



**COMILLAS**  
UNIVERSIDAD PONTIFICIA

ICAI

ICADE

CIHS

## **DERECHO Y LEGITIMIDAD DEL ESTADO**

Origen y alcance de la legitimidad estatal en la filosofía de John Rawls y Robert Nozick

Javier Pelegrí Espinosa de los Monteros

5º E3 C

Filosofía del Derecho

Madrid

Junio 2023

## RESUMEN

El único derecho coercitivamente imponible es el derecho respaldado por el aparato estatal. Por ello, resulta un asunto de primer orden analizar si el estado está legitimado para mandarnos y si nosotros tenemos, por ello, la obligación moral de obedecer. En este contexto han surgido, a lo largo de la historia, multitud de filosofías políticas que buscan legitimar la existencia y el alcance del estado. En las últimas décadas las posturas con más fuerza, no solo académicamente sino a nivel social, descansan en la idea de que el estado surge por un acuerdo originario entre individuos libres.

Dentro del contractualismo contemporáneo existen dos filosofías que destacan por su diferente visión del alcance del estado: Por un lado, la opción presentada por John Rawls en su *Teoría de la Justicia* que legitima un estado intervencionista dentro de lo que se ha venido a denominar “socio liberalismo” o “socialdemocracia”. Por otro, la contestación libertaria de Robert Nozick en *Anarquía, Estado y Utopía* que revive el liberalismo clásico y limita la legitimidad del estado al estado mínimo.

El presente trabajo se propone presentar ambas teorías, analizar aislada y comparadamente sus puntos más importantes y las críticas más fuertes que se le pueden hacer para acabar concluyendo si pueden servir como fundamento del estado.

**Palabras clave:** John Rawls; Robert Nozick; Contractualismo; Legitimidad; Estado; Socialdemocracia; Liberalismo; Libertarianismo

## ABSTRACT

The only Law coercively enforceable is the Law backed by the state apparatus. It is therefore a matter of the first order to analyze whether the state has the legitimacy to command us and whether we therefore have a moral obligation to obey. In this context, a multitude of political philosophies have emerged throughout history that seek to legitimize the existence and scope of the state. In recent decades, the strongest positions, not only academically but also socially, rest on the idea that the state arises from an original agreement between free individuals.

Within contemporary Contractualism there are two philosophies that stand out for their different vision of the scope of the state: On the one hand, the option presented by John Rawls in his *Theory of Justice*, which legitimizes an interventionist state within what has come to be called "socio-liberalism" or "social democracy". On the other hand,

Robert Nozick's libertarian counterargument in *Anarchy, State and Utopia*, which revives classical liberalism and limits the legitimacy of the state to the minimal state.

This paper aims to present both theories, to analyze in isolation and in comparison their most important points and the strongest criticisms that can be made in order to conclude whether they can serve as the foundation of the state.

**Keywords:** John Rawls; Robert Nozick; Contractualism; Legitimacy; State; Socialdemocracy; Liberalism; Libertarianism

## ÍNDICE

LISTADO DE ABREVIATURAS.....	5
1. JUSTIFICACIÓN.....	6
2. JOHN RAWLS: <i>TEORÍA DE LA JUSTICIA</i> .....	7
2.1. La concepción de justicia y el objeto del pacto social.....	7
2.2. La posición original.....	10
2.3. La elección de los principios.....	14
2.4. Las instituciones básicas: la democracia constitucional .....	22
3. CRÍTICAS A RAWLS.....	26
3.1. La arbitrariedad de las libertades básicas .....	27
3.2. La supuesta ausencia de una antropología metafísica. ....	30
4. LA CRÍTICA DE ROBERT NOZICK.....	33
4.1. Cooperación social .....	33
4.2. Asimetría del principio de diferencia .....	34
4.3. Justicia retributiva y Principios de resultado final .....	35
4.4. La anulación de la libertad y la arbitrariedad de los dones .....	37
5. LA ALTERNATIVA DE NOZICK: <i>ANARQUÍA, ESTADO Y UTOPIÍA</i> .....	39
5.1. Presupuestos.....	39
5.2. Cómo se produce el surgimiento del Estado.....	41
5.3. Dos breves críticas a Nozick .....	45
6. CONCLUSIONES .....	45
7. BIBLIOGRAFÍA.....	48
ANEXO I: EL DOGMATISMO DE LA DIGNIDAD HUMANA EN KANT .....	50

## LISTADO DE ABREVIATURAS

<i>Cfr.</i>	Paráfrasis del texto citado
<i>Ibídem</i>	Misma obra que la cita inmediatamente anterior
<i>Op. cit.</i>	Obra citada con anterioridad en el trabajo

## 1. JUSTIFICACIÓN

Todo el derecho coercitivamente imponible procede del Estado. Mas allá de la concepción que se tenga de qué es derecho y que no, el hecho material es que el único derecho aplicable es aquel que el Estado respalda positivamente. Sin entrar en el debate sobre si los contratos obligan simplemente por el consentimiento o porque la ley estatal dispone que obligan, la realidad es que un incumplimiento contractual solo se puede denunciar porque el aparato estatal se ocupa, en última instancia, de que el incumplimiento se subsane. Incluso desde un punto de vista iusnaturalista, aunque una ley positiva tenga que ser considerada no-ley por ser contraria a la ley natural, esta se aplicará como la mejor de las leyes por el respaldo estatal. Así, independientemente de la consideración que se maneje sobre qué es o no derecho, el derecho positivo es el único que se impone, y se impone a través del aparato coercitivo del Estado.

Más allá de la conveniencia de cumplir con las leyes autónomamente para evitar la represalia estatal, la filosofía ética y política ha elaborado, a lo largo de los siglos, diversas teorías para argumentar porque se debe cumplir con la ley emanada del Estado. Desde el *zoon politikon* de Aristóteles y o las teorías teológicas medievales, existen multitud de explicaciones que buscan fundamentar la existencia de un deber moral de los individuos de respetar los mandatos del Estado y el derecho del Estado a imponer su voluntad.

Es decir, y partiendo de la clásica distinción entre *auctoritas* y *potestas*, cualquier teoría política que justifique la existencia del estado le dotara, como encarnación de la comunidad política, de una autoridad distinta del mero poder que ostenta como monopolista de la violencia (o como monopolista de la decisión de quien puede usar o no la fuerza).

En tanto y cuanto el Estado es el único con capacidad para crear un derecho coercitivo, parece conveniente estudiar (1) si el Estado tiene algún tipo de autoridad cualitativamente superior que le habilite moralmente a imponer un determinado comportamiento a los individuos, (2) de donde procede esta autoridad moral y (3) que recorrido tiene (si es ilimitada o está sujeta a determinados presupuestos o actos).

Tanto a nivel popular como académico, la teoría política contemporánea más respaldada hoy sobre por qué se debe obedecer al Estado tiene en su seno la idea de un pacto social originario. El contractualismo como doctrina de la legitimidad estatal surge en el siglo

XVII para justificar la convivencia social. Historiográficamente se considera padres de esta doctrina a Hobbes, Locke y Rousseau<sup>1</sup>.

Estos autores, aun partiendo de distintas perspectivas y llegando a conclusiones opuestas, parten de una misma explicación de la aparición del Estado: en algún punto y por diferentes razones, los hombres deciden firmar un acuerdo original que inicia la vida social. La sociedad es, por tanto, algo a lo que los hombres llegan por convención. Sin embargo, estas doctrinas van quedando progresivamente desactualizadas y, en general, la teoría política va perdiendo fuerza con el paso de los siglos. Esta tendencia decadente se romperá con la publicación en 1971 de la *Teoría de la Justicia*, de John Rawls. Con esta obra, Rawls revive la tradición contractualista y legitima, desde posiciones que se han calificado como socio-liberales o socialdemócratas, un estado fuertemente intervencionista. Como respuesta, apenas tres años después Robert Nozick publica *Anarquía, Estado y Utopía* donde, siempre permaneciendo dentro del contractualismo, limita la legitimidad de la intervención estatal al estado mínimo del liberalismo clásico.

Debido a la influencia de estas dos obras en el resurgir del pensamiento político contemporáneo y sus posiciones enfrentadas este Trabajo de Fin de Grado se propone analizarlas, aislada y comparadamente y, en general, apuntar la visión de la legitimidad para estos dos filósofos para estudiar si se puede legitimar el Estado desde estas perspectivas contractualistas.

## **2. JOHN RAWLS: *TEORÍA DE LA JUSTICIA***

### **2.1. La concepción de justicia y el objeto del pacto social**

La teoría de Rawls se encuadra dentro de las teorías del contrato social porque entiende que la sociedad civil debe ser resultado de un pacto originario surgido del consenso de los hombres en un estado de naturaleza y con el objetivo de establecer una sociedad justa. Es, sin embargo, una concepción diferenciada de la de los contractualistas clásicos ya que no considera la existencia histórica del estado pre-social. Para Rawls, la “posición original” (que es como llama al clásico Estado de Naturaleza) es un recurso

---

<sup>1</sup> Hablamos del nacimiento del contractualismo como teoría política moderna. La idea de que la sociedad es una construcción a la que se ha llegado convencionalmente la encontramos mucho antes, p.e. en Epicuro: “*La justicia no es algo que exista de por sí, si no tan sólo en las relaciones recíprocas de aquellos lugares donde se establezca algún pacto para no agredir ni ser agredidos*” Máximas Capitales XXXIII

expositivo meramente hipotético<sup>2</sup> que debe usarse en el razonamiento político para indagar cuales deben ser las cláusulas del pacto social para construir una sociedad justa. Las condiciones que se supongan a esta posición original serán determinantes en la configuración del contrato social ya que marcarán qué se decidirá acordar y qué no (se analizará en el punto 2.2.). Pero en la medida en que esa posición original busca pactar los principios de una sociedad justa lo primero que deberemos tratar es qué entiende Rawls por Justicia.

La justicia es, para el estadounidense, la primera virtud de las instituciones sociales<sup>3</sup> y debe ser el criterio de validación de cualquier teoría política, desechándose aquellas que lleguen a situaciones injustas. Además, en la base de la justicia está la idea de **cooperación social**: la justicia solo es posible en la sociedad porque ésta actúa como una gran empresa cooperativa. La sociedad existe porque hay una identidad de intereses (todos prefieren cooperar ya que obtienen más de lo que obtendrían individualmente) pero la justicia es necesaria porque existe un conflicto de intereses a la hora de distribuir lo producido en situaciones de cooperación<sup>4</sup>. A sensu contrario, si no existiera sociedad (ni cooperación social), no habría problemas de distribución. El problema de la justicia es un problema de justicia distributiva.

Afirma Rawls que el objeto de la justicia no es otro que la “estructura básica de la sociedad”<sup>5</sup>, es decir, el conjunto de instituciones sociales y la distribución que estas hacen de los derechos y bienes primarios. Se debe entender institución no como los organismos de un Estado, ni siquiera como la Constitución política completa que dota a los ciudadanos de derechos y libertades, sino como algo aún más amplio: institución es cualquier sistema público de reglas (desde procesos judiciales, mercados o incluso ritos). Cuando se dice que los sistemas de reglas (es decir, las instituciones) deben tener un carácter público se está queriendo decir que cada individuo conoce lo que conlleva adoptarlas como si lo hubiera hecho voluntariamente. Es decir, que todos los individuos saben (y el resto saben que lo saben) lo que la institución les exige<sup>6</sup>.

En tanto que se está hablando de teoría política, se está hablando de justicia no como virtud personal, sino como estado de cosas social (justicia social). Aquí, expone, no es

---

<sup>2</sup> RAWLS, J (1971) *Teoría de la Justicia*, FCE, 2021, p.121

<sup>3</sup> *Ibidem*, p.17

<sup>4</sup> *Ibidem*, p.18

<sup>5</sup> *Ibidem*, p.20

<sup>6</sup> *Ibidem*, p.62-63



que su concepción este en contra de las concepciones clásicas. Cuando Aristóteles afirma que justicia es “dar a cada uno su derecho” está presuponiendo una estructura de derechos previa que queda, por así decirlo, fuera del ámbito de la concepción clásica de justicia. Rawls da un paso atrás y se preocupa no únicamente de que dada una estructura básica se respeten los derechos de los individuos (que también) sino de qué derechos corresponden a cada uno, es decir, de qué estructura básica es la justa.

No debe entenderse tampoco la justicia como imparcialidad como una teoría metafísica. Es decir, la justicia como imparcialidad no tiene como objetivo servir de criterio de verdad sobre qué es la justicia. Es una teoría que queda circunscrita tan solo al ámbito político, estableciéndose como una teoría que busca el acuerdo entre visiones encontradas. Aquí cobra importancia el concepto de “**consenso solapante**” en el que nace la teoría, es decir, la justicia como imparcialidad no busca ser una consecuencia de una tradición de pensamiento sino que busca establecerse como un mínimo de consenso de visiones muy distantes<sup>7</sup>

Sin embargo, cuando hablamos de la estructura básica de la sociedad no estamos hablando de la totalidad de la sociedad. ¿Qué nos asegura entonces que una estructura básica hará de la distribución final de los bienes en la sociedad una distribución justa? Para responder a este problema, Rawls define las tres formas en que una distribución puede ser justa: en primer lugar existen casos donde existe un criterio externo, definido con anterioridad e independencia, y existen procedimientos que produzcan sin posibilidad de error el resultado buscado: estos son los casos de justicia procesal perfecta<sup>8</sup>. Cuando no existe un procedimiento que indubitadamente nos conduzca a un resultado justo, pero éste existe definido por un criterio independiente, nos encontramos en un caso de justicia procesal imperfecta. El último caso, y que más interesa a nuestro análisis porque es el que Rawls dirá que corresponde a la distribución social final en una sociedad con estructura básica justa, es la justicia puramente procesal: en estos casos, no existe ni siquiera un criterio independiente y prefijado que nos permita juzgar la distribución final. En estos casos toda distribución que respeta el procedimiento debe

---

<sup>7</sup> RAWLS, J (1985) “*Justice as Fairness: Political not Metaphysical*” *Philosophy and Public Affairs*, 14, 223-251. Trad. De E.G. Martínez Navarro en *Diálogo Filosófico* 16 (1990), 4-32. Versión íntegra recopilada en “*Ética: 12 textos fundamentales del siglo XX*” Recop. Carlos Gómez, Alianza Editorial, pp. 225-275

<sup>8</sup> Rawls cita como ejemplo el caso en el que dos personas acuerdan dividir un pastel en dos partes iguales. El procedimiento consistiría en que uno dividiera y el otro eligiera primeramente.

considerarse igualmente justa (el ejemplo que ilustra Rawls es el de los juegos de azar)<sup>9</sup>. En el caso de la justicia como imparcialidad, el procedimiento que se debería seguir es el de tener una estructura básica justa.

Además debemos hacer una referencia a la relación de lo justo y lo bueno en la justicia como imparcialidad. Como el mismo Rawls reconoce a lo largo de toda su obra, lo suyo es una teoría kantiana que, como deontológica, no interpreta lo justo como maximizador del bien<sup>10</sup>. Esto no debe entenderse como un desentendimiento de las consecuencias del obrar (crítica muy extendida a la tradición deontológica) sino como una diferenciación entre la escala de “lo justo” y “lo bueno”. La justicia como imparcialidad busca establecer una estructura básica social que sea justa, no maximizar el bien de todos los individuos, sea en agregado (utilitarismo clásico) o en promedio (utilitarismo medio).

En conclusión, el objetivo del pacto social que Rawls busca establecer no es definir ciertos criterios para definir la justicia como virtud individual, ni es dar una distribución de los bienes que se deba alcanzar. Lo que Rawls somete a examen es lo justo que es la estructura básica de la sociedad.

## **2.2. La posición original**

La posición original se aleja en muchos aspectos del concepto tradicional de estado de naturaleza. En primer lugar, y como ya se ha dicho, se caracteriza por ser una construcción hipotética que Rawls no sitúa en ningún momento histórico. La principal razón para hacer esto es que con la posición original no se busca explicar el nacimiento histórico de las sociedades (algo que si buscaban los primeros contractualistas) sino que busca explicar el comportamiento moral de los individuos. La justicia como imparcialidad no es una teoría histórica de la aparición del estado, sino una teoría de los sentimientos morales<sup>11</sup>. La posición original es, por ello, el punto de partida lógico-argumentativo que llevará a ciertos criterios o principios que, adoptados prudencialmente (es decir, no por un principio moral que los rijan, sino buscando el bien individual) se instituyan en una teoría política (la justicia como imparcialidad) que nos servirán para reconstruir la moralidad de nuestras sociedades, en un enfoque del estado

---

<sup>9</sup> *Op. Cit.* RAWLS (1971) pp. 88-91

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 41. Entiende, además, “bien” al igual que los utilitaristas, es decir, como “la satisfacción del deseo racional”

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 121

de naturaleza que Rodilla denominó *hipotético-reconstructivo*<sup>12</sup>. No debe imaginarse la posición original tampoco como “una asamblea general” que crea los principios y desaparece, sino como una hipótesis a la que se puede acudir en cualquier momento para desde allí juzgar la moralidad de los actos<sup>13</sup>. La legitimidad que aporta la posición original a una sociedad justa no es, por tanto, una legitimidad de origen sino una legitimidad recurrente.

Además, Rawls busca aproximarse en lo posible a un esquema voluntario, es decir, a justificar que, en la posición original hipotética, cualquiera elegiría voluntariamente los principios que de ella deriva. Esta intención de hacer de su argumentación algo potencialmente elegido por todos voluntariamente deja ver un marcado carácter individualista. Si Rawls busca legitimar su teoría en la voluntariedad individual es porque está reconociendo, implícitamente, la soberanía política del individuo (aunque en la práctica llegue a legitimar acciones estatales que muchos individuos rechazarían). No debe confundirse esta aspiración de voluntariedad con el hecho de que el pacto social haya sido una forma de ingreso voluntario de los individuos en la sociedad. Rawls expone que esto no es lo que busca porque sería irreal y expone que el individuo no nace antes de la sociedad, sino intrincado y definido por ella<sup>14</sup>.

Así las cosas, si la elección de principios por los individuos en la posición original es lo que va a marcar la moralidad de una opción política será determinante determinar cuáles van a ser las características de estos individuos hipotéticos. Estos individuos ideales estarían situados bajo lo que Rawls denominó **velo de la ignorancia**. En la posición original los individuos desconocen (1) su lugar en la sociedad (ni su posición ni clase social), (2) su suerte en la distribución de talentos y capacidades naturales (inteligencia, belleza, fuerza etc.), (3) su propia concepción del bien (los individuos desconocen no solo su ideología o creencias religiosas, sino también sus planes de vida) y (4) sus rasgos particulares de su propia psicología (los individuos desconocen sus sentimientos de repugna o preferencia o su aversión al riesgo). Pero la ignorancia a la que el velo somete a los individuos va bastante más allá: el individuo no conoce tampoco las

---

<sup>12</sup> RODILLA, MA (1985) “*Buchanan, Nozick, Rawls: Variaciones sobre el estado de la naturaleza*”, Anuario de Filosofía del Derecho, 2, p. 238

<sup>13</sup> *Op. Cit.* RAWLS (1971) p. 137

<sup>14</sup> *Ibidem* p. 26

condiciones particulares de su sociedad, ni el nivel de desarrollo tecnológico o prelación temporal que ocupará<sup>15</sup>.

Rawls considera lo antes descrito como hechos particulares que es necesario que el individuo desconozca. Se distinguen, sin embargo, de los que él llama “hechos generales”, es decir, conocimiento no particularizable de la sociedad humana (conocimientos de economía, psicología o sociología, entre otros). Para Rawls estas leyes sí son conocidas por los individuos y, además, lo son sin limitaciones de información<sup>16</sup>. Pero además existen ciertos hechos particulares que los individuos deben conocer: son las llamadas “circunstancias de la justicia”, esto es, “las condiciones normales en las cuales la cooperación humana es tanto posible como necesaria”<sup>17</sup>. Las circunstancias de la justicia pueden ser objetivas (como la escasez de recursos) o subjetivas (como los distintos planes de vida de los individuos; la diversidad ideológica). El conocimiento de estas circunstancias se aparece como una condición necesaria para la existencia de la justicia ya que es a partir de ellas a partir de las cuales puede haber justicia<sup>18</sup>. La justicia, como virtud que se hace en sociedad, requiere de una identidad de intereses que habiliten la cooperación social, pero también de un conflicto de intereses que haga necesario establecer principios para distribuir los bienes escasos<sup>19</sup>

Como se ha expuesto antes, el individualismo rawlsiano le lleva a procurar que la elección en la posición original sea unánime. En opinión del filósofo, la unanimidad solo puede ser general cuando se acepta un velo de ignorancia que evite una negociación infinita<sup>20</sup>. La existencia de un velo de ignorancia se justifica entonces porque debemos depurar la elección de la justicia de todo elemento particular, toda contingencia arbitraria que perturbe la elección. Aquí se pueden ver claramente paralelismos con Kant ya que en ambos autores existe la aspiración de abstraer a la razón de todo elemento empírico que pueda hacer de la conclusión del razonamiento algo contingente. En el caso de Kant busca descubrir una ley que, para ser necesaria y

---

<sup>15</sup> *Ibidem* p.135

<sup>16</sup> *Ibidem*, p.136. Resulta paradójico que los individuos representativos conozcan los hechos generales pero no cada una de las particularidades que precisamente permiten abstraer ese hecho general

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 126

<sup>18</sup> CABRERA ADAMS; M.A.; (2008) “La “posición original” y el “velo de la ignorancia” en la teoría política de John Rawls”. Revista de Memoria Política No. 12/2008

<sup>19</sup> Una sociedad todos tuvieran exactamente la misma prelación de intereses o hubiera recursos infinitos para satisfacer enteramente las demandas de todos no sería una sociedad justa ya que no habría desacuerdo posible.

<sup>20</sup> *Op. Cit.* RAWLS (1971) p.139

absoluta debe ser perfectamente racional e independiente de la naturaleza humana<sup>21</sup>. En el de Rawls, aunque no llega a un nivel de abstracción como el kantiano (ya que reconoce al individuo en la posición original una cierta psicología que lo hace aun humano) sí que aspira a eliminar parte de la realidad empírica y busca “*evaluar los principios únicamente sobre la base de consideraciones generales*”<sup>22</sup>. Por esto no debe entenderse tampoco que Rawls esté duplicando el dualismo kantiano, en ocasiones tremendamente radical, sin más. Más bien su intención es “*refundir (estos dualismos) volviendo a formular su fuerza moral dentro del campo de una teoría empírica*”<sup>23</sup>.

Queda por apuntar cuáles serán las motivaciones que moverán la voluntad de los individuos abstractos de la posición original. A este respecto Rawls se apoya en cierta concepción intuicionista, aceptando que las decisiones serían tomadas por los individuos ponderando diversos puntos de vista (del mismo modo que los individuos concretos) y ajustando sus intuiciones y sentimientos morales con los principios de justicia a los que se ha llegado reflexionando, en el llamado “**equilibrio reflexivo**”<sup>24</sup>.

Además, los individuos serán racionales en el sentido en que harán todo lo posible para promover sus intereses y que solo suscribirán acuerdos que puedan cumplir. Recordemos, sin embargo, que estos individuos desconocen su propia concepción del bien: por ello se debe postular que preferirán, en toda circunstancia, tener más bienes primarios<sup>25</sup> que tener menos<sup>26</sup> y, dentro de los bienes primarios, priorizando aquellos que les habilitan a tener un respeto propio y confianza en el propio valor<sup>27</sup>. También están los individuos racionales desprovistos de envidia, vergüenza y humillación. Esta presuposición se hace ya que, para Rawls, los individuos en la posición original creen que cada uno puede llegar a ser feliz únicamente por su plan de vida, es decir, no necesita compararse con otros individuos ni su felicidad depende de la de los demás. Esta racionalidad “mutuamente desinteresada” se postula entendiendo a los individuos de la posición original como libres de obligaciones y deberes respecto a terceros<sup>28</sup> y

---

<sup>21</sup> Cfr. KANT, I (1785) *Fundamentos para una metafísica de las costumbres*, Alianza Editorial, p. 108-109

<sup>22</sup> *Op. Cit.* RAWLS (1971) p.135

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 242

<sup>24</sup> *Ibidem*, pp. 121-125

<sup>25</sup> Con bienes primarios Rawls hace referencia a “*derechos, libertades, oportunidades y poderes, así como ingresos y riquezas*” *Ibidem*, p. 95

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 140

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 360

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 128

lleva a que la única voluntad de los individuos en la posición original sea potenciar sus fines (cuales sean) pero en ningún caso disminuir los fines de los demás<sup>29</sup>.

En conclusión, la posición original debe ser entendida como una hipótesis argumentativa recurrente que, partiendo de individuos independientes moral y sentimentalmente del resto de la sociedad y con unas fuertes restricciones al conocimiento particular, busca establecer una estructura básica social justa que, además de sostenible en el largo plazo y necesariamente elegida por unanimidad, elimine en la medida de lo posible las distorsiones arbitrarias provocadas por bienes naturales desigualmente distribuidos.

### **2.3. La elección de los principios**

A la hora de estudiar que principios elegirán los individuos representativos<sup>30</sup>, Rawls procede del siguiente modo: en primer lugar define varias restricciones formales, que se siguen de la situación de los individuos representativos en la posición original y que operarán para cualquier elección. Esto le habilita a establecer condiciones necesarias mínimas *a priori* que desechan ya ciertas alternativas éticas. En segundo lugar, y una vez establecidas cuales son las restricciones que debe cumplir todo principio de justicia, elige los principios de la justicia como imparcialidad. Esta elección, en la que se entra en materia sustantiva, se caracteriza por ser un análisis dialéctico en el que enfrenta los principios de la justicia como imparcialidad con otras alternativas políticas (especialmente con los utilitarismos). El mismo Rawls reconoce que “*sería mejor si pudiéramos definir condiciones necesarias y suficientes para una concepción de la justicia como unívocamente superior*”<sup>31</sup> reconociendo, aunque no con estas palabras, que la elección de los principios de la justicia es una elección débil, es decir, relativa a las opciones que se comparan. Esta aproximación, que parece empírica y materialista en el sentido de que acepta que su opción solo es la mejor de las conocidas contrasta con el afán de universalidad que expone en otros pasajes. Rawls también argumenta también que estos principios no serían los probabilísticamente elegidos ni los adoptados por una determinada psicología de los individuos de la posición original sino algo necesario que

---

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 142. Además, poco después (p.145) se aclara como presuponer un mutuo desinterés en la posición original no conlleva presuponerlo en la vida cotidiana

<sup>30</sup> Rawls habla de “individuos representativos” como individuos que representan a grupos con expectativas diferentes. *Ibidem*, p. 99

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 123

se sigue deductivamente de la posición original, casi como una “*especie de geometría moral*”<sup>32</sup>. Vemos aquí, desde mi punto de vista, una cierta incoherencia del autor.

Con respecto a las restricciones formales de lo justo, Rawls distingue<sup>33</sup>:

1. **Generalidad:** los principios deben ser generales, es decir, deben carecer de nombres propios y formularse en “propiedades y relaciones generales”. Esto se sigue del hecho de que los individuos en la posición originaria desconocen su propia situación y deben ser capaces de establecer principios sin autoidentificarse.
2. **Universalidad:** es decir, que valgan igual para todos. Esta restricción nace de la condición que tienen todos los individuos como personas morales que se dan así mismos el pacto social. Observamos aquí, de nuevo, una fuerte influencia kantiana que, en este caso, actúa doblemente. Primero porque el hecho de que los principios deban ser universales no es más que una reedición de la primera formulación del imperativo categórico<sup>34</sup>. Y segundo, porque esta restricción de universalidad se sigue de la condición que tienen todos los individuos de personas morales, esto es, de seres dotados de dignidad y que deben tratarse como fines en sí mismos<sup>35</sup>.
3. **Carácter público:** Para Rawls las partes deben presuponer que los principios que se están escogiendo son públicos en el mismo sentido en el que lo son las cláusulas de un acuerdo para los contratantes. Los individuos en la posición original están buscando una concepción pública de la justicia que apoye la estabilidad de la cooperación social. Aquí se ve también la impronta kantiana, cuando éste afirmaba: “*Toda pretensión jurídica debe poseer esta posibilidad de ser hecha pública y la publicidad puede, por ello, suministrar un criterio racional a priori, de fácil utilización para conocer inmediatamente, a modo de un experimento de la razón pura, la falsedad de una pretensión si no se da la publicidad*”<sup>36</sup>

---

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 121

<sup>33</sup> *Ibidem* pp. 129-135

<sup>34</sup> “*Obra solo según aquella máxima por la cual puedas querer que al mismo tiempo se convierta en una ley universal*” *Op. Cit.* KANT (1785) p. 126

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 142; p. 148

<sup>36</sup> KANT, INMANUEL (1795) *La paz perpetua*, Alianza Editorial, p. 139

4. **Capacidad de imponer una ordenación de las demandas conflictivas:** Esta necesidad se sigue de las circunstancias de la justicia: en tanto y cuanto los recursos son limitados y los conflictos subjetivos contradictorios, será necesario que la concepción de la justicia sea capaz de ordenar las demandas de los individuos.
5. **Carácter definitivo:** Los principios deben ser la última instancia en materia de justicia, es decir, todo razonamiento práctico debe seguirse de estos principios o terminar en ellos, no pudiéndose apelar a otras instituciones para invalidar los principios.

Una vez establecidas las restricciones formales de lo justo, se plantearán las opciones entre las que se elegirán y se expondrá porque los principios de la justicia como imparcialidad son los mejores, comparándolos con las visiones teleológicas, dentro de las cuales distingue utilidad total, utilidad media y perfeccionistas (dentro de las cuales incluye la ética de la virtud aristotélica), con las visiones intuicionistas y con las opciones mixtas (que mezclan algún principio de la justicia como imparcialidad con principios de utilidad)<sup>37</sup>.

Se van a plantear a continuación los principios de la justicia como imparcialidad en su forma más básica<sup>38</sup> y se discutirá porque se llega a ellos racionalmente. Primero debemos hacer referencia a la relación que existe entre los principios. Rawls expone que es una relación serial, como la que tienen los números en una serie (1,2,3...) En este orden, que llama lexicográfico, solo se podrá empezar a considerar el segundo principio una vez que se haya tenido en cuenta completamente el primero. No veo, desde mi punto de vista, diferencia entre este “orden lexicográfico” y el clásico orden jerárquico que parece se quiere evitar nombrar.

El primer principio postula que: *“cada persona ha de tener derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás”*<sup>39</sup>.

---

<sup>37</sup> *Op. Cit.* RAWLS (1971) p.124

<sup>38</sup> Rawls formula en su primera parte los principios tal y como los mostraremos ahora. Sin embargo, cuando concretice los principios en una constitución política democrática modulará, de alguna forma, estos principios. Las modificaciones que introducirá se estudiarán más adelante.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 67



En primer lugar tenemos que definir que considera Rawls “libertades básicas”. Para el filósofo, estas libertades son “*libertad de pensamiento y de conciencia; las libertades políticas y de asociación, así como las libertades especificadas por la libertad e integridad de la persona; y finalmente, los derechos y libertades que emanen del estado de derecho*”<sup>40</sup>. Aunque ofrecer una lista pueda parecer poco sistemático, lo cierto es que Rawls no presenta, en ningún momento, una definición genérica de las libertades básicas. Sin embargo sí que se desprende una intención clara: Rawls deliberadamente excluye las libertades económicas. Esta exclusión llega hasta el punto de encuadrar el derecho de propiedad únicamente dentro de las libertades básicas cuando se trate de una propiedad personal, haciendo compatible (al menos en este punto) su sistema con el modo de producción socialista<sup>41</sup>. Para Rawls la elección del primer principio de justicia derivaría de la ignorancia que tienen los individuos representativos en la posición original de sus propios fines o sistemas ideológicos. En la medida en que estos individuos sabrán que los tendrán, y en muchas ocasiones que los tendrán enfrentados, parece razonable para ellos que el contenido sustantivo del primer principio que elijan sea aquel que les permita proteger (e incluso cambiar si maduran ideológicamente) estas formas de pensar y planes de vida<sup>42</sup>. Además de las propias libertades, el primer principio incluye una idea de igualdad en la libertad, es decir, de una distribución equitativa de estas libertades básicas.

Además, la prioridad de la libertad sobre el segundo principio de justicia (por estar antes en el orden lexicográfico) implica que no se puede recortar libertades a cambio de una mejora en el bienestar económico. Esto conlleva que la libertad solo se puede restringir en aquellos casos en los cuales el riesgo de no restringirla suponga un mayor peligro para la propia libertad que la restricción en sí. Es decir, que “*los argumentos para restringir la libertad se derivan del principio de libertad en sí mismo*”<sup>43</sup>. Con ello solo quedan legitimadas dos restricciones de las libertades básicas<sup>44</sup>:

1. Aquella restricción a una libertad básica que refuerce el sistema total de libertad compartido por todos.

---

<sup>40</sup> RAWLS, J. (1982). *The basic liberties and their priority*. The Tanner lectures on human values, 3, p.5. Traducción propia.

<sup>41</sup> *Op. Cit.* RAWLS (1971) p. 68

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 149

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 228

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 235

2. Una libertad menor (se entiende que para uno o varios individuos representativos) que la libertad igual solo en aquellos casos en que sea aceptable para aquellos con una libertad menor

Así, vemos como Rawls no entiende las libertades básicas como un bloque monolítico y absoluto. Para él, una libertad es siempre en referencia a unos agentes (el que es libre), unas restricciones (ciertas normas de las que el agente es libre) y aquello que marca la restricción (esa conducta u omisión que uno no está obligado a hacer o no hacer)<sup>45</sup>. Por ello, las libertades básicas son un conjunto de poderes de disposición que tienen los individuos y que pueden (y, en ocasiones, deben) modularse para asegurar el mayor sistema total de libertades y el más equitativo posible.

El segundo principio de la justicia se añade como norma para tratar las desigualdades sociales y económicas. En su formulación original expone que estas solo serán justas cuando cumplan, a la vez "*a) se espere razonablemente que sean ventajosas para todos, b) se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos*"<sup>46</sup>. En tanto que se trata de un principio doble, deberemos analizar ambas partes separadamente. La primer parte, que en realidad se analiza después, Rawls la entiende de una forma que llama "principio de diferencia". La segunda, que procedemos a analizar ahora, como "igualdad como igualdad de oportunidades equitativa" o "justa igualdad de oportunidades"<sup>47</sup>.

Cuando Rawls habla de oportunidades está haciendo referencia a las posibilidades que tienen de acceder a un empleo determinado y a los cargos públicos de la sociedad<sup>48</sup>. El principio de "justa igualdad de oportunidades" nace como una contestación a la concepción, clásicamente liberal, que Rawls denomina "igualdad de oportunidades como posibilidades abiertas a las capacidades". Esta concepción puede ser resumida como un punto de partida materialmente equitativo, es decir, como una situación en la cual independientemente de la renta todos los individuos puedan escalar hasta la cúspide de la sociedad. Esto permite, para Rawls, introducir en nuestro concepto de justicia un elemento profundamente arbitrario, a saber: la distribución de talentos naturales (inteligencia, belleza, fuerza...). Para el norteamericano concebir así la igualdad estaría distinguiendo, sin mucho fundamento, entre dos contingencias igual de arbitrarias: las

---

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 193

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 68

<sup>47</sup> Invertimos el orden porque, como se verá, el principio de diferencia queda limitado, en orden lexicográfico, por el principio de la justa igualdad de oportunidades.

<sup>48</sup> ORELLANA RAMOS, E. P. (2012). *Bases de la igualdad democrática: una revisión de la " igualdad de oportunidades" en el pensamiento de John Rawls*, p. 72

contingencias sociales y las naturales, siendo estas últimas aceptadas impunemente. Por ello, considera el principio de justa igualdad de oportunidades como aquel en el que “*quienes tengan capacidades y habilidades similares deberían tener perspectivas de vida similares*”<sup>49</sup>. Se entiende por ello que los puestos no deben estar abiertos únicamente formalmente, sino asegurándose que los diferentes grupos pueden optar a ellos en condiciones equitativas. Dice literalmente Rawls: “*en todos los sectores de la sociedad debería haber, en términos generales, las mismas perspectivas de cultura y de éxito para aquellos que se encuentren igualmente motivados y dotados*”<sup>50</sup>. Nos encontramos, por lo tanto, ante un principio no solo de igualdad formal, sino que introduce criterios sustantivos<sup>51</sup>. Una igualdad material que queda, en todo caso, limitada externamente por el primer principio de justicia, es decir, por las libertades básicas.

La segunda parte del segundo principio de justicia introduce el principio de diferencia, que se define como aquel que tan solo acepta una desigualdad cuando esta mejore las expectativas de los menos aventajados más que la situación de igualdad. En otras palabras, una desigualdad en las expectativas solo es legítima si el eliminarla empeoraría aún más a los que ya están peor situados<sup>52</sup>.

Hasta ahora, y excluyendo el principio de diferencia, estábamos ante principios totalmente igualitarios (tanto las libertades básicas como la igualdad de oportunidades debían ser equitativamente distribuidas). El motivo por el cual Rawls cree que en la posición original los individuos llegarían a estos principios igualitarios es porque en una situación donde se desconoce el lugar que se ocupa en la sociedad no es razonable esperar más de lo equitativo ni racional aceptar menos<sup>53</sup>. Esto conllevaría que los individuos representativos acordaran también una igual distribución de ingresos y riquezas. Sin embargo obsérvese que a pesar de ser un principio fuertemente igualitario el principio de diferencia sí reconoce cierta desigualdad como legítima (aquella que mejore la situación de los menos aventajados). Este reconocimiento surge porque los individuos representativos, que son mutuamente desinteresados y no envidiosos, no tienen ningún motivo para censurar las desigualdades que benefician a todos. Por ello

---

<sup>49</sup> *Op. Cit.* RAWLS (1971) p. 79

<sup>50</sup> *Ibidem* p. 79

<sup>51</sup> Observe que las polémicas cuotas por motivos de género o discapacidad, entre otros, beben directamente de esta concepción de la igualdad de oportunidades.

<sup>52</sup> *Ibidem* pp. 81-88

<sup>53</sup> *Ibidem*, p.147

tienen en cuenta distribuciones más eficientes que la absoluta igualdad, pero siempre con la igualdad como punto de comparación<sup>54</sup>. Las distribuciones a las que se llegan a través del principio de diferencia (siempre restringido lexicográficamente por el primer principio y la justa igualdad de oportunidades) se configuran así también como distribuciones eficientes ya que en ellas no se puede mejorar a ninguna persona sin empeorar a alguien, a saber, al que representa a los menos aventajados<sup>55</sup>. Lo que hace, por ello, el principio de diferencia es introducir ciertos criterios morales (la preferencia en la mejora de los que están peor) en el principio de eficiencia. Además, y dentro del principio de eficiencia, las preferencias de cada individuo o grupo representativo deben ordenarse también lexicográficamente empezando desde los más desfavorecidos hasta los que ocupan la cúspide social.

Se objeta al principio de diferencia que puede legitimar grandes mejoras de los más favorecidos siempre que estas mejoras beneficien, aun mínimamente, a los más desfavorecidos<sup>56</sup>. Rawls contesta a esta objeción explicando que, en primer lugar, el principio de diferencia está limitado por los principios antes descritos, los cuales establecerán una cierta igualdad que no daría lugar a estas desigualdades. Pero además, debe entenderse que el principio de diferencia supone también “*una cierta teoría de las instituciones sociales*”<sup>57</sup>. Aquí debemos exponer, aunque con ello nos adelantamos al punto 2.4., el principio de ahorro que se debe introducir entre la justa igualdad de oportunidades y el principio de diferencia<sup>58</sup>. Este principio se deriva del problema de la justicia entre generaciones: los individuos de la posición original desconocen en qué momento histórico nacen. Sin embargo, sabrán que el hecho de nacer después es una ventaja por la acumulación de capital<sup>59</sup> inherente al progreso histórico. Este hecho natural no es algo que pueda alterarse y, por ello, resulta absurdo plantearse el problema de la justicia. Sin embargo, en la medida en que cada generación recibirá una cierta tasa de capital acumulado de las generaciones anteriores sí puede plantearse (y, de hecho,

---

<sup>54</sup> *Ibidem* p. 148

<sup>55</sup> *Ibidem* p. 84

<sup>56</sup> Si la máxima mejora que podemos ofrecer al grupo más desfavorecido es, digamos, de un céntimo de euro, y esta mejora solo se consigue a costa de mejorar la situación de los más favorecidos en un millón de euros, está desigualdad quedaría legitimada por el principio de diferencia.

<sup>57</sup> *Ibidem* pp. 154 y ss.

<sup>58</sup> Este principio quedaría, por tanto, limitado por los principios que le preceden y limitaría, a su vez, el alcance del principio de diferencia.

<sup>59</sup> Capital no entendido únicamente como riqueza, sino también cultura, conocimiento, técnica...

para Rawls se acordaría en la posición original) establecer un “equivalente justo de capital real” que las generaciones tengan que ahorrar para las venideras<sup>60</sup>.

Antes hemos hecho referencia a la relación entre el principio de diferencia y el de eficiencia. Debemos apuntar además porque el principio de eficiencia es incompatible con la justicia como imparcialidad. Esto ocurre porque el principio de eficiencia parte de una concepción de la justicia que no es la de Rawls. En tanto que el principio de eficiencia legitima aquellos esquemas que maximizan la satisfacción total (clásico) o media (promedio) se trata de un principio que concibe la justicia únicamente como un tipo de eficacia y, además, a la estructura básica como un caso de justicia procesal imperfecta (ya que existe un elemento independiente, la satisfacción total o media, que juzga la distribución)<sup>61</sup>. Por ello, aplicar el principio de eficiencia (que es aplicar el principio utilitario) casi parece que vacía de contenido moral la justicia y equipara todas las satisfacciones de los individuos cuantitativamente, descansando para ser justo en muchas ocasiones en hechos generales *a posteriori* más que en condiciones morales<sup>62</sup>.

Antes de cerrar el tema de los principios, debemos señalar que se ha hablado de principios que se aplican a las instituciones y no a los individuos. De esto se derivan dos consecuencias: en primer lugar, y la más importante, es que estos principios no atacan ni defienden per se las libertades individuales (porque no se refieren a los individuos): para Rawls la libertad es “*cierto esquema de formas sociales*”<sup>63</sup> es decir, algo determinado en función del esquema social. Distingue la libertad representada en el sistema del valor de la libertad para los individuos. El valor de la libertad para los individuos, por otro lado, “*depende de su capacidad para promover sus fines dentro del marco definido por el sistema*”<sup>64</sup>. En otras palabras, el valor de la libertad es lo que difiere en los individuos en función de sus posibilidades y siempre limitado a la estructura social, que es en sí la que representa el principio de libertad. Esta es la forma en la cual se defenderá de aquellos que consideren que su sistema es, en parte, liberticida: la libertad es algo que se da en el sistema y por tanto, ir contra la estructura institucional porque está restringiendo la libertad individual sería una actitud muy ingenua. Esta actitud recuerda

---

<sup>60</sup> *Ibídem* pp. 265 y ss.

<sup>61</sup> *Ibídem* pp. 92-93

<sup>62</sup> *Ibídem* p. 155. Cuando se dice que el utilitarismo descansa en hechos generales es porque complementa su falta de principios sustantivos apoyándose en la idea de que “ese comportamiento X que nuestra teoría avalaría no ocurriría nunca porque es contrario a la naturaleza humana”. La justicia como imparcialidad la rechazaría *a priori* ya que incluiría principios sustantivos en su concepción de justicia

<sup>63</sup> *Ibídem* p. 70

<sup>64</sup> *Ibídem*, p. 195

a la de la ligera paloma kantiana, que cree que volaría mejor sin aire, cuando en realidad, la ausencia de este haría imposible su vuelo<sup>65</sup>.

La segunda consecuencia de que los principios se apliquen a las instituciones es que es necesario completar la teoría con ciertos principios para los individuos. El primero de ellos es el **principio de imparcialidad** (que Rawls toma de Hart), es decir, la obligación que tienen los individuos de cumplir con su papel según lo defina una institución *“siempre que la institución sea justa y siempre que se acepten voluntariamente los beneficios del acuerdo o que se saque provecho de las oportunidades que ofrece”*<sup>66</sup>. Podríamos considerar a estos deberes como los deberes civiles.

El segundo principio que Rawls propone es el de los deberes naturales, es decir, ciertas conductas que debemos respetar por un deber previo a la misma estructura social<sup>67</sup>. De entre todos ellos el más importante es el deber de justicia que se justifica por ser necesario para mantener la estabilidad de la sociedad y por ser el motor que mueve las concepciones de justicia<sup>68</sup>

#### **2.4. Las instituciones básicas: la democracia constitucional**

Una vez se ha establecido la parte teórica, Rawls dedica la segunda parte de su obra a argumentar y establecer porque los principios de justicia conducen a un modelo de instituciones determinado y, en concreto, el de la democracia constitucional. Si bien es cierto que esta parte de la obra es mucho más concreta y que en ella propone no solo principios más específicos (como el ya citado principio de ahorro) sino también medidas concretas (como un estado aconfesional<sup>69</sup>, una fuerte restricción del derecho de herencia<sup>70</sup> o una renta básica universal<sup>71</sup>), centrarnos mucho más en este punto impediría analizar todo lo exhaustivamente que se requiere otros razonamientos que

---

<sup>65</sup> *“La ligera paloma, que siente la resistencia del aire que surca al volar libremente, podría imaginarse que volaría mucho mejor aún en un espacio vacío”*

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 113

<sup>67</sup> En este caso Rawls da una lista y los clasifica en negativos (no lesionar ni dañar al inocente) y positivos (mantener la justicia, ayuda y respeto mutuo). Esta clasificación le servirá para reconocer, intuitivamente, que los deberes negativos tienen más valor que los positivos. *Ibidem*, p. 115

<sup>68</sup> *Ibidem*, pp 307 y ss.

<sup>69</sup> *Ibidem*, pp 201 y ss.

<sup>70</sup> *Ibidem*, p. 259. No es una restricción absoluta. Obsérvese como en el plano de la teoría no ideal las medidas concretas restringiendo la herencia son, desde mi punto de vista, incompatibles con el principio de ahorro justo que antes se defendía ya que si se impide heredar se están creando unos incentivos muy fuertes a los individuos para gastar su patrimonio en vida, impidiendo que se produzca la acumulación de capital intergeneracional. Es cierto que ambos principios se pueden conjugar a costa de imponer la tasa de ahorro coercitivamente (que es algo que también entra en el principio de ahorro justo). Esto, sin embargo, me parece difícilmente practicable y profundamente liberticida.

<sup>71</sup> *Ibidem*, p. 266. Rawls lo llama “mínimo social”

están más cerca del tema de la legitimidad del estado. Por ello, me limitaré a exponer aquí lo que considero más importante, a saber: la secuencia de cuatro etapas y las ramas que Rawls reconoce al ejecutivo<sup>72</sup>.

La secuencia de cuatro etapas es el proceso por el cual, partiendo de la posición original los individuos llegan a la construcción política concreta de sus sociedades. Nuevamente, debe entenderse este proceso como un proceso lógico, no histórico. En este proceso deberá afrontarse la justicia en relación con tres cuestiones<sup>73</sup>: las leyes y programas políticos; las formas de elección dentro del sistema político y el alcance y los límites de este deber y obligación políticos<sup>74</sup>. Así, cada una de estas cuestiones deberá ser tratada en una etapa distinta. Debe apuntarse que conforme van transcurriendo las etapas se va levantando progresivamente el velo de la ignorancia, es decir, se van concretizando las elecciones.

La primera etapa corresponde con la ya descrita posición original y la elección de los principios de justicia únicamente conociendo los hechos generales de la naturaleza humana. Una vez elegidos estos pasaríamos a la etapa que Rawls llama de “congreso constituyente. En esta segunda etapa los individuos conocen los hechos generales de su sociedad (es decir, posición geográfica y recursos naturales, nivel de desarrollo etc.) En esta etapa los individuos deberán acordar un sistema constitucional así como los derechos constituciones que se reconocen a los individuos en *esa* sociedad. El hecho de conocer los hechos generales de la sociedad hace que, aunque todos los congresos constituyentes deben guiarse por los principios de justicia<sup>75</sup> (que son iguales para todos), las formas constituciones que cada sociedad escoja podrán diferir (en la medida en que los hechos generales distintos hagan más óptimas unas formas constituciones sobre otras). Por ello no podemos decir que la teoría de Rawls conduzca a una única forma de organizar la sociedad<sup>76</sup>.

---

<sup>72</sup> Creo que abordando estos dos temas será suficiente para ver cuanto legitima Rawls la intervención del Estado en la vida social y como se conecta la teoría de la justicia en sentido estricto con la teoría de las instituciones justas.

<sup>73</sup> *Ibidem*, p. 188

<sup>74</sup> En otras palabras, una concepción de la justicia deberá pronunciarse sobre si es justa una determinada medida, sobre si es justo la forma en la cual el estado jerarquiza procedimientos de decisión para ver si se toma o no determinada medida y sobre si es justo que el estado entre a decidir sobre ese ámbito social.

<sup>75</sup> *Ibidem*, p. 189. En tanto y cuanto los principios de justicia actúan como criterio independiente, estamos en un caso de justicia procesal imperfecta (idealmente perfecta, pero impracticable)

<sup>76</sup> Obviamente estas diferencias no serán absolutas (no habría forma de legitimar p.e. dictaduras personales). Sin embargo, sí creo que cabe elegir entre, por ejemplo, republicas presidencialistas o parlamentarias, o incluso entre monarquías constitucionales. También entre estados centralizados y

Tras la etapa constitucional la sociedad entra en la que Rawls denomina “etapa legislativa”, es decir, el momento en el que se desarrolla todo el ordenamiento jurídico que deberá, además de respetar los principios de justicia, respetar lo establecido en la constitución. En tanto y cuanto aquí ya entran más en juego cuestiones de justicia distributiva y habrá que decidir cuestiones de política económica y social, se hace necesario recurrir al principio de diferencia. La aplicación del principio de diferencia requerirá de un conocimiento más exacto de las condiciones sociales: es por ello por lo que necesitara conocer también hechos generales económicos y sociales de la sociedad. Añade Rawls que la prioridad del primer principio se mantiene por la prioridad de la etapa constitucional<sup>77</sup>. En mi opinión con esta afirmación no hace más que reconocer que el orden lexicográfico no difiere en nada del principio de jerarquía. La última etapa es la que se encarga de aplicar las reglas generales a casos particulares a través de, principalmente, jueces y burócratas. En esta etapa se ha levantado completamente el velo de la ignorancia, es decir, todos conocen los hechos particulares no solo de la sociedad, sino también de los individuos.

Antes de finalizar este apartado debe apuntarse que durante todo este análisis nos hemos mantenido dentro de la teoría ideal. Sin embargo, Rawls afirma que para poder construir completamente las bases y límites de las obligaciones políticas individuales, será necesario estudiarlo también desde la teoría no ideal<sup>78</sup>.

Antes de concluir la exposición de la teoría rawlsiana, y precisamente por querer estudiar no solo si el Estado es legítimo, sino hasta donde, debemos resumir las funciones que Rawls atribuye al gobierno de cualquier estado y que divide en cinco ramas<sup>79</sup>:

1. **Rama de asignación:** es la encargada de resolver las ineficiencias del mercado así como la que vela porque se mantenga la competencia en el mercado. Rawls considera ineficiencias las distorsiones que en ocasiones produce el sistema de

---

federales, y entre configuraciones económicas con mayor peso de la propiedad pública y otras más privadas.

<sup>77</sup> *Ibidem*, pp. 190-191

<sup>78</sup> Cuando Rawls distingue entre teoría ideal y teoría no ideal está distinguiendo entre una visión que supone una obediencia estricta (que todos se comportan perfectamente de acuerdo con los principios de justicia, sean cuales fueran) y una que acepta una obediencia parcial (*Ibidem*, p. 231). Considero fundamental esta división porque aunque es necesario partir de una teoría ideal para alcanzar una concepción universal de la justicia, a la hora de encarnarla en la realidad deben tenerse en cuenta los incentivos perversos de los individuos para contrapesar correctamente los efectos de las medidas concretas.

<sup>79</sup> *Ibidem*, pp 257 y ss.



precios, que “no tiene en cuenta los costos y beneficios sociales”<sup>80</sup>. Está habilitada por ello a imponer impuestos o subsidios para corregirlos y cambiar las definiciones en los derechos de propiedad<sup>81</sup>.

2. **Rama estabilizadora:** se encarga de asegurar el pleno empleo y la libre elección de ocupación. Para Rawls esta rama es fundamental no solo desde un punto de vista de la eficiencia, sino también de la justa igualdad de oportunidades. Junto con la rama de asignación, juntas tratan de mantener la eficacia general de la economía.
3. **Rama de transferencia:** esta rama está más cerca de la concepción de justicia que de la distribución económica. Mientras los mercados competitivos aseguran la eficiencia económica, esta rama tiene como objetivo garantizar un cierto nivel de bienestar. Es decir, es la encargada de responder a las demandas de la necesidad y asegurar un mínimo para todos<sup>82</sup>.
4. **Rama de distribución:** encargada de conservar, aproximadamente, las porciones distributivas justas (que no haya excesiva diferencia entre los individuos). Hace esto mediante dos mecanismos: primero, con impuestos a la donación y sucesión y restricciones a la herencia (no por recaudar sino por corregir injusticias y prevenir acumulaciones). En segundo lugar establece un esquema impositivo para recaudar los ingresos que la justicia requiere. En este contexto, está a favor de impuestos progresivos y prefiere un impuesto sobre el gasto que uno sobre la renta. El objetivo de esta rama es la de habilitar económicamente la existencia de instituciones básicas justas<sup>83</sup>.
5. **Rama de cambio:** Con las cuatro ramas anteriormente descritas la sociedad podría establecer perfectamente una estructura básica justa y producir una

---

<sup>80</sup> Si entendemos el sistema de precios como la concurrencia de voluntades libres de los individuos en forma de oferta y demanda, creo que se puede criticar moralmente con mucha fuerza la idea de “corregir” al mercado. Habilitar al planificador a hacer esto presupone admitirle una capacidad moral mayor que la nuestra ya que reconocemos que su jerarquización de bienes es superior a la de los individuos. Esto, además, es contrario a la igualdad de los individuos (ya que la prelación de intereses del burócrata que decide que subvencionar es superior a la del individuo privado). Cfr: HAYEK, F. A. (1946). “*Camino de servidumbre*”. Alianza Editorial (2011), pp. 170 y ss.

<sup>81</sup> Ejemplos actuales de la actividad de esta rama pueden ser los impuestos al tabaco, la subvención de energías limpias o el Derecho de Competencia.

<sup>82</sup> Parece indudable que Rawls habla de una renta básica universal o, al menos, de un ingreso mínimo vital. Defiende estas medidas como alternativa a leyes de salario mínimo.

<sup>83</sup> En ningún caso se puede considerar un objetivo el “maximizar el balance neto de satisfacción”. *Op. Cit.* RAWLS (1971) p. 262

distribución que, por ello, fuera necesariamente justa. Sin embargo, para Rawls, el hecho de que el gobierno tenga que hacer hasta aquí no conlleva que pueda hacer también más allá, es decir, que si los ciudadanos acuerdan hacer otros gastos públicos porque consideran esto deseable. Esta rama se encargaría, por ello, de considerar los intereses sociales para desarrollar programas públicos. Sin embargo, Rawls advierte de la poca utilidad práctica que podría tener esta rama ya que considera necesario para llevar adelante un proyecto que haya unanimidad. Este requisito parte de la idea de que si la justicia ya está establecida, no hay motivos para obligar a algunos ciudadanos a pagar beneficios que no desean<sup>84</sup>.

Podemos concluir, como resumen de exposición, que Rawls legitima el estado fundándose en un acuerdo hipotético originario que sirve como criterio para comprobar la justicia de la sociedad. Partiendo de este pacto social hipotético desarrolla una teoría de las instituciones que legitima una intervención económica muy fuerte en la sociedad a la vez que defiende, con más fuerza todavía, una serie de libertades individuales sociales y políticas inviolables por cualquier otro individuo o institución. Además, considera que mientras el Estado este compuesto por instituciones justas y respete los principios de justicia, cada uno de nosotros tenemos la obligación de aceptar sus designios y las consecuencias de ellos siempre que los hayamos aprobado voluntariamente e incluso cuando, sin haberlo hecho, nos beneficiemos de sus medidas. Creo que no es descabellado afirmar, por traerlo a la realidad de hoy, que en Rawls esta el fundamento de la legitimidad de nuestros sistemas que aúnan las ideas de democracia constitucional y estado de bienestar.

### 3. CRÍTICAS A RAWLS

La *Teoría de la Justicia* enfrentó críticas casi desde el primer momento. Esto hizo que el propio Rawls matizara, complementara e incluso en ciertos aspectos, cambiara, su filosofía política<sup>85</sup>. A continuación expondré algunos problemas que considero importantes.

---

<sup>84</sup> *Ibidem*, p. 264

<sup>85</sup> Además de los artículos de Rawls ya citados, debe nombrarse *Justice as fairness: a Restatement*, publicado por Rawls en 2001 tan solo unos meses antes de morir. La exposición del apartado 2 se ha hecho siempre teniendo en cuenta estas matizaciones sobre la obra original.

### 3.1. La arbitrariedad de las libertades básicas

Uno de los hechos que más me impresionó a la hora de estudiar la *Teoría de la Justicia* es la ausencia palpable (tanto en la edición original como en las matizaciones posteriores) de una clasificación sistemática de las libertades básicas. Si bien es cierto que podemos abstraer ciertas notas comunes y perfilar una definición general de qué libertades son básicas para Rawls, esto se hace inductivamente, partiendo de las diferentes libertades individuales que va nombrando. Pese a ello, podemos establecer una línea, a primera vista clara, entre libertades personales y políticas (que sería, para Rawls, las libertades básicas) y libertades económicas (que quedarían para el filósofo en un segundo plano y no exigirían la misma protección). Aquí, debemos hacer una especial referencia a dos libertades que Rawls excluye deliberadamente: la libertad contractual “*tal como la entiende el laissez-faire*” y la propiedad privada de los medios de producción (si incluyendo, como ya se dijo, la propiedad privada personal)<sup>86</sup>. Desde una perspectiva liberal cabe criticar esta elección porque los argumentos que se utilizan para proteger las libertades personales son igual de válidos para las económicas y porque la línea divisoria entre estas no es tan nítida como se pretende.

El principal argumento para proteger las libertades de conciencia y expresión (y el resto de libertades políticas) es que en una situación caracterizada por el velo de la ignorancia los individuos desconocerían cuales son sus intereses y planes de vida, pero que siendo conscientes de que estos existirán y que estarán enfrentados, lo lógico es acordar un sistema que permita a cada uno elegir sus propios fines e incluso modificarlos a lo largo de su vida. Este argumento, que tan elocuentemente formula Rawls para defender las libertades inmateriales, es igualmente esgrimible con las libertades económicas. La libertad de empresa, comercio y los derechos de propiedad no son libertades que los individuos busquen tener *per se*. Muy al contrario, estas libertades son precisamente las que les habilitan a perseguir sus planes vitales en el campo de la acción. Reconocer “libertades personales” y “políticas” sin reconocer las libertades económicas que cada uno necesita ejercitar para poder llevar a cabo sus planes de vida equivale a reconocer libertades que serían materialmente irrealizables sin la connivencia del sistema institucional completo. Digamos que yo deseo retirarme en el campo y vivir de lo que me proporcionen mis cabezas de ganado y lo que produzca en un pequeño huerto: ese plan de vida que Rawls me permitiría pensar y verbalizar convenientemente es

---

<sup>86</sup> *Ibidem* p.69

irrealizable si no va de la mano con la posibilidad de comprar un terreno en el campo y los animales de los que quiero vivir. El único plano en el que podemos entender antes las libertades personales que las económicas es en el plano de la planificación vital: las libertades económicas son (suelen serlo, al menos), los medios para cumplir ciertos fines o planes de vida que, como personas, pensamos y verbalizamos antes de llevar a cabo, pero esta prioridad no puede ser llevada al plano político porque ambas libertades son igual de indispensables para los individuos.

Es más, cuando Rawls diferencia entre ambos ámbitos de la libertad parece que está concibiéndolos como libertades diferenciadas desde un punto de vista incluso metafísico: parecería que las distintas libertades lo son (y merecen por ello distinto tratamiento) en función de su propia naturaleza. Pese a que considero útil la diferenciación entre las distintas libertades para su estudio y profundización, no podemos olvidar que estas difieren por el objeto que tratan pero no por su naturaleza: la libertad humana es única y, pese a que se proyecte en distintos ámbitos, lo que no puede hacerse es desgajarse metafísicamente como si fuera de naturalezas distintas.

Una prueba más de esta inseparabilidad es que, pese a que a primera vista la división entre libertades personales y económicas parece clara, no lo es tanto. Póngase como ejemplo la libertad de expresión: ¿acaso se puede decir que esta se respeta en una sociedad que coarta mi libertad de empresa para constituir un medio de comunicación con una cierta ideología? Si alguien estableciera una religión cuyo culto se fundamentará en una acumulación de riqueza en vida ¿se podría imposibilitar el ejercicio de la libertad religiosa basándose en que esa Iglesia se parecería, demasiado, a una empresa? En palabras de Rallo: “¿Cómo respetar la libertad religiosa sin biblias, o la libertad artística sin lienzos, o la libertad de prensa sin imprentas? Sin medios materiales, la libertad de acción de los individuos apenas abarcaría la libertad de pensamiento y acaso de expresión”<sup>87</sup>

Para reflexionar más sobre lo borroso de la línea que aparentemente divide libertades básicas de las que no debemos hacer una referencia a la división que se hace entre propiedad personal y propiedad de los medios de producción: parece fácil diferenciar estos ámbitos en lo que respecta a ciertos objetos (como maquinaria industrial o terrenos agrícolas) pero existen ciertos casos en los que catalogar algo como personal o medio de

---

<sup>87</sup> RALLO, J.R. (2019) “*Liberalismo: Los 10 principios básicos del orden político liberal*” Editorial Planeta, Deusto, p. 49

producción depende del uso que le de cada individuo: así, un ordenador puede usarse para ver Netflix o para trabajar en un plan empresarial o una manzana puede comerse o abrirse para usar las semillas como primer pilar de un huerto del que sacar beneficio económico. ¿Cómo vamos a saber en que casos proteger esa propiedad porque es “personal” y en que otros dejarla a merced del principio de diferencia? ¿Qué posibilidades reales hay de controlar en que subtipo de propiedad se encuadra cada bien?

Pero aun cabe hacer otra crítica en este sentido: la priorización de las libertades inmateriales sobre las económicas responde a una prelación de intereses del propio Rawls que, si bien legítima para su caso individual, no es extensible al conjunto de la comunidad (al menos no sin una argumentación, como es el caso). Un individuo puede considerar más valiosa su libertad de expresión que aumentar en cierta medida sus ingresos mensuales, nosotros podremos incluso estar de acuerdo con él pero ¿Qué ocurre con el caso contrario? Imagínese, por remoto y difícil que parezca, un individuo cuyo plan de vida consiste en maximizar sus ingresos, estando dispuesto incluso a enajenar parte de su libertad de acción (por tener, por ejemplo, jornadas profesionales de 14 horas diarias) por ese fin vital: ¿en base a qué se arroga Rawls la legitimidad de censurar ese plan de vida, restringiendo su libertad de contratar, su libertad de empresa o perturbando su propiedad legítimamente apropiada? ¿No estaría incluso Rawls atacando su plan de vida y sus libertades personales al prohibirle acaparar tanto como quiere<sup>88</sup>?

Es interesante relacionar también esta aparente desvaloración de lo económico en Rawls con una de sus críticas más famosas: la de Amartya Sen. El economista ha criticado muy duramente el patrimoniocentrismo de la teoría rawlsiana al considerar que iguala las rentas (*income*) en forma de “bienes primarios” al bienestar (*welfare*). El hindú apunta que lo central en el debate político sobre la justicia debe ser la distribución de bienestar y que este, si bien depende en parte de las rentas, no lo hace únicamente de ellas. Incluso superando esto considera que la reducción de Rawls equipara el incremento marginal de bienestar al incremento marginal de renta, como si estas variables se relacionaran mediante una función lineal, algo que parece difícilmente

---

<sup>88</sup> No vale oponer a este razonamientos argumentos del tipo “también se está atacando los planes de vida de los asesinos en serie que solo buscan matar”. En la medida en que la propiedad sea legítimamente ganada mediante el trabajo y la libertad contractual, el plan de vida del “acaparador” es perfectamente compatible con los planes de vida ajenos.

defendible<sup>89</sup>. Parecería por ello que Rawls, por mucho que critique y degrade la idea de acaparamiento y la dimensión patrimonial del ser humano, acaba haciendo de esta la medida básica del nivel de justicia social.

En conclusión, creo que la diferenciación que hace Rawls entre estos dos ámbitos de la libertad individual no está, como mínimo, suficientemente justificada. Esto supone un peligro importante para toda la teoría ya que la diferenciación es precisamente el pilar de esta: si las libertades económicas entran en el primer principio de justicia, la justa igualdad de oportunidades y el principio de diferencia se quedan vacíos de contenido y, con ello, se derrumba todo el sistema rawlsiano. Si lo que se prefiere es vaciar el primer principio (por no poder fundamentar la diferenciación) se puede llegar a justificar sistemas totalitarios, algo que queda muy lejos de la visión y objetivos del propio Rawls.

### **3.2. La supuesta ausencia de una antropología metafísica.**

Una crítica que se hizo desde el primer momento a Rawls es que su idea de individuos representativos “purgados” de toda parte empírica y contingente a la hora de decidir los principios de la justicia requería una metafísica del yo concreta para operar. La crítica era, por lo tanto, doble: primero, Rawls no especificaba de que concepción antropológica partía y, segundo, en la medida en que ese era su punto de partida, si se tumbaba su antropología metafísica toda la Teoría de la Justicia caía detrás. Esta crítica es, desde mi punto de vista, correcta: creo que la separación que tan comúnmente hacemos entre razón y sentidos, entre experiencia y lógica, es bastante más arbitraria de lo que pensamos. Si, como creo, la razón no es pura y se modula constantemente con nuestra experiencia sensible y atributos contingentes (y viceversa), la idea de un individuo representativo sometido perfectamente al velo de la ignorancia es algo irrealizable.

Independientemente de que yo crea que la idea de un individuo racional sea más o menos realizable, Rawls contestó las objeciones afirmando que aquellos que las objetaban no eran capaces de entender la posición original como un “recurso de representación”, es decir, como una forma de modelar *“lo que contemplamos como condiciones equitativas bajo las cuales los representantes de personas libres e iguales han de especificar los términos de la cooperación social”*. Si se entiende así, la

---

<sup>89</sup> SEN, A. (1976). *Welfare inequalities and Rawlsian axiomatics*. *Theory and decision*, 7(4), 243-262.

posición original “no nos compromete más con una doctrina metafísica sobre la naturaleza del yo de lo que jugar a un juego como el Monopoly nos compromete a pensar que somos terratenientes enfrascados en una rivalidad encarnizada en la que el ganador se queda con todo”<sup>90</sup>.

Desde mi punto de vista esta respuesta no es lo suficientemente satisfactoria ya que cuando Rawls habla de los que acuerdan los principios de justicia en la posición original no parte de individuos concretos sino de un concepto de individuo del que no da cuenta.

El concepto de individuo no es algo que se nos aparezca en la realidad. En el mundo existen individuos concretos, particularizables y materiales (yo, tú o John Rawls) pero en ningún caso existe, ontológicamente, el “individuo” como concepto. No debemos simplificar: la inexistencia ontológica no significa que estos conceptos no existan lógicamente, en el lenguaje y en el entendimiento. Efectivamente, la inteligencia crea conceptos para interpretar la realidad y nosotros nos valemos de ellos continuamente para posibilitar la comunicación y la vida social<sup>91</sup>. Sin embargo, estos conceptos y en nuestro caso el concepto de individuo no tiene la misma entidad que la pluralidad de seres de vemos en la realidad. Cualquier concepto es una creación analógica que aunque parte de la pluralidad ontológica no engloba ni contiene a los seres físicos. Así, la idea de “ser humano” o “individuo” surge de la observación de los distintos hombres y mujeres, pero no existe como algo de lo cual cada uno de nosotros formemos parte ontológica<sup>92</sup>. Lo que originalmente existe (y lo único ontológicamente) son seres diferentes particulares y si Rawls parte de un concepto es porque lo ha construido a partir de la realidad. La pregunta que habría que volver a realizarle es, pues: ¿Cómo está construyendo su idea de individuo?

La pretensión de Rawls (no presuponer ninguna naturaleza del yo previa a los atributos contingentes que tiene cada uno de los individuos particulares; ni siquiera presuponer la existencia de un yo purgado de contingencias) es irrealizable en un contexto en el cual pretende elaborar una teoría de la justicia desde una posición original que elimina las “perturbaciones” particulares: si dice que no presupone nada antes de lo particular y elimina las particularidades, ¿Qué queda en el individuo de la posición original?.

---

<sup>90</sup> *Op. Cit.* RAWLS (1985) pp. 250-253

<sup>91</sup> Incluso podemos afirmar que la vida política existe gracias a que somos capaces de comunicarnos porque utilizamos conceptos.

<sup>92</sup> Cfr. ARISTÓTELES (2014) *Metafísica* Gredos, Libro IV

Al decir esto, además, lo que está haciendo Rawls es aceptar que no hay nada objetivo a lo que se pueda aferrar su teoría para que de ella se deriven obligaciones reales para todos. Si entendemos, a la manera platónica, que existe una idea de individuo ontológica de la que todos participamos como individuos concretos, podemos hacer fácilmente depender de ella la obligación que tendríamos de cumplir los principios de justicia. Incluso si desechamos la idea de la existencia ontológica del concepto podemos mantener que, en la medida en que se comparta cierta concepción metafísica del individuo, podría hacerse derivar estas obligaciones de aquella concepción. Sin embargo, si también se rechaza un concepto del yo metafísico y solo quedan individuos particulares<sup>93</sup> ¿de dónde se va a derivar la existencia real de las obligaciones con el Estado y con los demás que se derivan de la justicia como imparcialidad?

Si la posición original es solo un “recurso de representación” para figurarnos cuales son los términos de la cooperación social, solo puede obligar individualmente y en el plano moral, casi como cualquier otra forma de reflexión ética que nos imaginemos. Así, no habría ningún problema en que, si uno considera que la posición original es una hipótesis aceptable y concluye de ella la teoría rawlsiana, viva conforme a ella, done su patrimonio en la medida en que su posición económica no mejore las expectativas de los menos favorecidos etc.<sup>94</sup> Lo que no podría hacer, en ningún caso, es deducir obligaciones para todos de su razonamiento ya que esto equivaldría, siguiendo la metáfora del propio Rawls, a exigir cantidades de dinero reales a individuos que ni siquiera están jugando al Monopoly porque, mientras jugábamos nosotros, hemos considerado que han caído en nuestras casillas<sup>95</sup>.

Así, Rawls solo parece tener dos opciones: o reconocer una cierta antropología metafísica para poder seguir manteniendo la posición original como “políticamente vinculante”, o aceptar que solo existen individuos particulares y materiales y que para vincularlos políticamente necesitamos su consentimiento individual. Si defiende esto último, la posición original no tiene sentido como legitimador de obligaciones políticas (podrá tenerlo como reflexión ética, pero no de otra forma). Como creo que la intención

---

<sup>93</sup> No se entienda de esta crítica que creo que tenga que existir algo previo o distinto a los individuos particulares, simplemente que si afirmamos que esto previo no existe no tiene sentido figurarse a individuos “purgados” (o más bien amputados) de lo contingente.

<sup>94</sup> Obsérvese que aquí los “individuos representativos” que este uno imaginaria negociando serían resultado de *su* razón abstraída de sus particularidades pero nada más.

<sup>95</sup> La única forma de la cual se podrían imponer obligaciones para todos los miembros de la sociedad es que todos acordáramos jugar una partida de Monopoly, acordando además que las consecuencias que se derivaran de ellas nos afectarán a todos más allá del juego.



última de Rawls es legitimar cierta intervención estatal más que simplemente invitar a la reflexión ética, creo que independientemente de que Rawls afirme que su teoría no presupone una concepción metafísica del yo, esta lo hace y el hecho de que no se analice es una laguna importante<sup>96</sup>.

#### 4. LA CRÍTICA DE ROBERT NOZICK

Quizá una de las críticas más prontas y contundentes a la teoría de Rawls fue la formulada por el filósofo Robert Nozick en su obra *Anarquía, Estado y Utopía*. En ella, además de criticar a Rawls desde una visión liberal-libertaria propone una alternativa, que también se tratará, en el apartado 5.

##### 4.1. Cooperación social

La primera crítica de Nozick apunta que el hecho de que Rawls haga surgir la necesidad de la justicia de la cooperación social. Para Nozick esto es algo arbitrario. Se pregunta por qué no existirían, desde la óptica de la Teoría de la Justicia, problemas de justicia en una situación de no cooperación. Dice literalmente: “*Si hubiera 10 Robinsones Crusoes, cada uno trabajando solo durante dos años en islas separadas (...) ¿no podrían hacerse reclamaciones unos a otros (...)? ¿No haría el que tuviera menos una demanda con base en la necesidad, o con base de que su isla era naturalmente más pobre, o con base de que él era menos capaz de valerse por sí mismo?*”<sup>97</sup>.

Así, expone Nozick, el problema de la justicia no tendría por qué surgir únicamente, al menos desde una perspectiva distributiva, del hecho de la cooperación social. El hecho de que individuos en situaciones diferentes fueran capaces de comunicarse y transmitirse recursos sería suficiente para que surgieran entre ellos obligaciones de justicia, independientemente de que hayan o no cooperado. Lo que subyace, al menos desde mi punto de vista, a este argumento, es que el hecho de que la justicia sea una virtud social no hace de ella necesariamente algo que surja de la cooperación. Es más, desde la óptica retributiva de Nozick, la justicia se hace más necesaria que nunca

---

<sup>96</sup> Que la teoría requiera una determinada concepción metafísica de la persona no es, per se, una debilidad. De hecho Rawls podría haber aprovechado su concepto de “consenso solapante” para ofrecer una antropología que, aunque tomara parte, fuera ampliamente aceptada desde diversas concepciones filosóficas. Aun así, creo que el afán de Rawls de “limpiar” a los individuos representativos de cualquier condicionamiento no racional haría de su antropología metafísica algo difícil de aceptar para cualquier visiones filosóficas no puramente racionalista.

<sup>97</sup> NOZICK, R (1974) *Anarquía, estado y utopía* INISFREE ediciones; 2014, p. 164

precisamente en aquellos casos en los que se produce una ausencia total de cooperación, es decir, en los casos de parasitismo<sup>98</sup>.

Hacer depender la justicia de la cooperación nace, leyendo a Rawls desde Nozick, de la ausencia de derechos de propiedad claros en la distribución. La justicia distributiva sería necesaria porque “*la cooperación social enturbia las aguas*”<sup>99</sup>.

Pero incluso obviando este aparente salto ilegítimo, Nozick cree que Rawls no argumenta cual es el objeto de la distribución de justicia. Para él hay que distinguir entre un total de producción S formado por la suma de las producciones individuales en situación de no cooperación y un total de producción colectiva T en situación de cooperación (en la medida en que la cooperación se produce por una identidad de intereses, Rawls considera que T es mayor que S)<sup>100</sup>.

Habría, por lo tanto, que especificar primero si los problemas de la justicia se dan en relación con el montante T o con la aportación marginal de la cooperación, es decir, (T-S). Para Nozick, Rawls decide sobre el montante T, pero sin argumentarlo.

#### **4.2. Asimetría del principio de diferencia**

Nozick critica la supuesta elección del principio de diferencia por dos motivos: por las suposiciones previas que supone elegirlo y por los propios términos asimétricos del principio de diferencia.

Para Nozick el hecho de que ciertos individuos eligieran acordar el principio de diferencia como un principio en la posición original nace de un salto entre un enunciado subjuntivo y uno causal indicativo. Es decir, el hecho de que cierto grupo<sup>101</sup> tenga más que otro y que pueda paliar la situación del otro mediante una transferencia de renta no conlleva que el primer grupo este en una mejor situación **a costa** del peor situado<sup>102</sup>.

Aunque no lo expresa con estas palabras, lo que Nozick quiere criticar es una concepción rawlsiana de la economía (o de la producción social más ampliamente) como un juego de suma cero. Es decir, desde Rawls solo podemos legitimar el principio de diferencia si concebimos la economía como una tarta donde si yo obtengo una

---

<sup>98</sup> Entiéndase por parasitismo toda situación en la que un sujeto se aprovecha de otros sin su consentimiento (p.e. robo)

<sup>99</sup> *Ibidem*, p.164

<sup>100</sup> *Ibidem*, p.164

<sup>101</sup> Otra crítica que también expone Nozick es la aparente arbitrariedad de elegir principios centrados en los grupos y no en los individuos

<sup>102</sup> *Ibidem*, p.169

porción mayor es siempre a costa de las porciones del resto. Así, si un grupo tiene más se debe únicamente a que otros tienen menos y, por ello, hace responsables a los grupos de lo que tengan no solamente ellos, sino también los demás. Lo que parece no entender Rawls es que la cooperación social voluntaria se produce precisamente porque mejora la situación de todos los sujetos que se involucran en la cooperación (de lo contrario no sería voluntaria) y, por lo tanto, incrementa la porción de pastel de ambos.

Pero la crítica al principio de diferencia se produce también por los propios términos del principio. En la medida en que este principio diferencia entre mejores y peores dotados e impone unas condiciones muy favorables para estos últimos, Nozick considera que no sería elegido en la posición original o, al menos, que tendría las mismas posibilidades de serlo que su versión opuesta. Además, y en la medida en que un principio así introduciría restricciones muy fuertes a la cooperación social voluntaria (ya que impondría conductas imperativas para ciertos grupos que conducirían a beneficios mayores de los legítimos voluntariamente para ciertos grupos) Nozick muestra con este principio una “profunda desconfianza”<sup>103</sup>.

Obsérvese que, independientemente de que se esté de acuerdo o no con esta crítica de Nozick, es una crítica que se queda **dentro** del sistema rawlsiano. Es decir, Nozick explica por qué en la situación original los individuos no se decantarían por los principios por los que Rawls supone que se decantarían pero, al menos en este punto, acepta como punto de partida válido la idea de una posición original con los rasgos con los que Rawls la describe.

#### **4.3. Justicia retributiva y Principios de resultado final**

Una diferencia importante en Nozick es la distinción entre principios históricos y principios de resultado final. Y para entender esta distinción tenemos que diferenciar, paralela y respectivamente, entre justicia retributiva y justicia distributiva.

Para Nozick, la justicia no es un asunto que se ocupe de distribuir lo dado en una sociedad. Es decir, y contra Rawls, el objeto de esta no es llegar a cierta distribución de los bienes sociales que se considere correcta en función de uno o varios principios de justicia<sup>104</sup>. Nozick rechaza esta visión ya que presupone que nadie tiene derechos sobre

---

<sup>103</sup> *Ibidem*, p.172

<sup>104</sup> Recordemos que para Rawls el objeto de la justicia es “el modo en que las grandes instituciones sociales *distribuyen* los derechos y deberes fundamentales y determinan la *división* de las ventajas provenientes de la cooperación social” *Op. Cit.* RAWLS (1971) p. 20, cursiva añadida

los bienes sociales que se están distribuyendo, que se toman como “mana caído del cielo”<sup>105</sup>.

Es necesario, por ello, establecer cuál es el objeto de la justicia, y este se concibe tricéfalo: la justicia se ocupa de la adquisición originaria, es decir, la apropiación de lo que no tiene dueño; de las transmisiones de pertenencias entre individuos dueños; y de la rectificación de injusticias en las pertenencias por vulneraciones de los derechos de propiedad<sup>106</sup>. Por ello, la concepción de la justicia de Nozick será una concepción histórica, es decir, dependiente únicamente de cómo se produjo en la realidad esa distribución que se considera.

Parece que Rawls quiere aproximarse a esta concepción histórica cuando propone la “justicia puramente procesal” e incluso a primera vista parecería que Rawls y Nozick están igual en este aspecto (ambos conciben cualquier distribución final como justa siempre y cuando respeten: los derechos subjetivos y el consentimiento [Nozick]; la estructura básica de la sociedad respete los principios de justicia como imparcialidad [Rawls]). Sin embargo, si reflexionamos observamos que en realidad no están al mismo nivel en tanto y cuanto lo que Rawls exige respetar referencia a su vez a la distribución final de la sociedad (el principio de diferencia, por ejemplo, exige revisar cada desigualdad y sus consecuencias en cada momento e ir ajustando las desigualdades que no lo cumplan) su justicia distributiva no se puede considerar, en ningún momento, como una concepción histórica.

Muy de la mano de esto se encuentra la primera diferenciación de la que hablábamos *supra*. En tanto y cuanto la concepción de justicia de Nozick es histórica, sus principios no dependen del estado de la distribución actual conforme a un estándar sino únicamente de las acciones pasadas de los individuos, que han modificado con su voluntad los derechos y merecimientos de cada uno. Las concepciones distributivas se apoyan en principios de resultado final, es decir, son justas en función de “*cómo son distribuidas las cosas juzgando de conformidad con algún principio estructural de distribución justa*”<sup>107</sup>.

---

<sup>105</sup> *Op. Cit.* NOZICK (1974) p. 174

<sup>106</sup> *Ibidem*, p.36 y ss. Hay que aclarar que Nozick habla sólo de la “*justicia de las pertenencias*”, no se puede concluir (y de hecho lo trata en otras partes del libro) que las vulneraciones de otros derechos subjetivos de los individuos (p.e. la libertad) queden fuera de la justicia. Aquí se refiere únicamente a justicia patrimonial

<sup>107</sup> *Ibidem*, p.138

Así, estos principios operan olvidando que en la creación de bienes sociales entran en juego individuos que pueden pretender tener ciertos derechos a parte de estos bienes (por emplear su trabajo para obtenerlos, o por cualquier otra razón). La perspectiva retributiva enmienda la justicia distributiva de Rawls ya que apunta que los actos de distribución del total se hacen como si no existieran derechos dentro de él. En tanto que existen, los principios de Rawls no solo es que no produzcan justicia, es que son injustos porque vulneran los derechos de cada individuo a su parte de los bienes sociales.

Además, no solo es que se produzca una injusticia en un momento. Es que, en la medida en que los principios de resultado final son **pautados** (es decir, toman una pauta como medida de la justicia de una distribución) la justicia de la distribución debe revisarse casi a cada momento que se produce un acuerdo voluntario en el cuerpo social que modifica la distribución de bienes sociales: los principios de resultado final son, por ello, incompatibles con la libertad individual no en un solo momento, sino permanentemente<sup>108</sup>.

#### **4.4. La anulación de la libertad y la arbitrariedad de los dones**

Por último, y antes de presentar la justificación del Estado que dará Nozick, debemos apuntar una crítica muy fuerte que este filósofo hace a la visión de Rawls. El principal argumento de Rawls para rechazar la igualdad como “posibilidades abiertas a las capacidades”<sup>109</sup> es que los dones naturales y sociales de un individuo son arbitrarios y, por ello, carentes de valor moral (no tienen *mérito*). Rawls no solo rechaza la arbitrariedad de contingencias que vienen, por así decirlo, dadas (tales como el patrimonio familiar o el coeficiente intelectual de cada uno) sino que extiende esta arbitrariedad mucho más allá, llegando incluso a decir que uno no merece lo que se derive de un carácter superior alcanzado por el esfuerzo ya que “*tal carácter depende, en buena parte, de condiciones familiares y sociales afortunadas en la niñez, por las cuales nadie puede atribuirse mérito alguno*”<sup>110</sup>.

La crítica de Nozick, hecha desde el autonomismo kantiano, descansa en el hecho de que considerar esto implica anular la autonomía de la persona y, en la medida en que se

---

<sup>108</sup> *Ibidem*, p.140-147. Es interesante también apuntar que Nozick acepta la posibilidad de que existan principios históricos pautados. Pone como ejemplo cuando Hayek habla del principio de distribución de acuerdo con el mérito moral (p.142).

<sup>109</sup> Ver p. 17 de este trabajo

<sup>110</sup> *Op. Cit.* RAWLS (1971) p. 106

restringe su autonomía moral, se aleja la idea de dignidad humana que es, precisamente, en la que se supone se apoya toda la teoría<sup>111</sup>.

Por ampliar esta crítica, creo que este razonamiento, consistente en aplicar al “beneficio de la causalidad” a seres teóricamente libres (y que, precisamente por ello, escapan del principio físico de causalidad) puede servir para explicar, en tercera persona y en pasado, cierta conducta de un individuo. Sin embargo, tomarla para uno mismo equivale a “dimitir de la propia condición de persona” y objetivarse, haciéndose equiparable a la manzana que cae del árbol o a las bolas en un juego de billar. Explicar el presente comportamiento (algo que sin duda harían los individuos representativos en la posición original) en términos causales sería ya elegir una forma de actuar y, por ello, salir del principio de causalidad que nos estamos aplicando a la hora de explicar nuestro comportamiento<sup>112</sup>. Entender bien a Kant, para Muguerza, consiste en comprender la cruda aceptación de la antinomia de la causalidad y la libertad y ver al hombre como ese ser atravesado no solo por el mundo natural (del ser) sino también por la libertad que tiene en tanto que ser racional y que le obliga a elegir, aun cuando elija no hacerlo y dejarse llevar por los acontecimientos del mundo<sup>113</sup>.

Una vez apuntado esto, Nozick se centra en atacar el argumento de Rawls de que la distribución de pertenencias no puede depender de las dotes naturales, desmembrándolo en cuatro posibles formulaciones y mostrando la incompatibilidad con la teoría rawlsiana<sup>114</sup>:

- Una argumentación basada en la teoría del merecimiento moral, convenientemente negada por el propio Rawls ya que este mismo critica las distribuciones conformes a méritos morales<sup>115</sup>.
- La segunda formulación parte de suponer que las pertenencias se deben distribuir en función de alguna pauta no arbitraria y que las dotes naturales son pautas arbitrarias. A esto se opone que puede ocurrir que las dotes naturales correlacionen con pautas no moralmente arbitrarias (como por ejemplo los

---

<sup>111</sup> *Op. Cit.* NOZICK (1974) p. 187

<sup>112</sup> MUGUERZA, J. (2007) “*La aventura de la moralidad (Paradigmas, fronteras y problems de la Ética)*” Alianza Editorial, reimpresión 2020, p.97-98

<sup>113</sup> *Ibidem*

<sup>114</sup> *Op. Cit.* NOZICK (1974) pp. 189 y ss

<sup>115</sup> *Op. Cit.* RAWLS (1971) pp. 287 y ss

servicios prestados) que afecten a la distribución final. Por la posible existencia de esta posibilidad se tiene que considerar la tercera formulación.

- La tercera formulación incluye por ello una premisa que extiende la arbitrariedad de una pauta de distribución de pertenencias a todas las pautas que dependan parcialmente de una diferenciación arbitraria. Contra esta argumentación Nozick expone que cualquier pauta que uno pueda pensar contendrá algún origen (parcial o total) arbitrario: incluida la propuesta por Rawls. El principio de diferencia distribuye en función de las diferencias entre personas, diferencias que son arbitrarias moralmente.
- La última formulación parte de la obligación moral de que las pertenencias de todos sean iguales, a no ser que haya razones morales de peso para romper esta igualdad. La objeción de Nozick es que partir de la igualdad es una decisión también arbitraria y que la presunción de igualdad es un artificio que no es realista ya que, en nuestro día a día, los individuos discriminamos sin necesidad de justificar en todo momento la diferencia de trato. Desde mi punto de vista esta contraargumentación es un poco débil y, aunque con ello no se quiera dar por bueno el argumento presentado como cuarta formulación, sí que creo que la crítica debe ir más allá de simplemente considerar que la igualdad en las pertenencias es un punto de partida arbitrario<sup>116</sup>.

Así, Nozick critica no solamente la pretendida arbitrariedad de los dotes naturales echando mano de la cosificación del individuo en un sistema que pretende liberarlo, sino también la supuestamente ilegítima conexión causal entre dotes naturales y distribución de pertenencias.

## **5. LA ALTERNATIVA DE NOZICK: ANARQUÍA, ESTADO Y UTOPIA**

### **5.1. Presupuestos**

La teoría de Robert Nozick parte de postulados diferenciados (aunque no opuestos) a la teoría del contrato social de Rawls, a saber: un individualismo que, aunque es también punto de partida en Rawls, es mucho más estricto en Nozick y una profunda convicción en la existencia de un derecho natural previo al Estado.

---

<sup>116</sup> Normalmente esta igualdad se relaciona con una supuesta igualdad del género humano. Argumento que, si bien puede no ser correcto, no está tomando la igualdad como punto de partida “arbitrariamente” sino partiendo de una concepción antropológica y de la justicia muy concreta.

En primer lugar, y ya desde el prefacio<sup>117</sup>, Nozick fundamenta su visión política en un individualismo que afecta estrictamente a la hora de justificar moralmente comportamientos. Esto se observa muy bien en la concepción de los derechos individuales como “restricciones indirectas a la acción”. En la medida en que los individuos son el sujeto soberano y que tienen derechos inviolables, cualquier moral debe contemplar estos derechos no como elementos a incorporar en una visión social de estado final (ya que esto habilitaría pesarlos y contrapesarlos admitiendo, aunque se produjeran en algunos casos, violaciones) sino como límites absolutos a la capacidad de agencia de los individuos<sup>118</sup>. Esta inviolabilidad de los derechos individuales deriva, desde mi punto de vista, de dos hechos: en primer lugar, resultaría absurdo negar la influencia de la moral kantiana en toda la justificación ética de Nozick. La idea de que tratar a los individuos como fines y que la dignidad individual debe estar en el centro de la ética asoma por todo el texto<sup>119</sup>. El otro hecho que es fundamental para dotar de subjetividad moral a los individuos es la capacidad que tiene el ser humano de formarse una idea de su vida y modelarla de acuerdo con sus principios<sup>120</sup>, unido a las existencias separadas de los individuos<sup>121</sup>.

Otro aspecto fundamental en la concepción política de Nozick es la existencia de un derecho natural previo al orden social, es decir, previo al Estado. El discurso de Nozick está plagado, ya desde la formulación del estado de naturaleza, de términos normativos (pretensión, queja, culpa...)<sup>122</sup>. La fundamentación iusnaturalista no es algo que el autor busque evitar y, de hecho, se explicita en algunas citas de Locke que el mismo Nozick incluye como fundamento de su teoría<sup>123</sup>. Esto permite entender este estado de naturaleza no como un estado anterior a la sociabilidad humana (ya que en ausencia de relaciones sociales no hay derecho) sino como una fase no institucionalizada de las formas de interacción pública. Esto lleva a Rodilla a calificar la teoría del estado de naturaleza de Nozick como *normativista* ya que, antes y después del pacto social, existe

---

<sup>117</sup> “Los individuos tienen derechos, y hay cosas que ninguna persona o grupo puede hacerles sin violar los derechos” *Op. Cit.* NOZICK (1974) p.1

<sup>118</sup> *Ibidem* pp. 34 y ss

<sup>119</sup> Y en relación con esto es bueno volver al punto 4.4. de este trabajo. No deja de ser curioso observar como dos autores (Nozick y Rawls) llegan a conclusiones en tantos puntos opuestas partiendo de una posición ética tan similar.

<sup>120</sup> *Ibidem* pp.49 y ss

<sup>121</sup> *Ibidem* pp. 37 y ss. La existencia separada de los individuos hace que principios como el de utilidad, que en un plano individual puede ser incluso deseable (dejar de procurarse un placer inmediato por otro mayor futuro), inaceptable a nivel político.

<sup>122</sup> *Op. Cit.* RODILLA (1985)

<sup>123</sup> *Op. Cit.* NOZICK (1974) p. 18



un conjunto de reglas o principios que limita la conducta individual. El estado de naturaleza no es, por tanto, una situación ni presocial ni premoral<sup>124</sup>.

La aparición del Estado es algo que sucede históricamente y que debe ocurrir como forma de garantizar los derechos naturales de los individuos. El estado de naturaleza, en el que los individuos están en una situación de “perfecta libertad” implica ciertas inseguridades: a la hora de resolver conflictos sobreestimarán los daños recibidos e infravalorarán los causados<sup>125</sup>. Se hace necesario por ello institucionalizar la sociedad.

De la unión de estos dos presupuestos (iusnaturalismo e individualismo) nace una idea que es clave entender para comprender todo el pensamiento político de Nozick: en la medida en que los individuos son sujetos soberanos y que tienen derechos individuales que derivan de una cierta concepción de la ley natural, no pueden existir algo así como “derechos colectivos”. Los grupos son siempre entidades políticas derivadas y si tienen o ejercitan derechos es por una cesión de estos por parte de los individuos que los integran. No puede ser que el hecho de constituirse en colectivo cree nuevos derechos<sup>126</sup>

Antes de entrar a apuntar cómo se produce el tránsito del estado de naturaleza a la sociedad civil, debemos apuntar algunas notas formales del contrato social en Nozick. Más que un contrato, es decir, un acto espontáneo surgido de la autonomía de la voluntad de los individuos, la sociedad surge por un proceso inconsciente que conduce a los seres humanos a asociarse en estados o “entidades estatoides”<sup>127</sup>. Esto no le hace salir del contractualismo ya que, incluso considerando la venida de la sociedad civil como un proceso histórico más que un acto voluntario, se trata de una convención a la que los hombres llegan mediante acuerdos y a la que podrían no haber llegado.

## 5.2. Cómo se produce el surgimiento del Estado

Para Nozick el surgimiento del Estado ocurriría en dos momentos bien diferenciados. El primero es el paso del estado de naturaleza al estado ultramínimo, que se produciría por lo que el filósofo denominó un “proceso de mano invisible”. El segundo es el paso del

---

<sup>124</sup> *Op. Cit.* RODILLA (1985) p. 235

<sup>125</sup> *Op. Cit.* NOZICK (1974) p.19

<sup>126</sup> *Ibidem* p.84

<sup>127</sup> *Ibidem* p. 106. El término “entidad estadoide” es utilizado por Nozick ya que lo que concibe como estado no cumple, estrictamente, la pretensión de Weber, de ser la única instancia que autoriza la violencia. El monopolio de la fuerza en Nozick es “de facto” pero no “de iure”, como lo pretendería el alemán.

estado ultramínimo al estado mínimo<sup>128</sup>, que ocurriría como una obligación moral de los individuo. En la medida en que este proceso se produzca respetando los derechos individuales y por actos morales, el estado mínimo será un estado moral. Además, explicará porque este estado mínimo no implica necesariamente la aplicación de principios distributivos criticables desde el punto de vista moral.

Para Nozick los problemas del estado de naturaleza hacen a los individuos asociarse en lo que denomina “agencias de protección”. Estas no serían más que clubes, o empresas, que se encargarían de garantizar cierta protección a los individuos que contraten con ellas y ciertas formas de resolver conflictos. Estas agencias, en la medida en que son muchas, entrarían en conflictos de manera recurrente ya que individuos protegidos por agencias distintas estarían compartiendo territorio. Estos conflictos llevarían, bien por un proceso de imposición violenta o por uno de federación pacífica, a la preeminencia de una única agencia de protección: ha aparecido lo que Nozick denomina “agencia de protección dominante”<sup>129</sup> (en adelante, “APD”), que surge por un “proceso de mano invisible”. Estos son aquellos procesos que siguen una pauta y que, a pesar de parecer preconcebidos por un individuo o grupo, se producen inconscientemente como una forma de ordenación no intencional. Nozick pone como ejemplos la evolución de las especies o las explicaciones de cómo se realiza el cálculo económico en el mercado<sup>130</sup>. Equivaldría al concepto liberal de “orden espontáneo”

Pero ¿es esta APD una forma de estado ultramínimo? En opinión de Nozick, y aunque a primera vista pueda parecer lo contrario, sí. El estado ultramínimo es aquel que pretende tener un monopolio de la fuerza excepto en los casos de defensa propia inmediata<sup>131</sup>. Por ello, queda excluida la represalia privada. La forma de impartir justicia del estado ultramínimo queda limitada a aquellos que compren las pólizas de protección de este, pero estos serán únicamente juzgados por los procedimientos del estado ultramínimo. Quedarían fuera aquellos individuos que no desean asociarse en el estado (independientes) pudiendo ellos aplicar sus procedimientos de justicia como consideren.

---

<sup>128</sup> La principal diferencia entre el estado ultramínimo y el estado mínimo es que mientras que el primero únicamente mantiene un monopolio sobre el uso de la fuerza excluyendo la represalia privada, el segundo incluye transferencias de rentas condicionadas a la compra únicamente de pólizas de protección (igual que en el estado ultramínimo) financiados con ingresos fiscales. *Ibidem* p. 32

<sup>129</sup> *Ibidem* p.23

<sup>130</sup> *Ibidem* pp.25-28

<sup>131</sup> *Ibidem* p.32

La APD no parece tener, en principio, ningún monopolio de la fuerza. En la medida en que es una asociación voluntaria de individuos, solo ejercerá los derechos que estos hayan delegado en ella. Un monopolio del uso de la fuerza implica un cierto derecho a impedir que existan *free riders* obligando a todos los que están dentro de las fronteras de la APD a contribuir a la financiación de ésta y a erigir a esta como única instancia para resolver conflictos. El derecho a obligar a otros en virtud de que se aprovechan de ciertos beneficios no es un derecho que Nozick reconozca a los individuos<sup>132</sup> ni, por ende, a la APD.

Sin embargo, sí reconoce el derecho de la APD a castigar, en virtud de un derecho a la legítima defensa, a aquellos independientes que lleven a cabo procedimientos de resolución de conflictos que se consideren injustos o no confiables<sup>133</sup>. Así, lo que *de facto* ocurrirá es que la APD será la única que pueda aplicar sus procedimientos de resolución de conflictos ya que, por un lado, tenderá a desconfiar de procedimientos aplicados por otros y, por otra, será el único agente con capacidad para imponer por la fuerza sus pretensiones a los independientes<sup>134</sup>. La APD no tiene, en ningún caso, una pretensión de ser el único administrador de justicia (y, de hecho, no entra en los posibles conflictos entre independientes), pero las condiciones fácticas la empujan a acabar siendo, en la práctica, la única administradora. Tiene, por ello, un monopolio *de facto* del uso de la fuerza (es igual, en la práctica, que lo que antes definíamos como estado ultramínimo).

Es importante apuntar la moralidad de la APD (y, por ello, del estado ultramínimo). En la visión de Nozick, el surgimiento de esta “entidad estadoide” se ha producido respetando en todo momento los derechos naturales de los individuos. Por ello, concluye, el estado ultramínimo no es, en lo que a su surgimiento refiere, un ente inmoral. Sin embargo, en el ejercicio de su monopolio de facto se está prohibiendo a individuos el uso de sus procedimientos de justicia. Esto constituye un perjuicio para los independientes que debe ser compensado en virtud del principio de compensación<sup>135</sup>.

---

<sup>132</sup> *Ibidem* p. 84. Sobre el rechazo al principio de imparcialidad de Hart y Rawls, pp. 85-88

<sup>133</sup> *Ibidem* pp. 93 y ss.

<sup>134</sup> *Ibidem* p.98. Es interesante observar cómo tras esta explicación del surgimiento del estado lo que subyace es una concepción del derecho como fuerza. Para Nozick, el procedimiento que se impone no es, necesariamente, el más garantista o el más justo. El procedimiento que se acaba aplicando (el Derecho que acaba surgiendo) es el del aparato que ha sido capaz de imponer su voluntad

<sup>135</sup> *Ibidem* pp. 73-78. Sobre la igualdad en la curva de indiferencia de injusticia no causada e injusticia compensada ver capítulos ¿Por qué prohibir siempre? (*Ibidem* pp. 57-58) Miedo y prohibición (*Ibidem* pp. 63-67) y ¿Por qué no prohibir siempre? (*Ibidem* pp.67-69)

Compensación se puede hacer en forma de servicios de protección o mediante transferencias de rentas subvencionadas por los individuos que subyacen a la APD (que son, en última instancia, los que generan el perjuicio). Estamos ya en el estado mínimo tal como se definió antes<sup>136</sup>.

Estas protecciones a los independientes, además, serían solo contra sus propios clientes, no entrando en las posibles relaciones entre independientes. Entre esto, y que las compensaciones se darían solo a aquellos que sufrieran desventajas y que se limitarían a la diferencia de la póliza real menos lo que le hubiera costado en una situación alternativa, Nozick entiende que no se producirá una huida de los protegidos por la agencia hacia situaciones de independencia. Cuantos menos clientes tiene la APD, más deseable es formar parte de ella. Se produce, por ello, una situación de equilibrio<sup>137</sup>.

Desde un punto de vista moral debe concluirse, por tanto, que el paso del estado ultramínimo al estado mínimo no es solo un proceso que se produzca respetando los derechos individuales sino que es un proceso que moralmente debe ocurrir. Lo que resultaría inmoral es no dar el paso del estado ultramínimo al estado mínimo porque se dejarían de compensar vulneraciones de derechos inevitables. En la medida en que el surgimiento del estado mínimo ha ocurrido moralmente y que sus competencias son ejercidas de acuerdo con los derechos individuales, el estado mínimo es moral. Además, la aparente redistribución de rentas que acontece en el estado mínimo no es inmoral porque no es redistribución sino compensación: no se busca cambiar la configuración de rentas de ningún individuo en virtud de ninguna pauta distributiva de justicia sino compensar al que ha sido lesionado<sup>138</sup>. Nozick también apunta que el estado mínimo debe serlo en un territorio “*de una dimensión tal que contenga más que pocas personas*”<sup>139</sup> Aunque no determinada ningún tamaño concreto, muestra su recelo a los estados grandes no solo en competencias, sino también en extensión.

En conclusión, el estado mínimo es la única forma de estado legítima tanto en origen como en alcance de funciones. No es únicamente que esta forma de estado sea la única compatible con los derechos individuales sino que es la única forma bajo la cual estos derechos pueden ser ejercidos por los individuos de una manera plena y segura.

---

<sup>136</sup> *Ibidem* pp. 100-101

<sup>137</sup> *Ibidem* p. 102

<sup>138</sup> *Ibidem* p. 103

<sup>139</sup> *Ibidem* p.105

### 5.3. Dos breves críticas a Nozick

A pesar de que por la longitud de este trabajo no puedo exponer sistemáticamente todas las críticas que se han hecho al planteamiento de Nozick, si quería apuntar dos que me parecen particularmente interesantes.

En primer lugar, De Julios considera que el contractualismo de Nozick reduce el estado al mercado ya que su aparición se produce a partir de presupuestos mercantiles. Así la dimensión política del ser humano se subordina a la económica, haciendo aparecer el estado como una entidad legitimada indirectamente cuyo objetivo no es tanto amparar la libertad por servir de sustrato a una concepción amplia de libertad sino para convertirse en elemento último de subordinación y de justificación del capitalismo, en lo que Reiman denominó “falacia del capitalismo libertario”<sup>140</sup>.

La segunda crítica, expuesta ya por Rodilla, hace referencia a la aparente arbitrariedad del punto de partida de Nozick. Como hemos expuesto, la concepción de Nozick descansa toda ella en una visión muy determinada de la existencia del derecho natural. Dice literalmente: *“la ley natural y los derechos naturales constituyen una base de pretensiones que no deriva de acuerdos ni está sujeta a compromisos. Sólo que, dado que forman parte de las premisas o axiomas de la teoría, la justificación de normas e instituciones se remite en último término a una base sustraída a fundamentación”*<sup>141</sup>. Todo el planteamiento iusnaturalista de Nozick, y el individualismo moral que defiende, conjuntamente aquí con Rawls) se fundamentan en principios dogmáticos: a saber, la idea de dignidad humana en Kant (ANEXO I). Sin una explicación convincente de estos principios la justificación del Estado de Nozick acaba en el mismo sitio que, por ejemplo, una teoría teológica que fundamente el estado en Dios.

## 6. CONCLUSIONES

El objetivo de este trabajo no ha dejado de ser en ningún momento examinar en que medida las principales formulaciones contemporáneas del contractualismo sirven para legitimar el estado y, sobre todo, cuánto estado. Tanto la teoría de John Rawls como la de Robert Nozick constituyen reflexiones muy interesantes para investigar el origen de la legitimidad estatal. Sin embargo, y sin ánimo de minusvalorarlas, creo que ambas se

---

<sup>140</sup> DE JULIOS CAMPUZANO, A. (1995). *Individualismo y modernidad: una lectura alternativa*. Anuario de filosofía del derecho, (12), 239-268., pp. 246-247

<sup>141</sup> *Op. Cit.* RODILLA (1985) p. 236

enfrentan a problemas internos demasiado relevantes como para servir al propósito de legitimar el estado.

Antes de exponer el porqué de esta conclusión creo que es importante acotar qué significa esta conclusión. En primer lugar, no significa que asuma que el estado es ilegítimo. El alcance de este trabajo tan solo es estudiar el contractualismo, y ni siquiera se ha analizado todo ello. Quedan ciertas alternativas contemporáneas (como la del antes nombrado Amartya Sen) y todas las modernas sin estudiar. Pero entendiendo que las posiciones de Rawls y de Nozick son las más influyentes hoy, son las que debían analizarse aquí. Queda, además, toda una serie de teorías legitimadoras del estado no contractualistas que también deberían ser estudiadas. La única conclusión (que ya me parece atrevida) es que, desde mi punto de vista, ni Rawls ni Nozick aciertan al legitimar el estado.

Pero aun extrapolando esta conclusión a todas las teorías legitimadoras del estado tampoco se puede inferir por ellas que el estado pueda desaparecer. Un asunto, en el plano del deber ser, es si el estado debe existir. Otro, muy diferente y en el plano del ser, es que el estado pueda dejar de existir partiendo de la realidad material de hoy.

Procediendo ya a analizar el porqué de esta conclusión me parece importante comenzar apuntado qué comparten Rawls y Nozick. Aunque nos puedan parecer visiones políticas contrarias (porque de hecho lo son), los dos autores comparten una influencia y ciertos presupuestos que los hacen estar más cerca de lo que un primer vistazo pudiera indicar. Ambos se inscriben dentro de una tradición deontológica de inspiración claramente kantiana que intenta rebatir con todas sus armas concepciones teleológicas utilitaristas. Ambos son también individualistas en el sentido de entender como único sujeto moral al individuo y ambas teorías consideran el nacimiento de la sociedad civil como algo convencional.

Es aquí donde encuentro el origen del problema interno de ambas cosmovisiones. El considerar el ámbito público de la sociedad como algo contingente habilita a imaginar como una posibilidad la inexistencia del ámbito político. La moralidad del ámbito político es la misma que la de cualquier otro: no existen condiciones naturales o morales que diferencien cualitativamente al estado. Un estado solo podría legitimarse por la unanimidad de todos sus miembros. Su legitimidad es la misma que la de cualquier asociación: el consentimiento de sus participantes. La contingencia de lo político es

igual que la de cualquier otro ámbito: una sociedad donde nadie quisiera constituirse en estado sería igual de factible que una donde nadie quisiera constituirse en club de fútbol. Si estas asociaciones existen es porque sus individuos lo quieren y en el momento en el que uno desea salirse, la abandona. Esto descansa en la idea (consciente o inconsciente) de que el individuo precede a la sociedad o, al menos, que es separable de ésta. Es cierto que Rawls lo detecta e intenta evitarlo aceptando que el ser humano nace intrincado en sociedad (p.10) pero el carácter hipotético de su posición original desgaja de alguna forma al individuo de la sociedad y le hace precederla. Desde mi punto de vista es este “individualismo ontológico” el fundamento de considerar la sociedad civil como un constructo social.

Además, como se ha expuesto, estas teorías defienden también como único sujeto de derechos al individuo. Para ellas, y en base a una visión dogmática de la dignidad humana (ANEXO I) las personas somos portadores de derechos individuales que deben ser respetados por cualquier colectivo (incluyendo al estado).

Es de esta tensión entre el carácter contingente del ámbito político fundamentado en la individualidad presocial de los seres humanos y la consideración de que estos son los únicos sujetos morales con derechos inviolables de la cual nace el conflicto irresoluble: todo estado que pretenda coactivamente imponer algo contra la voluntad de ciertos individuos lo hace vulnerando derechos invulnerables y actúa por ello inmoralmente. La visión de Nozick, que pretende abordar y solucionar esto, acaba vulnerando los derechos de los independientes, legitimando estas vulneraciones porque se hacen a través de una APD que, no lo olvidemos, no deja de ser otros individuos (teóricamente iguales) que se imponen por la fuerza. Por mucha compensación que reciban no se está respetando su derecho a preferir una injusticia no causada a una injusticia compensada (algo que sí se respeta en el caso de los clientes de la APD). La visión de Rawls, que creo intuyó estos problemas, acaba reafirmando al establecer el nexo obligacional en un contrato hipotético, que, como ya tratamos en 3.2., parece difícil defender que obligue a individuos reales que explícitamente pueden oponerse a esas cláusulas hipotéticas.

Creo que una vez expuesto esto puedo presentar un trilema como principal conclusión a este Trabajo de Fin de Grado: una teoría política puede abrazar dos de los tres siguientes presupuestos: Individualismo ontológico (y con ello convencionalismo del ámbito público); Individualismo moral (o la idea de que los individuos somos los únicos sujetos

morales soberanos); y Estado Legítimo. Intentar acaparar los tres resulta, desde mi punto de vista, imposible

Creo, únicamente por intuiciones, que lo más razonable es abandonar lo que hemos denominado individualismo ontológico. Es muy difícil deslindar esto del individualismo moral pero creo que puede haber alguna forma de reconocer que las personas somos en sociedad, que nacemos intrincados y definidos por ella y que por lo tanto tenemos una dimensión pública que funciona con dinámicas morales diferenciadas. Esto puede encajar (y debe hacerlo para evitar derivas totalitarias) con el convencimiento ético, aun dogmático, de que los seres humanos estamos dotados de derechos individuales que no son anulables por el grupo. De no conseguirse esto, pareceríamos abocados a admitir que todo estado es ilegítimo y acabar en algún tipo de planteamiento anarquista filosófico o político. Sea como fuere, esa investigación es ya objeto de otro trabajo.

## 7. BIBLIOGRAFÍA

- ARISTÓTELES (2014) *Metafísica* Gredos
- CABRERA ADAMS; M.A.; (2008) *La “posición original” y el “velo de la ignorancia” en la teoría política de John Rawls*. Revista de Memoria Política No. 12/2008
- HAYEK, F. A. (1946). *Camino de servidumbre*. Alianza Editorial (2011)
- DE JULIOS CAMPUZANO, A. (1995). *Individualismo y modernidad: una lectura alternativa*. Anuario de filosofía del derecho, (12), 239-268.
- KANT, I (1785) *Fundamentos para una metafísica de las costumbres*, Alianza Editorial
- KANT, I (1795) *La paz perpetua*, Alianza Editorial
- MUGUERZA, J. (2007) *“La aventura de la moralidad (Paradigmas, fronteras y problems de la Ética)”* Alianza Editorial, reimpresión 2020
- NOZICK, R (1974) *Anarquía, estado y utopía* INISFREE ediciones; 2014
- ORELLANA RAMOS, E. P. (2012). *Bases de la igualdad democrática: una revisión de la " igualdad de oportunidades" en el pensamiento de John Rawls*,
- RAWLS, J (1971) *Teoría de la Justicia*, FCE, Edición 2021



- RAWLS, J. (1982). *The basic liberties and their priority*. The Tanner lectures on human values, 3,
- RAWLS, J (1985) *Justice as Fairness: Political not Metaphysical* Philosophy and Public Affairs, 14, 223-251. Trad. De E.G. Martínez Navarro en Diálogo Filosófico 16 (1990), 4-32. Versión íntegra recopilada en “*Ética: 12 textos fundamentales del siglo XX*” Recop. Carlos Gómez, Alianza Editorial, pp. 225-275
- RALLO, J.R. (2019) “*Liberalismo: Los 10 principios básicos del orden político liberal*” Editorial Planeta, Deusto
- RODILLA, MA (1985) *Buchanan, Nozick, Rawls: Variaciones sobre el estado de la naturaleza*” Anuario de Filosofía del Derecho, 2
- SEN, A. (1976). *Welfare inequalities and Rawlsian axiomatics*. Theory and decision, 7(4), 243-262

## ANEXO I: EL DOGMATISMO DE LA DIGNIDAD HUMANA EN KANT

Tanto Rawls como Nozick tienen una concepción ética de inspiración kantiana, la cual fundamenta las dos formulaciones del imperativo categórico en la idea de existen fines en sí mismos y que estos fines son los seres humanos por estar dotados de una cierta dignidad por no ser intercambiables. Sin embargo, la argumentación de Kant sobre la existencia de un fin absoluto y la consideración de la naturaleza humana como tal fin es polémica:

*“Suponiendo que hubiese algo cuya existencia en misma posea un valor absoluto, algo que como fin en mismo pudiera ser un fundamento de leyes bien definidas, ahí es donde únicamente se hallaría el fundamento de un posible imperativo categórico, esto es, de una ley práctica. Yo sostengo lo siguiente: el hombre y en general todo ser racional existe como un fin en sí mismo, no simplemente como un medio para ser utilizado discrecionalmente por esta o aquella voluntad, sino que tanto en las acciones orientadas hacia sí mismo como en las dirigidas hacia otros seres racionales el hombre ha de ser considerado siempre al mismo tiempo como un fin. Todos los objetos de la inclinación sólo poseen un valor condicionado, pues, si no se dieran las inclinaciones y las necesidades sustentadas en ellas, su objeto quedaría sin valor alguno. Pero, en cuanto fuentes de necesidades, las inclinaciones mismas distan tanto de albergar un valor absoluto para desearlas por ellas mismas, que más bien ha de suponer el deseo universal de cualquier ser racional el estar totalmente libre de ellas. Así pues, el valor de todos los objetos a obtener mediante nuestras acciones es siempre condicionado. Sin embargo, los seres cuya existencia no descansa en nuestra voluntad, sino en la naturaleza, tienen sólo un valor relativo como medio, siempre que sean seres irracionales, y por eso se llaman cosas; en cambio los seres racionales reciben el nombre de personas porque su **naturaleza los destaca ya como fines en sí mismos**, o sea, como algo que no cabe ser utilizado simplemente como medio, y restringe así cualquier arbitrio (**al constituir un objeto de respeto**). Las personas, por lo tanto, no son meros fines subjetivos cuya existencia tiene un valor para nosotros como efecto de nuestra acción, sino que constituyen fines objetivos, es decir, cosas cuya existencia supone un fin en sí mismo y a decir verdad un fin tal en cuyo lugar no puede ser colocado ningún otro fin al servicio del cual debiera quedar aquél simplemente como medio, **porque sin ello no encontraríamos en parte alguna nada de ningún valor absoluto; pero si todo valor estuviese condicionado y fuera por lo tanto contingente,***

*entonces no se podría encontrar en parte alguna para la razón ningún principio práctico supremo”* (KANT 1785; pp. 137-139)

En este fragmento Kant busca un fin en sí mismo, no condicionado, que pueda servir como fundamento del imperativo categórico y, por ello, de toda la moral. Las razones que da para que los seres humanos seamos tal fin son tres:

1. “que su naturaleza (la del ser racional) lo destaca como tal” sin decir nada más. Esto implica varios problemas, como cuál sería el fundamento para tratar moralmente a niños o incapaces y los presentados por Nozick en el capítulo “Indeterminación de la teoría moral” (NOZICK 1974; pp. 47 y ss)
2. “que constituyen objetos de respeto” lo cual haría depender la moral de un sentimiento, que parece lo más contrario a lo que Kant quiere plantear y cae en subjetivismos difíciles de salvar.
3. Que si no se acepta la existencia de un valor absoluto, se está aceptando que “no se podría encontrar en parte alguna para la razón ningún principio práctico supremo” lo cual vendría a contestar a la pregunta ¿Existe algo cuya existencia en sí misma tenga valor absoluto y que fundamente la moral? Con la respuesta: Si, porque necesariamente tiene que existir algo con valor absoluto porque si no la moral no tendría fundamento (y este fin es la naturaleza humana). Pero creo que no argumenta en ningún momento el porqué de la necesidad de que exista algo con valor absoluto, y acaba anteponiendo su deseo de que eso exista a la realidad que al menos puede argumentar.

En la medida en que la tradición liberal (desde socioliberales hasta anarcocapitalistas) que dota a los seres humanos de derechos inviolables descansa en la idea de dignidad de los seres humanos (es decir, en la idea de que son fines y no medios) de la ética kantiana creo que es importante apuntar que esta idea está, por lo menos, muy débilmente argumentada (sino directamente aceptada dogmáticamente). No tanto porque quiera desprover a los hombres de una serie de derechos y libertades que, en la práctica, nos han hecho alcanzar las mayores cotas de bienestar económico y moral de nuestra historia, sino más bien para ser conscientes de cuáles son los dogmas de nuestro tiempo y que, cuando reflexionemos, seamos tan conscientes de las limitaciones de nuestras ideas como lo somos de las ajenas.