



COMILLAS
UNIVERSIDAD PONTIFICIA

ICAI

ICADE

CIHS

FACULTAD DE DERECHO

**LA TEORIA DE LA JUSTICIA DE JOHN RAWLS: EQUIDAD,
NEOCONTRACTUALISMO Y LIBERALISMO POLÍTICO**

Autor: Santiago Álvarez-Sala Díaz-Caneja

5º E-3 Analytics

Área de Filosofía del Derecho

Tutor: Miguel Grande Yáñez

Madrid

Abril 2022

RESUMEN

La finalidad principal de este trabajo es alcanzar un amplio entendimiento de las construcciones propuestas por John Rawls en sus principales obras. Nos centraremos especialmente en el concepto de justicia que ofrece, y navegaremos por las distintas formulaciones que en este sentido presenta el autor para tratar de consolidar una comprensión coherente y sistemática de su postura, para lo que nos apoyaremos además en otros teóricos de la justicia, como son Aristóteles o Kelsen.

Por otra parte, se abordarán también las concepciones rawlsianas desde la óptica del contractualismo, poniendo en contraste sus propuestas con las de Hobbes y Locke, clásicos en esta materia. Finalmente, se presentará un marco comparativo en el que se examinarán los enunciados de nuestro protagonista con los de Habermas y Nozick que, desde perspectivas distintas, perforaron fuertes críticas a las creaciones rawlsianas.

ABSTRACT

The main purpose of this paper is to reach a broad understanding of the constructions proposed by John Rawls in his works. We will focus especially on the concept of justice that he offers, and we will navigate through the different formulations that the author presents in this sense to try to consolidate a coherent and systematic understanding of his position, for which we will also rely on other theorists of justice, such as Aristotle or Kelsen.

On the other hand, we will also approach Rawlsian conceptions from a contractualist point of view, contrasting his proposals with those of Hobbes and Locke, classics in this field. Finally, a comparative framework will be presented in which the statements of our protagonist will be examined with those of Habermas and Nozick who, from different perspectives, have strongly criticized Rawlsian creations.

PALABRAS CLAVE

Rawls, justicia, contractualismo, liberalismo político, equidad, posición original.

KEY WORDS

Rawls, justice, contractualism, political liberalism, fairness, original position.

INTRODUCCIÓN

La aportación de John Rawls (1921 – 2002) a la Filosofía política y a la teorización de la justicia es, sin duda, una de las más extensas en el contexto contemporáneo. Es por ello, y por la inquietud intelectual que me produce su intento de aplicar principios distributivos al sistema político liberal, por lo que he decidido centrar mi trabajo en su obra.

Como me explicó mi tutor de este trabajo, D. Miguel Grande, las construcciones rawlsianas constituyen el mayor intento de recuperar una aproximación sustantiva al concepto de justicia desde que Kelsen lo relativizase y por tanto redujese a una circunstancia más, que habrá de ser considerada en el contexto de un determinado ordenamiento jurídico. Por ello, en la primera parte del trabajo, trato de descifrar cómo Rawls, al más puro método kantiano, presenta la *posición original* -y con ella, el *velo de la ignorancia*- como abstracción racional adecuada para el establecimiento de predicados que, posteriormente, deberán servir como fuente de inspiración a las instituciones en su labor de establecimiento de un sistema de justicia pública.

A continuación, intentaré exponer como, para Rawls, el resultado razonable que cabe esperar de la posición original consiste en dos principios de justicia, que suponen el grueso de su pensamiento, y que procuran el asentamiento de la *justicia como equidad* como carácter esencial del liberalismo político. Esto, como veremos, dista considerablemente del concepto de liberalismo que generalmente tenemos en mente, por hacer énfasis en el individuo, primero; y en la redistribución equitativa de riqueza y poder, después. Además, para ahondar en la comprensión de la justicia pública e institucional propuesta por Rawls, se buscará encontrar el lugar que ocupa entre Aristóteles, defensor de la alteridad como circunstancia prioritaria de la justicia; y Kelsen, valedor del tratamiento científico del Derecho en el que no cabe la universalización de conceptos tales como la justicia.

Posteriormente, en el segundo capítulo, abordaré aquello que se conoce como el neocontractualismo rawlsiano, que no es más que la denominación que reciben las formulaciones de este autor en el seno del contractualismo. Y, como no podía ser de otra manera, estudiaré a Thomas Hobbes y a John Locke como máximos exponentes del que se podría denominar contractualismo clásico, fuertemente influenciado por la creencia de que los seres humanos estamos guiados naturalmente por sistemas morales y éticos que nos son dados. En este punto, se reflexionará acerca de la propia naturaleza humana que, como veremos, no resulta tan distinta entre la propuesta por Rawls y por los otros autores dos autores, en origen;

pero que, sin embargo, la convicción de aquél de que la voluntad se antepone a cualquier derecho natural lo conduce a concluir resultados distintos.

Para terminar el capítulo, y también en este marco contractualista, se traerá a colación formulaciones más modernas, concretamente las defendidas por Jürgen Habermas y Robert Nozick. Afortunadamente, en este caso, los mencionados autores se ocuparon concretamente de expresar su opinión en torno a los enunciados rawlsianos, aunque sin duda lo hicieron desde ángulos totalmente distintos. De un lado, veremos la medida en que Habermas, defensor del consenso y la conciencia colectiva como principal motor de establecimiento de pactos sociales, critica a Rawls por defender en exceso la naturaleza individualista del hombre. De otro, analizaremos la firmeza con que Nozick rechaza la necesidad del establecimiento de cualquier principio de justicia distinto del histórico-retributivo, declarándose abiertamente enemigo de la cooperación social y apoyando la reducción del estado a su mínima expresión.

En fin, el objetivo último de este trabajo es, a través de un análisis comparativo empleando diversos autores que han tenido preocupaciones similares a las de Rawls, tratar de esclarecer qué lugar ocupa éste en la teoría de la justicia y en el contractualismo. El éxito con el que lo haga está por ver, pero en todo caso procuraré demostrar el valor y la originalidad con los que Rawls, en contra de la mayoría de las construcciones existentes, realiza una propuesta dotada de profundo fundamento y sentido.

CAPÍTULO I: LA JUSTICIA COMO EQUIDAD

I. 1. La posición original y el velo de la ignorancia.

John Rawls, como teórico prominente del neocontractualismo, trata de elaborar una teoría de la justicia y del contrato social que supere las dificultades de adaptación de las teorías contractualistas clásicas a una realidad en la que el estado del bienestar y la igualdad entre individuos socialmente desiguales ha adquirido un profundo calado. Es así como, en *Theory of Justice*, Rawls trata de formular una teoría que dé respuesta a un conflicto ético-institucional que parece no estar resuelto por el contractualismo ilustrado ni sus nuevas corrientes modernas.

Como paso previo a la exposición de los principios de justicia, es importante detenerse a analizar *la posición original*, que no es sino un trasunto del estado de naturaleza de las posiciones contractualistas clásicas¹, y que sirve como presupuesto deductivo para la formulación de aquellos principios. Esta idea, la de la posición original, ha sido además fuente y objeto de diversas críticas doctrinales, como después se verá, por considerarse en muchos casos que no es soporte suficiente para justificar propiamente el origen del contrato social. Sea como fuere, y con independencia de la oportunidad y sentido de estas críticas, vamos a proceder, por ser el objeto mismo de este trabajo, a tratar de entender este complejo concepto.

La posición original no debe ser entendida en ningún caso como un estado primitivo o histórico en el que habitaron las personas, sino simplemente como una situación hipotética que se configura de tal forma que conduce a una cierta concepción de justicia². Es por tanto que la posición original no pretende describir un estado pre-contractual real en el que las personas se alinearon en aras de cooperar socialmente, sino simplemente trata de construir un marco hipotético que permita racionalmente valorar qué principios habrían de imperar para poder concluir que una sociedad es justa.

En la posición original, las personas quedan despojadas de cualquier conocimiento que tuviesen sobre sí mismas, sus condiciones, sus atributos, sus capacidades, su fortuna, su *status*, sus intereses personales, o cualquier otra circunstancia que les fuese propia y que les definiese como personas. Las personas son ajenas a cualquier doctrina comprensiva, religiosa,

¹ Cf. RODILLA, M.A., "Buchanan, Nozick, Rawls: Variaciones sobre el estado de naturaleza", *Anuario de Filosofía del Derecho*, 2 (1985), p. 296.

² Cf. RAWLS, J., *Teoría de la Justicia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1979, p. 25.

filosófica o moral, así como a las concepciones del bien que éstas lleven aparejadas ³; del mismo modo, el individuo deliberante en la posición original desconoce cualquier información relativa a su raza, grupo étnico, sexo, género, facultades naturales, fuerza e inteligencia ⁴. Es así como Rawls considera que las personas, cegadas por un *velo de la ignorancia* que elimina prejuicios y hace desaparecer circunstancias que motiven el enfrentamiento, pueden llegar a ser imparciales en la determinación de principios de justicia. Y es que esta característica, la de la imparcialidad, parece clave en la construcción rawlsiana de justicia. Las arbitrariedades naturales y sociales colocan a las personas en situaciones desiguales desde que nacen. Es por tanto que, sin la posición original como abstracción intelectual y foro de deliberación en materia de justicia, las personas estarían inevitablemente sesgadas a elegir aquello que mejor se ajusta a sus intereses individuales.

Defenderían en todo caso aquella distribución de beneficios y obligaciones que optimizase sus probabilidades de satisfacer sus propósitos y aspiraciones vitales. Contaminaría, por tanto, la deliberación racional en torno a lo que es justo, esgrimiendo argumentos en favor de principios que racionalmente elegirían teniendo conocimiento de su situación particular pero que, sin embargo, son irrelevantes desde el punto de vista de la justicia⁵. Es claro, por tanto, que el velo de la ignorancia adquiere una importancia capital en la configuración de la posición original, por promover condiciones equitativas⁶ y restricciones adecuadas sobre razones⁷, creando una simetría negociadora entre las partes iguales representadas en la posición original que, carentes de conocimiento sobre sus circunstancias individuales, acudan a argumentos puramente racionales para alcanzar acuerdos sobre justicia política.

En la posición original, además, se debe dar otra circunstancia para que ésta opere de acuerdo con los fines para los que se diseña. Y en este caso nos referimos a una serie de capacidades que deben concretarse en las personas, que deben tener “una concepción de los que es bueno para ellas” y ser “capaces de tener un sentido de la justicia” ⁸. Así, para que prospere el diálogo o la puesta en común de pareceres, es importante que las partes que intervienen en la posición original sean conocedoras de los conceptos generales que deben ser tenidos en cuenta a la hora de formular principios de justicia. Se incluirían aquí nociones

³ Cf. RAWLS, J., *Liberalismo político*, Fondo de Cultura Económica, México, 1995, p. 47.

⁴ Cf. *Íbidem*.

⁵ Cf. RIBOTTA, S., “Nueve conceptos claves para leer la teoría de la justicia de Rawls”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, 28 (2012), p. 212.

⁶ Cf. RAWLS, J., *La justicia como equidad: Una reformulación*, Paidós Ibérica, Barcelona, 2002, p. 42.

⁷ Cf. *Íbidem*.

⁸ RAWLS, J., *Teoría de la Justicia*, *op.cit.*, p. 31.

políticas, económicas, de organización social y de psicología humana⁹ y, en general, cualquier conocimiento necesario para la comprensión de la empresa que se está llevando a cabo y para la formulación de principios ajustados a los mecanismos de cooperación social.

Bajo esta premisa, nos hallaríamos ante personas moralmente iguales¹⁰, dotadas de la capacidad de promover racionalmente los intereses propios, siempre desmarcados de cualquier sesgo creado por su condición social o natural, y con la capacidad para acordar y aceptar los principios de justicia adoptados en el foro de la posición original. Sería en este contexto, de seres libres en cuanto a su razonamiento y naturalmente iguales, en el que surgirían los principios de justicia como aquellos comúnmente aceptados por todos de acuerdo con criterios de valoración racionales y reflexivos.

El carácter contractualista de la construcción rawlsiana viene dada por la necesidad de definir comúnmente entre personas libres e iguales cooperando socialmente los principios de justicia, que posteriormente serán los que inspiren todas las configuraciones legislativas e institucionales de la sociedad.

Pero existen, además, una serie de restricciones formales, que trascienden las cualidades propias del individuo y que se refieren a requisitos que deben concurrir en las distintas alternativas para que sean susceptibles de ser justas y, por tanto, tengan la virtualidad de llegar a ser reconocidas como principios de justicia. Estas restricciones, denominadas *restricciones formales de lo justo*, no son sino exigencias naturales de cualquier principio de justicia que tenga por finalidad distribuir de forma equitativa las cargas y beneficios sociales.

“Una concepción de lo justo es un conjunto de principios, de forma general y universales en su aplicación, que han de ser públicamente reconocidas como tribunal final de apelación para jerarquizar las demandas conflictivas de las personas morales”¹¹.

Por tanto, las restricciones formales serían la generalidad, en el sentido de no contener alusiones o referencias que diferencien a unos individuos específicamente frente a otros; la universalidad en su aplicación, de forma que sean igualmente aplicables a todas las personas morales por el hecho de serlo; el carácter público, dado que las “partes suponen que están escogiendo principios para una concepción pública de la justicia”¹²; la ordenación de las demandas conflictivas, sirviendo los principios como fuente resolutoria de controversias que

⁹ Cf. *Íbidem.*, p. 136.

¹⁰ Cf. *Íbidem.*, p. 31.

¹¹ Cf. *Íbidem.*, p. 134.

¹² *Íbidem.*, p. 132.

evite el recurso a la fuerza; y el carácter definitivo, en tanto que los principios sirvan como más alta instancia y máximo recurso en el razonamiento práctico.

Con todo, contractualismo e individualismo¹³ avanzan de la mano al encontrarnos ante un contrato original en el que las partes son personas libres y racionales que se preocupan por promover sus intereses individuales, siendo estos aquellos que cabría esperar de individuos cegados por un velo de ignorancia, pero con pleno sentido de justicia.

Una vez entendida la idea de posición original, es notoria la capacidad de abstracción que ella entraña y la inmensidad de la expectativa teórica requerida¹⁴. Pero es que, además, lo más interesante de esta teoría, y que la diferencia de manera significativa a mi modo de ver de otras construcciones neocontractualistas como pueden ser las de Habermas, Buchanan o Nozick, es que produce una inversión del curso lógico u ordinal de los acontecimientos. Es precisamente por ello por lo que Rodilla, de manera muy precisa, califica la reconstrucción rawlsiana del estado de naturaleza como “hipotética reconstructiva”¹⁵. No se trata, como se indicó más arriba, de una situación pre-contractual en la que se busca una limitación de los derechos individuales, sino que los individuos, conocedores de los factores políticos, económicos y psicológicos que intervienen en la configuración de una sociedad, y con un sentido de justicia que está arraigado en lo más profundo de su ser en cuanto que seres racionales -y, por tanto, morales-, deliberan acerca de los principios de justicia que habrán de articular su estructura social.

Puede parecer, por tanto, que el engranaje social se ha puesto en marcha con anterioridad al esclarecimiento de los principios fundacionales del contrato original. Así, podría ser motivo de confusión que las partes representantes en la posición original tuviesen por encargo alcanzar un acuerdo social referido a una sociedad preexistente. Precisamente por ello, Rawls procura, en *Justicia como equidad* (2001), posterior a *Teoría de la Justicia* (1971), ahondar en esta cuestión afirmando que la naturaleza de la posición original es más abstracta, y que el acuerdo alcanzado debería entenderse a la vez como hipotético y no histórico: hipotético, porque respondería a lo que acordarían o podrían haber acordado, no a lo que realmente han acordado; y no histórico, porque no se supone que se haya acordado, que se vaya a acordar o que, de acordarse, fuese a producir diferencia alguna¹⁶.

¹³ Cf. RICOEUR, P., *Si mismo como otro*, Siglo XXI, Madrid, 2006, p. 245.

¹⁴ Cf. *Ibidem.*, p. 249.

¹⁵ RODILLA, M.A. “Buchanan, Nozick, Rawls: Variaciones sobre el estado de naturaleza”, *art.cit.*, p. 237.

¹⁶ Cf. RAWLS, J., *Justicia como equidad*, *op.cit.*, p. 41.

Recapitulando, las construcciones rawlsianas en relación con la justicia tratan de buscar, sobre todo, el esclarecimiento de unos principios de justicia social y política que operen de igual forma para todos, con independencia de las condiciones personales que la naturaleza o la fortuna hayan asignado a cada individuo. Y esto únicamente se puede conseguir si quienes fijan dichos principios son imparciales en cuanto al efecto que dichos principios puedan tener sobre su situación personal. En este sentido, según Bonete, Tugendhat se pregunta si la imparcialidad, tomada como criterio moral básico, queda propiamente definida en el pensamiento rawlsiano como para tener la virtualidad de crear un sistema de principios de justicia¹⁷. O, lo que es lo mismo, Bonete considera que Tugendhat echa en falta una “fase cero”¹⁸ en la que el velo de la ignorancia, la situación hipotética, la elección racional, y el resto de las características de la posición original queden propiamente acotadas.

Podría pensarse, por tanto, que en la defensa de una concepción puramente procedimental de la justicia¹⁹ Rawls se dejase en el tintero una serie de cuestiones radicales para la justificación del propio procedimiento. No sería descabellado exigir un desarrollo más extenso de por qué la elección racional, entendida como el acuerdo promovido por las partes en la posición original en defensa los intereses individuales racionales, conduce a acuerdos moralmente válidos. No obstante, estoy de acuerdo con Bonete en que, pese a que Rawls no desarrolla los parámetros fundantes de la manera exigida por Tugendhat, sí que alude a nuestras concepciones morales de sentido común más arraigadas para justificar la validez de la elección racional²⁰. Y es que, efectivamente, una restricción fundamental de la posición original es la presuposición de que las partes tienen un sentido de justicia; o, lo que es lo mismo, unas nociones intuitivas del bien y del mal que generalmente se dan por buenas en una sociedad democrática. Y es precisamente esta circunstancia la que otorga el contenido moral a la elección racional.

I. 2. Los principios de justicia.

Nos adentramos ahora en el estudio de los principios que, a juicio de Rawls, sería razonable alcanzar tras haber pasado por el proceso hipotético-analítico de la posición original. Y como se verá, Rawls trata de reconciliar, a través de estos principios, “la paradoja central

¹⁷ Cf. BONETE, E., “Tugendhat contra Rawls y Habermas”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, 4 (1989), p. 341.

¹⁸ *Ibidem.*, p. 341.

¹⁹ Cf. RICOEUR, P., *Sí mismo como otro*, *op.cit.*, p. 245.

²⁰ Cf. BONETE, E., “Tugendhat contra Rawls y Habermas”, *art.cit.*, p. 347.

introducida por la ecuación entre justicia e igualdad”²¹. Esto es, trata de diseñar una teoría de justicia pública que, en torno a la idea de la equidad, enmiende las desigualdades sin dejar de lado las aspiraciones individuales de las personas. Y es que, de manera distinta a las formulaciones del contractualismo clásico de Locke y de Hobbes o del neocontractualismo contemporáneo de Nozick, Rawls considera que el tratamiento desigual que la naturaleza o la fortuna otorga a los individuos debe ser, en la medida de lo posible, revertido. Se busca, por tanto, el establecimiento de un sistema político que trate de igual forma a todos los individuos y que, además, distribuya equitativamente beneficios y riqueza.

Así, el primero de los principios se refiere al reconocimiento igual y uniforme de un esquema de libertades básicas a todos los individuos. Rawls renuncia a enumerar concienzudamente todas ellas, pero declara su existencia y sostiene que la presentación de un listado de libertades más o menos detallado sería suficiente para sostener la idea de justicia que él propone²², proclamando además que la elaboración de esta lista debería responder a criterios analíticos; así, los derechos y libertades básicas deberían ser los idóneos para proporcionar a los ciudadanos las condiciones políticas y sociales que son “esenciales para el adecuado desarrollo y pleno ejercicio de las dos facultades morales de las personas libres e iguales”²³. Estas facultades morales son, de un lado, aquellas que posibilitan la revisión de la estructura social básica y de las correspondientes políticas sociales; y, de otro, aquellas que permiten el examen libre e individual, con la consiguiente defensa, de las concepciones racionales del bien de cada ciudadano.

En su obra Rawls cita algunas de estas libertades, como la libertad política (derecho de sufragio activo y pasivo), la libertad de expresión y de reunión, el derecho a la integridad física y moral, el derecho a la propiedad privada, o la libertad frente a arrestos y detenciones arbitrarios²⁴. Nos encontraríamos, por tanto, ante un elenco de derechos y libertades que a mi modo de ver serían considerablemente equiparables a los derechos civiles comúnmente reconocidos por las corrientes liberales. Así, este principio de justicia viene a dibujar una estructura social básica en la que todos los ciudadanos disfrutan de igual manera de derechos y libertades que son innegables, y cuyo reconocimiento se justifica en la puesta a disposición de un espacio para el juicio, crítica y pensamiento que posibilite la revisión del sistema institucional existente y que permita la defensa de las concepciones individuales del bien. Y

²¹ RICOEUR, P., *Sí mismo como otro*, *op.cit.*, p.250.

²² Cf. RAWLS, J., *Teoría de la Justicia*, *op.cit.*, p.69.

²³ RAWLS, J., *Justicia como equidad*, *op.cit.*, p.76.

²⁴ Cf. RAWLS, J., *Teoría de la Justicia*, *op.cit.*, p.68.

toda libertad no incluida en esta lista potencialmente limitada queda fuera del arco protector del primer principio. Y es interesante apreciar aquí que, a modo de ejemplo, Rawls excluye específicamente la libertad contractual “tal como es entendida por la doctrina del *laissez-faire*”²⁵, desmarcándose de algunos de sus coetáneos y haciendo ver que, pese a que este elenco de libertades se constituye en el contrato original, en ningún caso se podrá disponer de él por medio de acuerdo posterior.

La tradición liberal se aprecia, en mayor o menor medida, en el principio anteriormente enunciado. Rawls no es, desde luego, el primer liberal que reconoce libertades individuales por igual a todos los ciudadanos. Sin embargo, la teoría de la justicia de Rawls no se detiene en el principio expuesto, sino que avanza un paso más allá al tratar de compaginar con su segundo predicado las libertades de tipo individual con una distribución equitativa de los beneficios y de las cargas sociales. Así, el segundo principio consta de dos partes: en primer lugar, se reconoce la *igualdad equitativa de oportunidades*²⁶; y, a continuación, se proclama el “principio de diferencia”, “principio maximin”, o “justicia maximin”. Y es que es importante el análisis separado del segundo principio conforme a las partes expuestas, dado que Rawls las concibe como naturalmente independientes y relacionadas por medio de un criterio serial.

La primera parte del segundo principio, que se refiere a la igualdad equitativa de oportunidades, supone un desmarque con respecto a la tradición liberal en la medida en que supone una ruptura de la igualdad de oportunidades formal. Rawls es consciente, y así lo plasma en sus construcciones, de que el origen social y económico de las personas actúa como motor determinante de las expectativas vitales y los planes que cada uno hace para su vida. Desde la óptica de la igualdad de oportunidades formal, con independencia de que se tenga consciencia o no de este papel determinante que juega el contexto sociocultural en el desarrollo vital de las personas, a todos los individuos se les debe garantizar un acceso uniforme a las posiciones sociales y a los cargos públicos. Así, la igualdad de oportunidades formal supondría una transposición de las leyes que rigen la naturaleza a la estructura social, por otorgar las mismas oportunidades a individuos que desde un principio se encuentran en una situación desigual. Por tanto, Rawls, desde la igualdad equitativa de oportunidades, propone que se trate en la medida de lo posible mitigar las desigualdades que la fortuna arbitrariamente ha otorgado a cada individuo. Considera por tanto que, dada una distribución de dotaciones innatas²⁷ entre los individuos que pertenecen a la sociedad, se garantice a aquellos igualmente talentosos y

²⁵ *Íbidem.*, p. 69.

²⁶ Cf. RAWLS, J., *La justicia como equidad*, *op.cit.*, p. 73.

²⁷ Cf. *Íbidem.*, p. 74.

habilitados un acceso igualitario a las posiciones de autoridad y a los puestos representativos. Es por tanto que Rawls defiende una estructura social equitativa en la que las instituciones contribuyan a la equiparación de expectativas vitales entre aquellos individuos que han sido dotados con similares capacidades. Supone, en fin, la defensa de un sistema que distribuya equitativamente las expectativas legítimas de las personas y evite concentraciones no justificadas de poder.

La segunda parte del segundo principio consagra el principio de diferencia, según el cual “las expectativas más elevadas de quienes están mejor situados son justas si y sólo si funcionan como parte de un esquema que mejora las expectativas de los miembros menos favorecidos de la sociedad”²⁸. De esta forma, Rawls trata de esquivar las proclamas utilitaristas según las cuales una determinada distribución será justa si mejora las expectativas de todos los miembros de la sociedad (principio de eficiencia), poniendo el foco en la mejora de las condiciones de aquellos que por el funcionamiento propio de la sociedad están en una posición menos privilegiada. Así, consciente de que carece de sentido tratar de erradicar completamente la distribución desigual de riqueza, busca configurar una estructura institucional que ampare a los menos favorecidos. Se considera por tanto que una estructura igualitaria podrá ser transformada en una desigual siempre que la mejora en las expectativas de lo más favorecidos redunde en una mejora de la situación de los que lo son menos. O, lo que es lo mismo, el parámetro comparativo entre dos distribuciones vendrá dado por la medida en que las mejores expectativas de los más aventajados traen también una mejora de aquéllas de los más empobrecidos. Y es importante notar aquí que Rawls no especifica una medida hasta la cual tenga que mejorarse la situación de los menos aventajados para que la nueva distribución se considere justa; sino que basta con que las mejore en algo más²⁹. La distribución no debe ser la más igualitaria, ni tampoco debe necesariamente cubrir las necesidades básicas de los menos aventajados; basta con que sea una distribución que no empeore las expectativas ni de los más ni de los menos aventajados.

Así, el análisis del principio de diferencia me conduce a comulgar con la postura defendida por Cohen, tal y como la describe Ribotta, que sostiene que Rawls no sólo justifica la desigualdad, sino que la considera justa³⁰. Efectivamente, la construcción rawlsiana del principio de diferencia supone una justificación de la desigualdad en la medida en que la distribución de bienes y riqueza puedan mejorar la situación en que se encuentran los menos

²⁸ RAWLS, J., *Teoría de la Justicia*, *op.cit.*, p. 81.

²⁹ Cf. RIBOTTA, S., “Nueve conceptos claves para leer la teoría de la justicia de Rawls”, *art.cit.*, p. 225.

³⁰ Cf. *Ibidem*, p. 225.

aventajados. Y, a mi modo de ver, resulta una construcción ingeniosa, porque rehúye de la consideración utilitarista de las personas como simples medios para el progreso o mejora de la sociedad en su conjunto considerada, y localiza el foco en el incremento de las expectativas vitales del sector social que, precisamente, quedaría sacrificado bajo el principio de eficiencia.

El orden de exposición de los principios, así como la división del segundo principio en dos partes diferenciadas, no es baladí, ya que, si bien los principios operan en esferas estructurales separadas y son independientes unos de otros en cuanto a su contenido, existe una ordenación entre ellos que es importante para entender su aplicación en la sociedad.

Rawls construye los dos principios de justicia de manera que respondan a un orden lexicográfico consecutivo ³¹, lo que implica, fundamentalmente, que la realización de los principios anteriores condiciona aquélla de los posteriores. Así, Rawls asigna a cada principio un ámbito de aplicación separada dentro de la estructura social: el primer principio opera dentro de lo que podría considerarse como la estructura social básica, caracterizada por el reconocimiento de derechos fundamentales sin los cuales en ningún caso podría predicarse la libertad e igualdad de todos los individuos; y, el segundo principio, se centra en promover la igualdad equitativa de oportunidades entre las personas y en mitigar las desigualdades sociales y económicas proclamando que estas sólo son justas si se distribuyen de conformidad con el principio de diferencia. Por tanto, Rawls reconoce que las exigencias correspondientes al primer principio deben estar plenamente satisfechas antes de ocuparnos por satisfacer las del segundo. Y, dentro del segundo, es necesario promover la igualdad de oportunidades equitativas con anterioridad a amortiguar las desigualdades sociales y económicas.

Y es que las exigencias del primer principio se corresponderían con la esencia constitucional de una sociedad, no queriendo decir esto que la Carta Magna de una nación deba excluir la igualdad en las oportunidades o la promoción de la distribución de los beneficios sociales y económicas; sino más bien, a lo que se refiere es a que el primer principio es el que configura el contenido institucional de la constitución, lógicamente anterior a las exigencias propias del segundo principio. Así:

“El valor equitativo de las libertades políticas asegura que ciudadanos similarmente dotados y motivados tengan aproximadamente una oportunidad igual de influir en la política del gobierno y de alcanzar posiciones de autoridad, independientemente de su clase económica y social” ³².

³¹ Cf. RAWLS, J., *Teoría de la Justicia*, op.cit., p. 52.

³² RAWLS, J., *La justicia como equidad*, op.cit., p.79.

Dada la primacía del primer principio sobre el segundo, es razonable por tanto que se excluyan los *intercambios*³³ entre ellos. Esto es, los derechos y libertades básicas no podrán, en ningún caso, sacrificarse en beneficio de ventajas sociales y económicas que contribuyan a la eficiencia o al progreso. No podrán proclamarse políticas que impliquen una merma, o que dificulten el ejercicio, de estas libertades para determinados grupos sociales, o para todos ellos en su conjunto. No quiere decir ello que el primer principio exprese valores políticos y el segundo no; sino que el primero se refiere al establecimiento de la esencia constitucional que asegura la libertad e igualdad entre individuos e instauro un régimen constitucional justo³⁴, mientras que el segundo proporciona el trasfondo institucional requerido por un estado social en el que se garantice un acceso equitativo a las instituciones y a los puestos de poder, y se redistribuya la riqueza por medio del principio de diferencia. Se defiende, en fin, la consagración de un Estado en el que los ciudadanos son libres e iguales, y pueden esperar de manera razonable que sus expectativas vitales se culminen o que, al menos, no existan trabas más allá de las impuestas por sus propias facultades y capacidades. Así, las desigualdades seguirán existiendo, pero en ningún caso se permitirá que estas redunden en empeorar las condiciones de los menos favorecidos.

I. 3. Otras aproximaciones a la justicia: Aristóteles y Kelsen.

Una vez explicada la teoría rawlsiana de la justicia, se tratará de profundizar a continuación en el entendimiento del concepto de justicia como equidad mediante su comparación con otras construcciones anteriores que, si bien siguen teniendo una influencia importante en corrientes de pensamiento contemporáneas y por tanto siguen vivas en nuestros días, se presentan como totalmente diferentes a las formulaciones que propone Rawls en su obra. Desde luego que un estudio detallado de las distintas aproximaciones históricas al concepto de justicia daría para redactar innumerables páginas, pero esta no es la intención. Lo que se busca a continuación es simplemente contrastar sumariamente los predicados aristotélicos y kelsenianos en este sentido, y ahondar en el entendimiento del autor que protagoniza este trabajo.

Así, es oportuno recordar brevemente que las construcciones rawlsianas en materia de justicia se caracterizan por teorizar en torno a una justicia de tipo pública e institucional. Así,

³³ Cf. *Íbidem*.

³⁴ Cf. *Íbidem*.

una de sus principales aportaciones es la caracterización de principios que sirvan de piedra angular a la hora de reflexionar acerca de cuán justas son las instituciones de una sociedad determinada; y que, en consecuencia, contribuyan al establecimiento de una moral pública basada en la equidad. Por tanto, en todo momento, Rawls busca remarcar la relevancia de las instituciones en el proceso de establecimiento de una sociedad justa, sin detenerse demasiado a discutir las relaciones directas entre personas al considerar que el ámbito propio de la justicia excede al de los intercambios privados entre individuos.

Un acercamiento diametralmente opuesto es el realizado por Aristóteles en el Libro V de *Ética a Nicómaco* (349 a.C.), donde el filósofo, tras realizar un estudio pormenorizado de las virtudes humanas -principalmente, la fortaleza, la templanza y la libertad- se centra en analizar la justicia como la “más sobresaliente de las virtudes” o “virtud perfecta”³⁵. Estas calificaciones vienen dadas por ser la justicia aquella virtud que concentra todas las demás y por implicar un comportamiento individual alejado de cualquier expresión de egoísmo o codicia. El hombre justo es el hombre valiente, honrado, honesto, fuerte, y cualquier otro calificativo virtuoso que se nos pudiese ocurrir. Por el contrario, el hombre injusto será el que dolosamente arremete contra otros ansiando sus bienes, mintiendo, actuando con cobardía, dañando, o comportándose en general de manera viciosa y reprochable.

La expuesta anteriormente se corresponde con la aproximación que hace Aristóteles en el contexto de la exposición de las virtudes del hombre, recalcando la valía que para él tiene que una persona sea justa. Pero quizás a estos efectos sea más interesante enfocarnos en la justicia en el seno de las relaciones entre particulares, que es probablemente a lo que el autor dedica más empeño y esfuerzo y lo que se corresponde con el grueso de su teoría, sin perder de vista, no obstante, que en todo momento la justicia que debe gobernar los intercambios interpersonales se inserta dentro de la justicia como virtud.

Introduutoriamente, podríamos decir que para Aristóteles “el que comete injusticia tiene más, y el que la recibe tiene menos, de lo bueno”³⁶, por lo que la injusticia parte de una desigual distribución de lo que es bueno entre su promotor, poseedor en exceso de algo que satisface algún tipo de necesidad o que es querido por varios; y el receptor, que será aquél que ha sido despojado (o que nunca tuvo pese a ser legítimo tenedor) de ese algo bueno al que nos referimos. La *justicia distributiva* aristotélica consistirá por tanto en repartir bienes o poderes atendiendo a reglas de medianía o partición que eviten excesos y defectos; se tratará, por tanto,

³⁵ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Alianza, Madrid, 2005, p. 153.

³⁶ *Íbidem.*, p. 160.

de encontrar aquel punto en el que el todo está dividido en partes, correspondiendo a cada cual la parte proporcional de acuerdo con los méritos que haya hecho y evitando en todo caso recaer en distribuciones desiguales. Porque, para Aristóteles, lo injusto es desigual y lo justo es igual³⁷, y cualquier distribución que a los iguales otorgue porciones o posiciones desiguales, será injusta.

Similar en cuanto a planteamiento, pero distinta en cuanto a objeto, es la *justicia correctiva*, que es aquella que debe gobernar en las transacciones, o relaciones sociales entre miembros de la comunidad, y que, de igual manera que la justicia distributiva, encuentra su justificación en la igualdad. De esta forma, puede darse el caso de que en el contexto de interacciones entre individuos ocurra que los actos de uno conlleven a romper con la igualdad que entre ambos existe. Así, cuando una persona daña a otra, o le roba, o le cause perjuicio de algún tipo, crea una diferencia de bienes o de situación, que deberá ser enmendada de tal forma que aquél que cometió el acto dañino restituya al dañado en la proporción en que lo dañó. El juez será el encargado de, conforme a lo establecido legalmente, igualar la posición de ambos, en cuanto que iguales, rectificando el daño mediante una equiparación de pérdidas y ganancias³⁸. Y esta equiparación, en aras de evitar el talión por no ser ésta la forma en que las situaciones respectivas de los implicados quedan realmente igualadas, debe ser a través del dinero.

Y no me extiendo más en profundizar en la justicia aristotélica porque creo que ha quedado suficientemente clara y opino que es más importante movernos a discutir el marco comparativo en el que esta concepción de la justicia interactúa con la justicia rawlsiana. Así pues, ya hemos dicho en varias partes del trabajo que Rawls aborda la justicia desde el plano público e institucional. Este acercamiento opera en un plano muy distinto al aristotélico. Mientras que el autor griego trata la justicia como una virtud que debe imperar en las relaciones entre los individuos, Rawls considera que la justicia debe apreciarse en la forma en que el Estado reparte equitativamente responsabilidades y bienes entre los ciudadanos. Para Rawls, poco pueden hacer los individuos para actuar justamente por no ser los contratos o las relaciones sociales el ámbito en que ésta se materializa. Son responsables en materia de justicia en la medida en que son ellos quienes tienen que reflexionar racionalmente acerca de lo justo o injusto que es el sistema en el que viven, pero no pueden proponerse como objetivo ser justos en su proceder habitual.

³⁷ Cf. *Ibidem.*, p. 158.

³⁸ Cf. *Ibidem.*, p. 161.

Y es que, a diferencia de lo propuesto por Aristóteles, la justicia rawlsiana no es aplicable a la materia, a los bienes, o al actuar individual. No es algo tan cotidianamente palpable como puede ser el obrar con honradez, honestidad o valentía; sino que es un concepto que cumple la función de inspirar a los poderes públicos, a las constituciones y a las leyes para que las sociedades amparadas bajo su tutela traten a los ciudadanos como libres e iguales, reconociéndoles derechos individuales, y asignándoles equitativamente beneficios y cargas. De igual forma, la injusticia no se puede enmendar castigando al agresor o reparando económicamente al agredido, sino que tiene que ser mediante el establecimiento de dos principios surgidos en la posición original que vengan a sustituir aquéllos que predominaban anteriormente. Si se quiere, Rawls trata de desligar lo justo de lo individual y de lo material, y se lo otorga a lo público o a lo institucional.

Sí que existe, no obstante, una preocupación común en torno a la interacción que existe entre la igualdad y la justicia. Y es que, en ambos casos, se viene considerando que la igualdad entre las personas juega un papel fundamental en la definición de la justicia, ya sea por considerarse que debe recompensarse al ofendido para igualarlo al ofensor, ya sea por reconocer a todos los individuos los mismos derechos y las mismas oportunidades. Sin embargo, y como creo que queda claro, incluso la igualdad referida en cada caso no es exactamente idéntica. Para Aristóteles, la justicia tiene sentido en cuanto que existe una interacción entre dos individuos, y por tanto es necesario que exista una relación social concreta para que pueda hablarse de igualdad como fundamento de la justicia; para Rawls, sin embargo, la justicia viene determinada por la igualdad ontológica entre los individuos en cuanto que seres morales y racionales.

En fin, creo que podría resumirse todo lo expuesto en que quizás la justicia propuesta por Aristóteles podría ser considerada de tipo ético-materialista, por referirse a cosas o relaciones concretas; mientras que, para Rawls, la justicia se predica de las instituciones y de cómo se organiza política y socialmente una comunidad. Y que, si bien ambos tratan de afrontar el dilema justicia-igualdad, la perspectiva desde la que se aborda esta cuestión difiere de manera considerable.

Para finalizar este apartado, creo que también es interesante analizar resumidamente cómo las dos concepciones de justicia expuestas hasta el momento colisionan con la aproximación relativista que hace Kelsen. El jurista austriaco, de manera completamente distinta a Rawls y a Aristóteles, proclama la imposibilidad de consagrar un concepto de justicia que sea absoluto y que por tanto goce de la virtualidad suficiente para ser universalmente aplicable. Así, sentencia al final de su obra *Qué es la justicia* (1953) que debemos

conformarnos con un concepto relativo de justicia, por no existir teoría alguna que logre científicamente definir este concepto de manera universal ³⁹.

Si por algo se caracteriza Kelsen es por defender una concepción lógico-racional del derecho que reconoce el ordenamiento jurídico positivo como única fuente válida de potestades y obligaciones. Por tanto, de acuerdo con estos principios, cualquiera de las formulaciones habidas y por haber que traten de universalizar la justicia recaerán en errores insalvables de tipo conceptual o de fundamentación. De esta forma, a lo largo de la obra, se opone a toda formulación existente hasta el momento, incluyendo las iusnaturalistas, las marxistas, las platónicas, las kantianas o las aristotélicas. No es la idea tratar de entender detalladamente todas ellas, sino más bien centrarnos en las objeciones propuestas a Aristóteles y en las que, de haber podido, habría propuesto a Rawls.

En primer lugar, considera que Aristóteles, en sus formulaciones relativas a la justicia, lo único que consigue es fortalecer el orden social existente establecido por la moral positiva y el derecho positivo ⁴⁰. Así, considera que la consagración de la teoría de la medianía presupone la existencia de unos extremos que, por estar definidos, determinan también un punto intermedio en el que se encuentra la virtud. Sin embargo, el relativismo kelseniano se cuestiona la existencia estática de dos extremos opuestos, y considera que al final siempre va a existir una autoridad, una instancia superior, que se encargue de, guiada por un contexto histórico determinado, fijar estos extremos. Por tanto, la aproximación aristotélica únicamente estaría reafirmando lo que el ordenamiento jurídico positivo considera como bueno (justo) y como malo (injusto).

En segundo lugar, si bien no se hace una referencia expresa a la justicia rawlsiana, sí que me parece que la crítica que se formula en torno a iusnaturalismo racional concentra una serie de predicados considerablemente extrapolables. Nótese que no estamos diciendo que las construcciones rawlsianas supongan una suerte de iusnaturalismo racional, sino únicamente que las aportaciones críticas de Kelsen en este sentido pueden ser razonablemente aplicadas a Rawls. De esta manera, las aproximaciones a la justicia desde el iusnaturalismo racional son aquellas que asumen que se pueden inferir los principios de justicia a partir de la razón humana⁴¹. Aquí, el reproche de Kelsen se articula a través de su discrepancia con la idea de que existen normas reguladoras de la conducta humana originadas únicamente a partir de la

³⁹ Cf. KELSEN, H., "Qué es la justicia", *Lecturas de Filosofía del Derecho Vol. II*, Tribunal Superior de Justicia del Distrito Federal, México, 2019, p.44.

⁴⁰ Cf. *Ibidem.*, p. 35.

⁴¹ Cf. *Ibidem.*, p. 45.

razón. Así, el austriaco defiende que pensar que naturalmente existe un sistema normativo distinto del derecho positivo en el que las normas emanan de la razón supone caer en un argumento “sofista”⁴², dado que, si bien la razón es el origen de la voluntad humana, sólo de ésta y a partir de ésta pueden crearse reglas que prescriban conductas. Por tanto, Kelsen no le encontraría el sentido a que, partiendo de la reflexión racional, pudiesen inferirse principios de justicia generalmente aplicables; no alcanzaría a comprender que seres únicamente guiados por la razón fuesen capaces de, desde entendimientos y concepciones profundamente arraigadas en su ser en cuanto que individuos morales y racionales, llegasen a acordar principios que garantizaran que una sociedad sea justa. En fin, Kelsen argumentaría que, en realidad, las afirmaciones rawlsianas en materia de justicia, de llegar a ser aceptadas, seguirían necesitando una asunción axiomática de la libertad y la igualdad, no pudiendo por tanto ser aplicables a estructuras sociales y políticas en las que estos dos valores no gozan de un predominio claro. Sería, por tanto, un concepto de justicia relativo que confrontaría a la máxima científica de universalidad.

⁴² *Íbidem.*, p. 37.

CAPÍTULO II: RAWLS Y EL CONTRACTUALISMO

II. 1. La tensión psicológica de Hobbes y el estado de naturaleza de Locke.

La primera parte del trabajo, como sin duda creo que se ha podido apreciar, se ha enfocado fundamentalmente en la propuesta que hace Rawls para la concepción de la justicia, exponiendo los aspectos más relevantes de su obra en este sentido y contrastándolos con otros autores que también han tenido una repercusión notable en la teorización de este tema. En el capítulo que sigue, vamos a tratar de analizar el contractualismo rawlsiano a través del estudio comparado con otros autores relevantes dentro de esta doctrina filosófica, política y jurídica. Y, en este primer apartado, vamos a centrarnos en dos figuras que, junto con la de Rousseau, que en este caso no será estudiado, constituyen el que podría considerarse como contractualismo clásico: Thomas Hobbes y John Locke.

Para desarrollar el marco comparativo entre el contractualismo hobbesiano y el rawlsiano vamos a basarnos fundamentalmente en la obra *Leviatán* (1651), del primer autor, por desarrollarse aquí una parte importante de sus construcciones relacionadas con la naturaleza del hombre y el origen del contrato social.

Thomas Hobbes descubre una visión de la naturaleza humana totalmente basada en el egoísmo y la codicia. De esta forma, afirma que la igualdad entre individuos tiene origen en sus capacidades, pues es infrecuente encontrar personas con tal fuerza o inteligencia que se sitúen en un plano distinto al resto; así como en la “esperanza respecto a la consecución de nuestros fines”⁴³. La ambición, la avaricia, el deseo común de poseer aquello que es más valioso, iguala a todos los individuos que, dada su propia naturaleza, querrán en todo caso acumular la máxima propiedad y riqueza posible, y llevarán a cabo todas las acciones que sean necesarias para la consecución de estos fines. Considera por tanto que las personas, antes de aceptar los términos propios del contrato social mediante la renuncia a sus pretensiones, viven en un estado de *guerra*, en el que la propia naturaleza humana, definida por la competencia, la desconfianza y la gloria⁴⁴, conducirá a los individuos a conquistar y someter a sus prójimos para el aseguramiento de sus objetivos. Y aquellos que no codicien o deseen los bienes ajenos,

⁴³ HOBBS, T., *Leviatán*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2005, p. 101.

⁴⁴ Cf. *Íbidem.*, p.102.

que serán los menos, también se verán obligados a participar en esta guerra que somete a todos los individuos a una tensión psicológica constante.

Tal es la convicción hobbesiana de que el individualismo es la cualidad principal que define a la naturaleza humana que asegura que no hay forma de acabar con este estado de guerra distinta del establecimiento de un poder coercitivo, superior a todos los individuos, que promulgue una serie de normas de convivencia, y que castigue de tal forma a los infractores que el temor a las consecuencias fatales los lleve a actuar conforme a la legalidad. Desde luego que la creación de tal poder requiere de un acto válido de voluntad, dado que implica una transferencia de facultades y, por tanto, una merma en la libertad, entendida éstas como la realización de todo aquello que el individuo considere oportuno y razonable para la consecución de sus fines ⁴⁵. Es así como se crea el Estado Civil, al que habrá que dotar de los instrumentos coercitivos necesarios, así como de las potestades de nombramiento de magistrados imparciales para que pueda cumplir adecuadamente con su función, que no es otra que garantizar la paz y la seguridad de la propiedad y de la integridad frente a invasiones externas por parte de otros miembros de la sociedad ⁴⁶. Además, la constitución de un Estado Civil es fundamental para la existencia de justicia e injusticia, porque la ley de naturaleza únicamente contiene una obligación genérica de prohibición de hacer cosas destructivas de la propia vida⁴⁷, por lo que únicamente sería injusto aquello que supusiese dañarse arbitrariamente a uno mismo.

Vemos por tanto que este planteamiento dista considerablemente del expuesto por Rawls en lo relativo a la naturaleza humana y al estado de naturaleza, que en su caso se vendría a llamar posición original. La primera de las diferencias a las que me referiré será a la concepción individualista del hombre. Es cierto que Rawls también viene incluyendo el individualismo como rasgo definitorio de las personas. Y es, precisamente por ello, por lo que crea el velo de la ignorancia, ya que de esta forma las partes representantes evitan inclinarse racionalmente hacia aquellos principios de justicia que mejor se ajustan a su posición individual en la sociedad. Similarmente, Hobbes defiende que la razón conduce a un actuar individualista dado que no hay fin más razonable que la propia supervivencia y la satisfacción de las pretensiones. No obstante, Rawls trata de escapar de este individualismo confiando en que las personas, una vez despojadas de todo conocimiento relativo a las condiciones sociales propias, serán capaces de utilizar la razón para alcanzar principios de justicia que conduzcan a la constitución de una

⁴⁵ Cf. *Ibidem.*, p. 106.

⁴⁶ Cf. *Ibidem.*, p.109.

⁴⁷ Cf. *Ibidem.*, p. 106.

sociedad bien ordenada. Si bien es cierto que admite que deben existir mecanismos coercitivos para el aseguramiento de la convivencia ante aquellos que traten de romperla, así como para evitar la difusión de un sentimiento de sospecha colectiva, confía en la razón y en el sentido de justicia como principales instrumentos garantistas de la sociedad bien ordenada. De hecho, reprocha a Hobbes que las relaciones de amistad y confianza mutua llegan a producir resultados igualmente eficaces para la ordenación social, sin necesidad de acudir a un temido poder político⁴⁸.

Otra diferencia importante es el planteamiento que se hace en torno al estado de naturaleza o posición original. Así, Hobbes afirma que, en este estado anterior a la construcción del Estado Civil, el ser humano tiene una propensión natural a la guerra. Y es que, para Hobbes, la codicia y la desconfianza se encuentra en la propia esencia humana que, guiado por su razón, mira con recelo a sus conciudadanos y teme que le hagan aquello que él mismo les haría a ellos. Precisamente por ello, afirma el filósofo, las personas portamos armas, procuramos ir acompañados, y cerramos la puerta de nuestras casas⁴⁹. De hecho, Hobbes no sólo piensa que la propensión bélica es intrínseca a la naturaleza humana en un plano teórico, sino que afirma que de hecho este estado de guerra existe en determinadas civilizaciones (concretamente en las *Américas*, en consonancia con su contexto histórico)⁵⁰, y que no hay razón para creer que no se diera también en las sociedades occidentales.

La posición original rawlsiana, como hemos visto, se plantea de manera totalmente distinta. No estaríamos hablando tanto de un contexto histórico primitivo que *de facto* existió, sino más bien a lo que nos referiríamos aquí es a un entorno hipotético al que se llega mediante una fuerte abstracción mental. Además, la posición original, si bien sirve como medio para alcanzar una serie de principios aplicables al plano político e institucional de la sociedad, su formulación siempre sucede a la propia existencia de la sociedad. Aquí los individuos se ponen de acuerdo no para acabar con una guerra de todos contra todos, sino para fijar una serie de principios de justicia pública. Y, ahondando más en la diferencia sustancial que existe en el planteamiento de ambos autores, Rawls confía en que las personas puedan hacer uso de la razón como medio para alcanzar un equilibrio reflexivo y acordar parámetros de justicia; Hobbes, sin embargo, considera que el único consenso posible en un estado de naturaleza es aquél por medio del cual se transfieren potestades a un poder superior para que éste los saque de esa tensión existencial constante motivada por el miedo a las acciones del prójimo. En fin, mientras

⁴⁸ Cf. RAWLS, J., *Teoría de la Justicia*, *op.cit.*, p. 451.

⁴⁹ Cf. HOBBS, T., *Leviatán*, *op.cit.*, p. 103.

⁵⁰ Cf. *Ibidem.*, p. 104.

que Hobbes parte del individualismo humano y lo mantiene a lo largo de toda su exposición doctrinal, Rawls lo percibe como dado, pero defiende que nuestra capacidad de raciocinio puede alejarnos de él.

Por su parte, John Locke, en *Segundo tratado sobre el Gobierno Civil* (1689), propone una visión mucho menos cruda que la propuesta por Hobbes en lo que se refiere a la naturaleza humana. De hecho, podría decirse que se acerca bastante más a la visión propuesta por Rawls, en la medida en que considera que la esencia humana no consiste en ansiar el bien ajeno y atacar para asegurarlo, sino que está gobernada por una ley de naturaleza, fruto de la razón, que prohíbe a las personas dañar la salud, la vida, la libertad o las posesiones de los miembros de su misma especie. Así, el estado de naturaleza, en el que la única ley vigente es la ley de naturaleza, no existe una guerra, sino una convivencia pacífica entre seres iguales -por pertenecer todos ellos a la misma especie- que son libres de hacer cuanto consideren, siempre que ello no implique un acto de disposición sobre la integridad personal o material de aquellos que lo rodean ⁵¹. Por tanto, vemos que, efectivamente, existen en este estado de naturaleza trazados individualistas, en la medida en que cada uno es dueño de su destino y no tiene por qué perseguir intereses distintos a los propios; pero, sin embargo, esta libertad individual acaba donde empieza aquélla del prójimo.

De manera similar a las formulaciones hobbesianas, Locke reconoce este estado de naturaleza como un estado que efectivamente existió con anterioridad a la creación del *gobierno civil* y que, además, sigue existiendo entre individuos pertenecientes a sociedades distintas. Esto es, en la medida en que, como se verá, el estado de naturaleza sólo deja de existir en el momento en el que se transfieren una serie de potestades al estado civil, aquellos cuya protección quede definida por distintos estados no compartirán norma alguna más allá de la ley de naturaleza; y, por consiguiente, seguirán en el estado de naturaleza. Esta es, sin duda, una diferencia con respecto al planteamiento rawlsiano, pues la posición original, como ya se explicó, no es sino una abstracción reflexiva.

Otro punto de encuentro entre Hobbes y Locke es que ambos consideran la existencia de una ley de naturaleza nacida de la razón humana -aunque es cierto que su contenido difiere en cada caso- que establece reglas de comportamiento entre individuos con anterioridad a la aprobación de cualquier otra norma. Podría pensarse que Rawls también intuye una suerte de ley de naturaleza en sus construcciones inferida del comportamiento de los individuos en la posición original, pero no me parece que esté del todo clara ni que sea comparable a las

⁵¹ LOCKE, J., *Segundo tratado sobre el Gobierno Civil*, Tecnos, Madrid, 2006, p. 12.

proposiciones de los otros dos autores. Y, pese a que pudiese parecer que en la posición original rawlsiana existe una ley de naturaleza que otorga a los ciudadanos unas nociones de justicia comúnmente aceptadas, prefiero pensar que en ambos casos estas circunstancias son emanaciones directas de la razón, sin que exista una interposición de una ley no escrita previa a la formación de la sociedad.

Locke difiere también de Hobbes en lo que se refiere a la justificación ofrecida de la creación del estado. Así, una de las características principales de la ley de naturaleza es que es directamente ejecutable por todos los seres humanos. Esto es, si un individuo cometiese ofensa dirigiéndose contra la persona o bienes de otro individuo, estaría quebrantando la ley de naturaleza y, por tanto, todos los demás sujetos tendrían derecho a castigarlo por ello, cumpliendo con el doble objetivo de castigar por el quebranto y de disuadir futuras infracciones; y, el individuo directamente afectado, tendría derecho a exigir la reparación del daño. Así, para evitar que cada ciudadano actúe como brazo ejecutor de la ley, Locke considera razonable la creación de un estado al que delegar las potestades normativas y judiciales, de manera que existan unos parámetros de actuación y juicio, comunes y conocidos por todos, y se castigue de manera uniforme a todo aquél que decida dirigirse contra otro. Es fundamental recalcar también que, para Locke, la función esencial que debe cumplir el estado es la de proteger la propiedad de todo aquél que se ampare bajo su arco normativo; y que es precisamente la norma común la que crea el estado, de tal forma que las personas originales de otros lugares con otras normas interactuarían entre ellos guiados por la ley de naturaleza. Desde luego que esta justificación del origen del estado nada tiene que ver con el planteamiento rawlsiano, en el que en ningún caso existe una transición desde la posición original al estado, sino que éste ya viene dado y la posición original es, como se ha dicho en numerosas ocasiones, un entorno hipotético en el que razonar de manera crítica acerca de los principios de justicia.

Para cerrar este capítulo, resumiremos todo lo mencionado hasta el momento en dos ideas fundamentales. La primera es que una de las más notables diferencias entre los tres autores es la concepción que tienen de la naturaleza humana. Para Hobbes, el individualismo se lleva al extremo, exponiendo a los individuos como seres profundamente egoístas y desconfiados a los que, para liberarlos del incómodo desasosiego creado por el temor a las acciones ajenas, hay que someter a un poder superior que los guíe hacia una convivencia pacífica. Locke, por su parte, confía en la capacidad humana de disfrute conjunto de las ventajas naturales ⁵², pero también fundamenta la creación del estado en la faceta individual humana, ya que su creación

⁵² Cf. *Ibidem.*, p. 10.

sólo tiene sentido si es para responder uniformemente a ataques contra la propiedad privada. En cuanto a Rawls, igualmente defiende la naturaleza individualista del hombre, pero cree que, si se restringe su capacidad de defender aquello que va a resultar en un mayor beneficio para su situación particular, éste puede cooperar socialmente y establecer principios de justicia equitativa.

Y, en segundo lugar, el contractualismo de Hobbes y Locke convergen en la creencia de que el estado de naturaleza es histórica y materialmente anterior a la creación del estado civil, y que efectivamente las personas se encontraron en este estado antes de unirse en torno a una sociedad. Rawls, sin embargo, plantea la posición original como una abstracción restrictiva en la que la razón se utiliza como medio para analizar de manera crítica el sistema de principios inspiradores de las instituciones, sin que se perciba en ningún caso como un estado de convivencia anterior a la construcción de la sociedad.

II. 2. Habermas versus el neocontractualismo rawlsiano.

En las líneas que siguen, trataremos de exponer los predicados rawlsianos en el marco contextual de la revisión crítica que formula Jürgen Habermas en *Debate sobre el liberalismo político* (1993), a modo de ofrecer una perspectiva contemporánea de los temas que se han venido tratando hasta el momento en este trabajo. A mi parecer, el peso intelectual de ambos autores, así como el sustrato kantiano común que los une, puede aportar valor al trabajo, en la medida en que ahondaremos en el entendimiento del neocontractualismo rawlsiano a través del cuestionamiento que ofrece Habermas a la fundamentación de la posición original y a las consecuencias que de su aplicación se derivan.

Así, Habermas comienza su discurso preguntándose si las partes en la posición original pueden llegar a representar los intereses preferentes de sus clientes sobre la base de su egoísmo racional⁵³. Como hemos visto, Rawls parte de una concepción egoísta del ser humano como punto de partida para la construcción de una moral pública basada en principios de justicia. Así, se diseña la posición original en la que, mediante un sistema de representación, la ciudadanía delega en una serie de individuos el cometido de deliberar racional e imparcialmente acerca de los presupuestos de justicia presentes en una sociedad. No obstante, Habermas considera que, en la medida en que los representantes actúan de manera racionalmente egoísta, no han sido dotados de las capacidades necesarias para adoptar la

⁵³ HABERMAS, J., RAWLS, J., *Debate sobre liberalismo político*, Paidós, Barcelona, 1998, p. 45.

perspectiva recíproca de los ciudadanos a los que representan ⁵⁴, actuando por tanto con tal autonomía que la garantía de alcanzar acuerdos que sean buenos para todos queda reducida.

Si bien la crítica expuesta me parece que no tiene demasiada relevancia, por detenerse a analizar exhaustivamente una característica de la posición original que a mi entender es más bien accidental, ya que no creo que el grueso de la construcción rawlsiana se sustente sobre las bases de representación en estos términos, sí que creo que el examen que a continuación se discute supone una revisión radical de los conceptos que venimos tratando a lo largo de este trabajo. Así, Habermas considera insatisfactorio el acercamiento monológico que hace Rawls al imperativo categórico ⁵⁵, cuestionándose si, realmente, la proyección de una moral pública satisfactoria para todos puede hacerse desde las perspectivas individuales de cada cual. Y lo cierto es que este es, desde luego, un punto a considerar. Parece razonable cuestionarse la medida en que las perspectivas individuales, por muy racionales que sean, pueden llegar a converger en principios morales igualmente interesantes para todos. En mi opinión, esta cuestión planteada por Habermas ahonda en las más profundas raíces contractualistas de la concepción política de Rawls que, si bien trata de escapar del absoluto individualismo defendido por Hobbes y Locke, su influencia se aprecia de manera palpable en la justificación de predicados universales.

De esta forma, Habermas defiende que únicamente aceptaría esta proyección de los intereses individuales sobre los colectivos si aquéllos incluyesen una conciencia trascendental o comprensión del mundo universalmente válida ⁵⁶, lo que no parece razonable en el entorno pluralista en el que se desenvuelven las sociedades contemporáneas. Efectivamente, como quizás se haya percibido, existe aquí una preocupación común entre Rawls y Habermas por fijar unos principios morales y de justicia que sean compatibles con las múltiples perspectivas ideológicas, religiosas y comprensivas que se presentan actualmente; no obstante, y si bien ambos consideran que el sistema último que se fije se hará atendiendo a procedimientos racionales y conforme a principios propios de un sistema democrático, la forma de llegar a estos es sustancialmente distinta.

Por su parte, Habermas confía en la *ética discursiva* que, sobre las bases de un discurso inclusivo, en el que todos tienen las mismas posibilidades de participación y sus voluntades se encuentran libres de coacción, los individuos fijan las normas morales de manera consensuada

⁵⁴ Cf. *Íbidem.*, p. 46.

⁵⁵ Cf. *Íbidem.*, pp. 51-52.

⁵⁶ Cf. *Íbidem.*, p. 52.

o acordada aludiendo a argumentos racionales ⁵⁷. Para ello, se asume que las personas son capaces de situarse en el lugar de los demás, tomando por tanto plena consciencia de lo que es bueno para todos y, consecuentemente, para uno mismo. En este sentido, Habermas argumenta que la equiparación de todas las personas en el seno del diálogo los hace libres e iguales y los motiva a aceptar el pluralismo y a acordar aquello que es colectivamente satisfactorio.

Rawls, por su parte, considera que es precisamente este pluralismo el que debe ser eliminado de la discusión racional propia de la posición original, por hacer que los individuos, egoístas por naturaleza, tiendan a abogar por aquellos principios que mejor satisfagan sus intereses particulares atendiendo a su situación social concreta. Se aprecia aquí por tanto que Habermas, a diferencia de Rawls, no considera el egoísmo como circunstancia propia de la naturaleza humana, sino que confía en su capacidad de autocomprensión, tanto individualmente considerado como en su interacción con el resto de individuos, como principal herramienta para la fijación de principios morales. El presupuesto es, por tanto, que el arraigo natural humano viene marcado por su capacidad de comprensión de las perspectivas e intereses ajenos, siempre y cuando se creó un foro de deliberación en el que toda aportación es igualmente aceptada y nadie tiene constreñida su capacidad argumentativa.

Por último, Habermas se sorprende de que “¡la carga de elaborar la información que les sustrae a las partes en la posición original recae sobre el teórico mismo!” ⁵⁸; esto es, reprocha que los presupuestos normativos que se utilizan para la definición de la imparcialidad en la posición original son más bien estáticos, y que no deberían fijarse teóricamente desde un plano externo, sino que debería estar sometidos a revisión constante a medida que surgen nuevas experiencias y se avanza en nuevos aprendizajes. Así, en lugar de imponer unas restricciones de conocimiento iniciales limitadas al bien común aceptado por ciudadanos libres e iguales ⁵⁹, el autor aboga por el impulso de condiciones adecuadas para que los individuos puedan intercambiar pareceres de tal manera que lleguen a un entendimiento común y universal de lo que es bueno para todos, definiendo conjuntamente una autonomía colectiva que sabe lo que le conviene.

En fin, opino que la discusión entre Rawls y Habermas en este sentido se fundamenta principalmente en una diferencia de pareceres axiomáticos, al defender ambos autores concepciones radicalmente opuestas de la naturaleza humana. Individualismo y colectivismo

⁵⁷ Cf. BONETE, E., “Tugendhat contra Rawls y Habermas”, *art.cit.*, p. 343.

⁵⁸ HABERMAS, J., RAWLS, J., *Debate sobre liberalismo político*, *op.cit.*, p. 53.

⁵⁹ Cf. *Ibidem.*, p. 53.

se hallan en planos que parecen incasables y que por tanto conducen a conclusiones difícilmente asimilables.

II. 3. Nozick versus el liberalismo político rawlsiano

En esta última parte del trabajo trataremos de ahondar en la impresión que el pensamiento rawlsiano despierta entre aproximaciones políticas más cercanas al libertarismo. Así, buscaremos entender la medida en que aquéllos que defienden a ultranza la reducción del Estado a su mínima extensión conciben posturas políticas como la de Rawls, defensoras de la intervención institucional en la sociedad en aras de fomentar una “más adecuada” distribución de la riqueza. El entrecomillado anterior no es, no obstante, accidental, pues como se verá a continuación no todas las aproximaciones políticas consideran que la justicia recaiga en la cooperación social o en la distribución equitativa de bienes, sino que, por el contrario, consideran que precisamente estas formulaciones generan más problemas de los que resuelven.

Así, Robert Nozick, en su obra *Anarquía, Estado y Utopía* (1974), plasma una parte importante de sus construcciones en el tema que nos atañe. A modo introductorio, y para ponernos en contexto, creo que puede ser interesante mencionar que en esta obra Nozick trata de exponer cuál cree él que es la organización social que mejor se adapta a la propia naturaleza humana, que no es otra que la que él denomina *Estado mínimo*, que será aquél cuyo principal reclamo es el “monopolio sobre la decisión de quién puede usar la fuerza”⁶⁰. Por tanto, las competencias asignadas al Estado deberán ser exclusivamente aquellas orientadas a establecer un marco legislativo que determine quién está legitimado para emplear la fuerza, así como la configuración de un sistema de castigo para aquellos que vulneren este monopolio, ya sea por usar la fuerza sin estar legitimado para ello, ya sea por arrogarse la autoridad de decidir quién usa la fuerza y cuándo⁶¹.

Por el contrario, considera Nozick que cualquier organización del Estado distinta a la anterior no es apropiada, sea en el sentido que sea. Esto es, el autor se muestra contrario tanto a los predicados anárquicos en relación con la inexistencia del Estado, por considerar que llevarían a la formación de un grupo dominante que, en la práctica, actuaría como un estado pero que únicamente defendería a los miembros que a él perteneciesen, en lugar de a todas las

⁶⁰ NOZICK, R., *Anarquía, Estado y utopía*, Fondo de cultura económica, México, 1997, p. 33.

⁶¹ Cf. *Ibidem*.

personas; como a las formulaciones -entre las que se encuentran las de Rawls- que tratan de dotar al Estado de potestades más allá de la estricta ordenación del uso de la fuerza.

La oposición a esta última forma de Estado, a la que denomina *Estado final*, por tratar de satisfacer algún fin que trascienda al propio del Estado mínimo, implica para Nozick una vulneración de la máxima kantiana de que los individuos son fines en sí mismo y no simplemente medios. De esta forma, Nozick sostiene que Kant, de haber defendido una forma de Estado final, habría sentenciado que la actuación moralmente correcta es aquella que “minimice el uso de la humanidad simplemente como medio”⁶², en lugar de prohibir este uso de manera rotunda. Así, este autor define la inexistencia de cualquier bien social superior capaz de justificar el sacrificio de las expectativas vitales individuales de cada uno. No hay restricción moral válida con virtualidad suficiente para constreñir la actuación individual más allá de la *restricción libertaria*, que no es otra que la prohibición genérica de agresión injustificada a los demás.

En oposición al utilitarismo, pero llegando a conclusiones distintas a las de Rawls, Nozick sostiene una distribución de bienes valiosos basada en un principio retributivo histórico⁶³, que se sostendría, en primer lugar, en la guarda de los criterios en base a los cuales se realizó el reparto en un principio, sea éste el mérito, la necesidad, o cualquier otro; y, en segundo lugar, en la prohibición expresa de negar el derecho legítimo que tiene una persona sobre las cosas, bajo la máxima de “cada quien como escoja, a cada quien como es escogido”⁶⁴. Se puede apreciar, por tanto, que si bien Rawls y Nozick muestran una firme oposición a las aproximaciones utilitaristas, ambas probablemente inspiradas en formulaciones kantianas (en mayor o menor medida), la reflexión que se deriva de esta crítica en cada caso produce resultados distintos: Rawls, de un lado, considera que una mejor alternativa sería la aplicación de los dos principios de justicia para la creación de una sociedad justa en términos equitativos, donde privilegiados y no privilegiados puedan satisfacer sus pretensiones vitales; y Nozick, de otro lado, tampoco ve justificable el sacrificio de individuos en favor del bien común, pero considera que un reparto equitativo de bienes supondría una vulneración flagrante del derecho legítimo que a cada uno corresponde sobre su dominio.

La respuesta que formula Nozick a Rawls en *Anarquía, Estado y utopía* es extensa y de una profundidad oceánica, adecuada para escribir una inmensidad de páginas. No obstante, por motivos sustantivos y de oportunidad, creo que es más pertinente tratar únicamente aquellos

⁶² *Ibidem.*, p. 44.

⁶³ *Cf. Ibidem.*, p. 157.

⁶⁴ *Ibidem.*, p. 163.

puntos que tienen un mayor interés para el destino de este trabajo. Así, en primer lugar, me parecen interesantes los argumentos de Nozick según los cuales los problemas que trata de resolver la justicia distributiva se originan en el propio sistema de cooperación social. Se pregunta el autor: “¿No habría ningún problema de justicia ni necesidad de una teoría de justicia, si no hubiera en absoluto ninguna cooperación social, si cada persona obtuviera su parte únicamente por sus esfuerzos propios?”⁶⁵. De esta forma, el autor introduce las formulaciones por él defendidas, según las cuales, en realidad, la creación artificial de un todo conjunto, común, es precisamente el origen de una problemática que las formas de distribución equitativas tratan de resolver. No obstante, si obviamos este dominio conjunto sobre bienes y derechos, y consideramos que cada cual únicamente tiene reclamo sobre lo que es suyo porque lo ha ganado o porque lo ha recibido de manera legítima, entonces no habría necesidad de aplicar otro principio que la justicia retributiva. Para Nozick, por tanto, no habría que inventar formulas que aplicasen tratamientos desiguales a las personas para que tanto favorecidos como menos favorecidos acaben obteniendo un beneficio, más aún si individuos de distintos grupos pueden verse más favorecidos cooperando *intra* grupo, o simplemente no cooperando en absoluto.

Y es que, este planteamiento contrario a la cooperación social encuentra su más básico fundamento en la injusticia que supone para Nozick obligar a los peores dotados a cooperar voluntariamente con los más privilegiados cuando, en realidad, podrían llegar a verse más beneficiados cooperando únicamente con los miembros de su grupo⁶⁶. Muestra así su desconfianza respecto de los resultados que se pueden llegar a obtener a través de los mecanismos de cooperación social, preguntándose por la necesidad de imponer restricciones a la cooperación social voluntaria entre los menos favorecidos en favor de la mejora de la situación de los más privilegiados.

Otro aspecto de la justicia como equidad con el que Nozick no comulga, y con esto cierro la argumentación libertaria, es la construcción de la posición original. De esta forma, no le parece en absoluto razonable, y en línea con lo que se ha expresado *supra*, que las partes representantes estén obligadas a desconocer cualquier circunstancia particular propia a la hora de decidir cuál es la distribución adecuada. Y es que, no parece entender el porqué del empeño de Rawls de situar a las partes tras el velo de la ignorancia, cuando en realidad sí que existen derechos diferenciales en la sociedad que conducirían a los individuos a elegir aquellos

⁶⁵ *Íbidem.*, p. 185.

⁶⁶ *Cf. Íbidem.*, pp. 192-193.

principios que mejor conviniesen a sus intereses particulares. Las cosas no caen del cielo como maná⁶⁷, y por tanto hay que respetar el origen del derecho que un individuo tiene sobre una cosa y, por tanto, guiarse por principios histórico-retributivos, por muchas restricciones que Rawls imponga al conocimiento para justificar la formulación de los principios por él defendidos -que, en ningún caso, obedecerán a criterios retributivos-.

En fin, el punto de encuentro entre Nozick y Rawls, pese a que ambos se muestren firmes en su oposición a formulas utilitaristas que pueden llegar a beneficiarse de las personas como meros fines, se me antoja remoto. Y es que, en la medida en que Rawls defienda el establecimiento de una moral pública de la que participan de manera activa las instituciones, nunca va a poder ponerse de acuerdo con construcciones orientadas al establecimiento de un Estado mínimo. Y me parece que, con lo expuesto, se entiende por qué Nozick no podría aceptar que existiesen mecanismos de cooperación social que distribuyesen la riqueza individual en base a criterios que se consideran justos, porque en ningún caso estos criterios respetarían plenamente el origen histórico de la riqueza ni tratarían de implementar un sistema de justicia retributiva.

⁶⁷ Cf. *Íbidem.*, pp. 197.

CONCLUSIONES

1. La primera de las reflexiones que me surge tras la realización del trabajo es la importancia capital que ha tenido a lo largo de la historia la pretensión de descubrimiento de la naturaleza humana y de la organización social de los individuos. Desde muy diversas perspectivas, la filosofía se ha preguntado, desde tiempos inmemoriales, qué es aquello que nos hace distintos del resto de animales y que nos impulsa a organizarnos bajo el marco de un estado y de unas instituciones. Y me resulta ciertamente curioso apreciar la distancia que media entre aquellos que sostienen el carácter marcadamente individual del humano (Hobbes) de aquellos que reconocen su capacidad para cooperar socialmente de manera natural (Marx).
2. La segunda de las conclusiones halladas, y que entronca en gran medida con la anterior, es cómo se plantean los distintos autores el concepto de justicia. Y diré que, en este sentido, la aproximación rawlsiana es tremendamente original, por alejarse totalmente de una concepción de justicia que encuentre algún tipo de base en la alteridad, y sustituirla por una concepción que gira en torno a las instituciones y al sistema político. Y esto resulta de enorme utilidad para determinadas concepciones políticas que defienden sistemas de cooperación social y que abogan por la redistribución de bienes, manteniéndose en todo momento en el marco del liberalismo y preocupándose por la satisfacción individual de objetivos vitales.
3. En tercer lugar, el estudio de Hobbes y Locke que he desarrollado a propósito de Rawls me ha resultado cuanto menos cautivador. Las construcciones de tipo contractualista que resaltan la naturaleza individualista del hombre, y cómo éste se ve obligado a asociarse con sus iguales para tratar de evitar males mayores me parece fascinante. Leer a estos autores, sobre todo desde la óptica actual en la que parece que todo aquello que no implique justicia social debe ser rechazado, creo que aporta una perspectiva de pensamiento muy apropiada para expandir horizontes y abrir la mente.
4. En cuarto lugar, considero que la posición original como construcción hipotético-racional es increíblemente interesante. Probablemente lo que más me llame la atención es la capacidad que tiene para justificar la creación de una moral pública a partir de criterios puramente racionales que surgen de la propia esencia individual de la persona. En las críticas formuladas en este sentido por parte de Habermas y Nozick se aprecian argumentos cargados de sentido y que

plantean cuestiones muy dignas de reflexión y consideración. Sin embargo, desde mi punto de vista, Rawls logra con éxito la transformación de una moral individual en una conciencia colectiva, consiguiendo compaginar así la teoría liberal con las exigencias sociales y democráticas de las sociedades posmodernas.

5. Quinto, el estudio de autores que apoyan el grueso de su teoría en el consenso social (Habermas) me ha llevado a darme cuenta de que la razón de la mayoría no tiene por qué ser necesariamente la correcta. A mi entender, es fundamental la consagración de una serie de principios éticos que surjan de la propia esencia individual de cada uno; y que la concurrencia de todos estos principios en un punto determinado sea la forma en que se construye una moral colectiva. En mi opinión, el consenso en sí mismo no implica corrección ni verdad, sino que debe tener un trasfondo sustantivo individual que llene de contenido a ese consenso. De lo contrario, se correría el riesgo de imponer criterios morales reprochables a individuos que, en ningún caso, podrían oponerse por formar parte de la minoría que carece de medio para defender sus ideas.

6. No obstante lo anterior, y a modo de sexta conclusión, creo que no estoy totalmente de acuerdo con sus planteamientos en torno a la justicia. Como he dicho, creo que propone una perspectiva disruptiva y digna de estudio y admiración; pero no acabo de ver el concepto de justicia como equidad. A mi parecer, los individuos en la posición original no deberían necesariamente optar por dos principios de justicia que supusiesen la instauración de un sistema institucional que impulsase la igualdad equitativa de oportunidades y distribuyese la riqueza. Creo que, probablemente más alineado con lo que expresan en este sentido otros autores, el ser humano tiene una tendencia natural hacia la supervivencia individual, y que se asocia con otros individuos por la creencia de que así tendrá una mayor probabilidad de subsistencia o una mejor satisfacción de sus aspiraciones vitales. No me parece, por tanto, que la cooperación social constituya un elemento central de la formación de una sociedad, sino que probablemente el individualismo del que parte Rawls, en mi opinión, no desaparece una vez satisfechos unos derechos fundamentales, sino que persiste y se opone a las expresiones de un estado social.

BIBLIOGRAFÍA

- ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Alianza, Madrid, 2005.

- BONETE, E., “Tugendhat contra Rawls y Habermas”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, 4 (1989), pp. 339 – 349.

- GRANDE, M., *Equidad y sentido de justicia*, Dykinson, Madrid, 2021.

- HABERMAS, J., RAWLS, J., *Debate sobre liberalismo político*, Paidós, Barcelona, 1998.

- HOBBS, T., *Leviatán*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2005.

- KELSEN, H., “Qué es la justicia” en *Lecturas de Filosofía del Derecho Vol. II*, TSJDF, México, 2019, pp. 3 – 44.

- LOCKE, J., *Segundo tratado sobre el Gobierno Civil*, Tecnos, Madrid, 2006.

- NOZICK, R., *Anarquía, Estado y utopía*, Fondo de cultura económica, México, 1997.

- RAWLS, J., *La justicia como equidad: Una reformulación*, Paidós Ibérica, Barcelona, 2002.
 - , *Liberalismo político*, Fondo de Cultura Económica, México, 1995.

 - , *Teoría de la Justicia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1979.

- RIBOTTA, S., “Nueve conceptos claves para leer la teoría de la justicia de Rawls”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, 28 (2012), pp. 207 – 237.

- RICOEUR, P., *Si mismo como otro*, Siglo XXI, Madrid, 2006.

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