la gente tiende a prestar aquiescencia a las instituciones surgidas de este tipo de convenciones puesto que rechazarlas implicaría realizar un enorme esfuerzo de coordinación alternativa (Hardin 2006: 10).

No obstante, las convenciones sobre las que descansa el orden político incorporan una legitimidad añadida, en tanto que los individuos las ven conectadas de algún modo con la idea de justicia. Hume explica ese sentimiento de aprobación moral a partir de una específica pasión humana que faculta a todos los hombres para apreciar la utilidad de la

justicia respecto al interés general de la sociedad y, por consiguiente, su carácter beneficioso para el interés particular de cada individuo a largo plazo (Hume 2000: 24). La justicia sería por tanto una virtud artificial construida a partir de la capacidad instintiva de los hombres para apreciar, como sentimiento moral, simpatía por el interés general de la sociedad (Hume 2000: 18-24). Por su parte, la repulsión moral hacia lo injusto se explicaría por el ataque que supone a las bases de la estabilidad social o, en otras palabras, a las expectativas de maximización del bienestar individual (Rawls 2000: 73, 95; Hume 2000: 5).

Resumamos. La reflexión de Hobbes y Hume sobre el surgimiento del orden político introduce un fundamento "protoutilitario" en tanto que desarrollado de manera intuitiva y carente de una formulación explícita. La importancia atribuida a la estabilidad en este enfoque conduce a una legitimación pragmática del orden político por sus efectos beneficiosos para la interacción social (Hardin 1991: 163). En este sentido, la legitimidad del poder no residiría en un valor trascendente, sino en una convención racional que optimiza la coordinación mediante la que los individuos persiguen su bienestar.

Así, nuestro interés superior en evitar la anarquía explicaría, en un primer estadio de la vida social, nuestro asentimiento (Hobbes) o aquiescencia (Hume) ante las instituciones convenidas para mantener la estabilidad. Según este protoutilitarismo, primero se obtienen las convenciones que estabilizan el orden social para, posteriormente, atribuirles valor moral a raíz de su utilidad. La tendencia a considerar "bueno" aquello que nos resulta "útil" oculta que, en última instancia, no obedecemos al gobierno por un mandato moral, sino por interés (Hardin 2006: 29).

2. LOS PRINCIPIOS DE LA JUSTICIA COMO LÍMITE NORMATIVO

Una vez asegurada la estabilidad social necesaria para aumentar el bienestar, la reflexión sobre el orden político evoluciona hacia una preocupación por el reparto de la prosperidad generada. En este punto, la Teoría de la Justicia de Rawls supone un punto de inflexión. Para este autor la única estructura institucional aceptable es aquella cuyos principios son fruto del mejor acuerdo en términos de una concepción pública de justicia. Lo que aquí interesa abordar es la dimensión contractual de la teoría rawlsiana, esto es, su disputa con la moral utilitarista respecto a la legitimidad del poder.

La filosofía utilitarista parte de la premisa según la cual la felicidad es el fin último al que se encamina cualquier acción humana. La utilidad, como fundamento de la moral, sostiene que las acciones son justas cuando tienden a promover la felicidad, e injustas cuando producen lo contrario. Según esto, la justicia no sería diferente de la utilidad o, siguiendo las palabras de John Stuart Mill:

“La justicia está basada en la utilidad como parte más importante e invariablemente obligatoria de la moral. Justicia es el nombre que se le da a la clase de reglas morales que más íntimamente conciernen a lo esencial del bienestar humano y, por lo tanto, resultan de más obligado cumplimiento que cualquier otra regla de conducta de la vida” (Mill 2003: 230-231).

El utilitarismo considera que una sociedad buena es aquella que está organizada para maximizar la satisfacción total del conjunto de sus miembros. Ello supone equiparar en términos de aceptabilidad moral cualquier tipo de deseo de los individuos, ya que lo importante es la distribución final de satisfacciones (Rawls 1958: 188). Frente a esta visión, el contractualismo de Rawls defiende una visión de la sociedad como sistema para la cooperación regulado por principios de justicia que podrían ser acordados en una hipotética situación inicial de carácter equitativo. Dichos principios establecen el límite normativo que consideraciones pragmáticas como las del utilitarismo no pueden traspasar sin ser consideradas injustas. Así, buena parte de la argumentación rawlsiana está dedicada a establecer las condiciones ideales de imparcialidad y equidad que permitirían justificar los principios acordados como una referencia moral respecto a la cual evaluar la justicia de la estructura social (Rawls 1999: 102).

Rawls adopta el constructivismo kantiano al asumir una concepción deontológica de las personas como seres libres, iguales y racionales, para derivar de ella sus principios de la justicia (Vallespín 1985: 61). La *posición original* sería el elemento de intermediación que permitiría traducir esa visión deontológica en principios de justicia. Esta perspectiva moral implica, entre personas racionales y autointeresadas, el reconocimiento del otro como nuestro igual, con la consiguiente aceptación de las normas que imponen límites a nuestras pretensiones particulares en reconocimiento de las pretensiones de los demás (Rawls 1958: 172). Los principios acordados en esa hipotética posición original serían:

“1º. Toda persona debe tener igual derecho al más extenso sistema total de libertades básicas iguales, compatible con un sistema similar de libertad para todos.

2º. Las desigualdades sociales y económicas deben estar ordenadas de tal forma que ambas estén:

- a) Dirigidas hacia el mayor beneficio del menos aventajado, compatible con el principio del justo aborro; y*
- b) Vinculadas a cargos y posiciones abiertos a todos bajo las condiciones de una equitativa igualdad de oportunidades” (Rawls 1999: 266).*

En estos dos principios sienta Rawls las bases de su teoría sobre la legitimidad del orden político. El primer principio expone el límite normativo esencial que una idea de justicia como equidad impide traspasar: todas las personas deben tener el mismo derecho a una serie de libertades básicas iguales que no pueden ser limitadas en base a concepciones particulares del bien que habrían sido rechazadas en la posición original como criterio general, universalizable, público y final para regular las instituciones sociales. El segundo principio está sometido al primero, de modo que las únicas desigualdades sociales y económicas moralmente permisibles son aquellas que redundan en beneficio de los más desaventajados, siempre que no supongan una transacción con respecto al esquema de libertades básicas.

El resultado de ambos principios es un criterio de juicio moral que pretende erradicar del orden establecido aquellas desigualdades producto de las contingencias arbitrarias del mundo natural y de las circunstancias sociales (Rawls 1999: 87). Esta es una de las objeciones de Rawls al utilitarismo: los principios de la justicia establecen un límite normativo que ninguna consideración respecto a la eficiencia del orden social puede traspasar. La justicia como equidad no permite justificar moralmente desigualdades en las libertades básicas de algunas personas argumentando que dichas desigualdades quedan compensadas por las mayores ventajas adquiridas por otras personas y, por tanto, por una mayor eficacia en el bienestar total del conjunto de la sociedad (Rawls 1958: 168).

Rawls considera que la justicia como equidad constituye una ética no teleológica en el sentido utilitarista (Rawls 1999: 26). La estructura ética del utilitarismo define lo bueno al margen de lo correcto para luego definir lo correcto como aquello que maximiza lo bueno. No existe un juicio sustantivo sobre la bondad o maldad de un deseo desde el punto de vista de lo correcto, con lo cual, en principio, cualquier deseo es moralmente válido (Bentham 1982). Para Rawls, el utilitarismo clásico violaría la moral, al permitir satisfacciones de deseos incompatibles con la condición deontológica de igualdad, libertad y autonomía de la persona. Por el contrario, en la justicia como equidad, los principios de la justicia constituyen un criterio moral de partida que restringe los deseos y aspiraciones de los individuos: sólo son moralmente aceptables aquellas concepciones de lo bueno compatibles con el contenido de lo correcto marcado por los principios de la justicia (Rawls 1999: 27).

¿Cuál sería entonces la respuesta de Rawls a la pregunta de por qué estamos obligados a obedecer al poder político?

Según este autor, cuando una persona acepta, siguiendo sus intereses, incorporarse a una actividad cooperativa regulada por una serie de reglas que podrían ser acordadas como justas en un hipotético acuerdo original, está asumiendo también las obligaciones que dichas reglas le imponen (Rawls 1999: 96). Por tanto, estaríamos obligados a obedecer

a las instituciones básicas de nuestra sociedad si se cumplen dos condiciones: 1ª) dichas instituciones asumen y desarrollan los principios de la justicia que serían acordables en una hipotética posición original; y 2ª) decidimos participar en la sociedad para beneficiarnos de las ventajas que la cooperación social nos proporciona. Según Rawls, todo individuo que decide participar en una sociedad regulada por principios de justicia equitativos está prestando aquiescencia al marco normativo que tales principios configuran, con lo cual queda obligado a respetarlo en su conjunto. Desde esta perspectiva, Rawls actualiza el contractualismo clásico, por cuanto que, en su teoría, el surgimiento de la obligación política no requiere de un acuerdo fundacional explícito ni de una aceptación expresa de los individuos.

¿Pero plantea este autor una alternativa a la visión utilitarista del orden político? En mi opinión, importantes elementos en la estructura argumental de *A Theory of Justice* incorporan implícitamente criterios de juicio que sitúan a este autor más cerca del utilitarismo de lo que pudiera parecer. Interesa destacar aquí dos cuestiones especialmente problemáticas en el diseño de la posición original:

En primer lugar, Rawls afronta los problemas creados por la generalidad de su teoría recurriendo a los *bienes primarios*. Los bienes primarios constituyen un conjunto de derechos y capacidades que todo individuo racional estaría dispuesto a maximizar en la posición original. Sin embargo, esos bienes primarios no dejarían de ser, como la estabilidad en la visión protoutilitaria de Hobbes y Hume o el placer en el utilitarismo clásico, un criterio de medida “*ambiguo, heterogéneo y probablemente contradictorio*” destinado a establecer “*grosso modo*” comparaciones ordinales del nivel de bienestar a redistribuir entre los individuos (Hardin 2003: 112).

En segundo lugar, el *velo de la ignorancia* anula el conocimiento concreto de las partes pero no su motivación: la consecución de su propio interés. Dadas las restricciones a la información disponible en la posición original, los individuos elegirían los principios de la justicia por ser la opción más racional para maximizar su bienestar particular en una situación de coordinación estratégica ante la incertidumbre. Por tanto, acordaríamos los principios de la justicia por cuanto que ello supone la alternativa más útil en términos de nuestro egoísmo racional, lo cual se asemeja mucho a la visión de la justicia como solución pragmática ajena a consideraciones deontológicas (Rawls 1999: 26; 2001: 33.5). Al asumir el consecuencialismo, Rawls se aleja de una fundamentación trascendental de la moral aplicada al orden político.

3. EL UTILITARISMO INSTITUCIONAL ANTE LA INDETERMINACIÓN SOCIAL

Las insuficiencias señaladas invitan a profundizar en una perspectiva capaz de integrar los rasgos más valiosos del utilitarismo en una fundamentación normativa de

nuestras instituciones políticas. Para ello, el punto de partida pasa por asumir que las relaciones sociales son fundamentalmente estratégicas, esto es, que nuestras decisiones individuales dependen en buena medida de nuestras expectativas respecto a las decisiones de los demás. Sin embargo, dado que la estructura psicológica de cada individuo condiciona su forma de razonar, resulta imposible prever con absoluta fiabilidad las decisiones de coordinación que los demás van a tomar en determinados contextos, lo cual introduce un importante grado de indeterminación en las interacciones sociales (Axelrod 1984: 7-19).

En *Indeterminacy and Society*, Russell Hardin expone brillantemente el problema que la indeterminación plantea a cualquier teoría que pretenda abordar seriamente la legitimación del orden político en las sociedades de masas. A nivel micro, la imposición de reglas deontológicas para valorar las acciones en sí mismas sin necesidad de atender a sus consecuencias constituye un intento de acabar con la incertidumbre. El problema es que esas reglas no pueden agotar el rango de interacciones y consecuencias no previstas del comportamiento humano. En este sentido, las reglas deontológicas serían un recurso válido para sociedades pequeñas y primitivas pero no para la vida en sociedades complejas (Hardin 2003: 98). Por el contrario, el utilitarismo permite adaptar el juicio moral a las consecuencias que una acción tiene para el bienestar según el contexto dado, lo cual resulta más adecuado para afrontar la indeterminación desde una perspectiva de decisión racional. Sin embargo, los límites en la información disponible nos impiden hacer comparaciones cardinales respecto al bienestar de los diferentes individuos, con lo que el utilitarismo pierde parte de su interés al no poder proceder al juicio moral ni sugerir el curso de acción recomendable en determinadas situaciones (Hardin 1988: 172).

Es en este punto donde una “normativización de la utilidad” aplicada a las instituciones adquiere sentido. Dado que cierto grado de indeterminación resulta insalvable en las sociedades de masas, convenir una coordinación estable que ofrezca el mejor resultado posible en términos de bienestar agregado pasa por el desarrollo de derechos, principios y prácticas en lo que se podría denominar *utilitarismo institucional*. De esta forma, los derechos, principios y prácticas institucionalizadas adquieren sentido utilitario al expresar usos que típicamente aumentan el bienestar, restringiendo el marco de posibilidades que los individuos afrontan al elegir estrategias de acción (Hardin 1988: 108).

El utilitarismo institucional afronta la indeterminación social en una doble etapa. Primero se establecen derechos, principios y prácticas que característicamente aumentan nuestro bienestar y delimitan el marco válido de coordinación para grandes masas de individuos. Posteriormente se aceptan las soluciones a nivel micro de las instituciones encargadas de implementar esos derechos, principios y prácticas dado que, su existencia,

siempre que estén correctamente diseñadas, constituye la mejor alternativa posible en términos de bienestar agregado (Hardin 2003: 125).

En principio, la falta de información plena sobre los deseos y planes de acción de los demás individuos plantearía infinitas posibilidades de coordinación estratégica para la satisfacción de nuestros intereses particulares. En nuestros días, gestionar racionalmente dicha incertidumbre nos sitúa ineludiblemente en la posición original rawlsiana y nos conduce a convenir las instituciones derivadas de sus principios de justicia como la alternativa más racional para maximizar nuestro interés individual en el largo plazo. En este sentido, podría hablarse de contractualismo. Pero el fundamento de esas instituciones no es autorreferencial, sino pragmático: su utilidad como instrumento de coordinación para maximizar el bienestar colectivo ante la indeterminación social.

Optar por una legitimación pragmática del orden político nos aparta de la deontología. Desde esta óptica, las instituciones democráticas son nuestro recurso para una cooperación mutuamente beneficiosa en las sociedades complejas. Pero convendría no asumirlas acríticamente, ya que no dejan de ser un recurso imperfecto. Pueden plantearse situaciones excepcionales en las que la solución que maximiza el bienestar colectivo pasa por apartarse de la ortodoxia.

Esta visión pragmática desmonta la “*falacia socrática*” que considera “bien” y “mal” como categorías dicotómicas y mutuamente excluyentes, simplificando la vida política (Del Águila 2004: 126). Frente a esa perspectiva idílica, la acción política conlleva necesariamente un cierto grado de imperfección, lo cual obliga a rechazar visiones impecables basadas en ideales abstractos del bien. Más que atender a dogmas esencialistas, se trataría de optar por una ética consecuencialista capaz de evaluar los diferentes cursos de acción existentes en cada momento dado, atendiendo a las circunstancias concretas, evitando los males mayores y siendo conscientes de la falibilidad de las acciones humanas (Del Águila 2000: 398-405). Al no eludir la contingencia y el carácter conflictivo de la acción, este enfoque concede una especial importancia al juicio político ciudadano, haciéndolo más maduro, reflexivo y responsable respecto a las consecuencias que la decisión política puede acarrear. Así, el ciudadano debe valorar de forma prudencial la necesidad o no de transgredir ciertos valores en ciertas ocasiones (Del Águila 2000: 350).

Una última reflexión plantea la influencia del contexto social en la psicología humana. Las reglas e instituciones mediante las que los individuos toman sus decisiones políticas pueden conducir sus motivaciones particulares hacia el compromiso por el interés público (Sen 1977: 342). Las investigaciones en psicología política y sociobiología parecen confirmar la intuición de Hume según la cual, junto con las tendencias egoístas, existen también en los individuos tendencias casi innatas hacia el comportamiento social, por las cuales éstos pueden determinar parte de sus acciones atendiendo a principios

morales de cooperación que entienden esenciales para el funcionamiento de la sociedad (Mansbridge 1990: 142).

En definitiva, somos egoístas inteligentes con un gran potencial para la cooperación si se dan las circunstancias adecuadas. Desde esta perspectiva, la natural tendencia de los individuos hacia el autointerés, el *free-riding* y la competición puede ser reconducida mediante un contexto institucional orientado a incentivar racionalmente la cooperación (Singer 1999). En este punto, la deliberación en la esfera pública adquiere una renovada importancia por su capacidad para crear cohesión social y conciencia de interdependencia, evidenciando que el interés particular de cada individuo se encuentra contenido en el funcionamiento equitativo de las instituciones públicas. A largo plazo, lo racional es cooperar.

BIBLIOGRAFÍA

- Axelrod, R. (1984): *The Evolution of Cooperation*, New York.
- Bentham, J. (1982) [1789]: *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, New York.
- Del Águila, R. (2000): *La senda del mal*, Madrid.
- Del Águila, R. (2004): *Sócrates furioso*, Barcelona.
- Hardin, R. (1988): *Morality Within The Limits of Reason*, Chicago.
- Hardin, R. (1991): "Hobbesian Political Order": *Political Theory*, 19, pp. 156-180.
- Hardin, R. (1993): "From Power to Order, From Hobbes to Hume": *Journal of Political Philosophy*, 1, pp. 69-81.
- Hardin, R. (2003): *Indeterminacy and Society*, Princeton.
- Hardin, R. (2006): "Convention" (manuscrito para *Hume: Political Theorist*), pp. 1-37.
- Hobbes, T. (1994) [1651]: *Leviathan*, Indianapolis.
- Hume, D. (1985) [1758]: "Of the Original Contract", en E. F. Miller (Ed.), *Essays Moral, Political and Literary*, Indianapolis, pp. 464-487.
- Hume, D. (2000) [1739-1740]: *A Treatise of Human Nature*, Oxford.
- Lewis, D. (1969): *Convention*, Cambridge.
- Mansbridge, J. (1990): "Self-interest in political life": *Political Theory*, 1, pp. 132-153.
- Mill, J.S. (2003) [1861]: *Utilitarianism*, Oxford.
- Rawls, J. (1955): "Two Concepts of Rules": *The Philosophical Review*, 64, pp. 3-32.
- Rawls, J. (1958): "Justice as Fairness": *The Philosophical Review*, 67, pp. 164-194.
- Rawls, J. (1999): *A Theory of Justice*, Cambridge.
- Rawls, J. (2000): "Hume", *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Cambridge, pp. 21-102.

- Rawls, J. (2001): *Justice as Fairness: A Restatement*, Cambridge.
- Rousseau, J.J. (1969) [1762]: *El Contrato Social*, Madrid.
- Sen, A. (1977): "Rational fools: A critique of the behavioral foundations of economic theory": *Philosophy and Public Affairs*, 4 , pp. 317-344.
- Singer, P. (1999): *A darwinian left*, London.
- Vallespín, F. (1985): *Nuevas teorías del Contrato Social: John Rawls, Robert Nozick y James Buchanan*, Madrid.

