

*María Alejandra Vanney*

# CONSENSUALISMO Y GOBIERNO POLÍTICO

*Contractualismo y Justicia en John Rawls*

diciembre 2005

© *Instituto Empresa y Humanismo*

Universidad de Navarra

ISSN: 1139 - 8698

Depósito Legal: NA 638/87

Edita: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, S. A.

Imprime: Idazluma, s.a.

# ÍNDICE

## INTRODUCCIÓN

1. Justificación objetiva: ¿por qué John Rawls y no otro autor? . . . . . 5
2. La metodología de la investigación . . . . . 6

## CAPÍTULO I: TEORÍAS DE LA JUSTICIA Y DE LA LEGITIMACIÓN

1. Relevancia de la Teoría de la Justicia. Conceptos previos . . . . . 9
2. Voluntarismo, racionalismo y contractualismo . . . . . 11
3. Estructura de las teorías consensuales de justicia . . . . . 15
4. El racionalismo y el voluntarismo en diversas teorías consensualistas contemporáneas . . . . 18
5. Crisis del Consensualismo . . . . . 21

## CAPÍTULO II: ANTECEDENTES HISTÓRICO-FILOSÓFICOS DEL CONTRACTUALISMO CONTEMPORÁNEO

1. El contractualismo de Thomas Hobbes . . . . . 30
2. El contractualismo de John Locke . . . . . 32
3. El contractualismo kantiano . . . . . 34
4. Influencia de los autores contractualistas en Rawls . . . . . 38

## CAPÍTULO III: LA TEORÍA DE LA JUSTICIA DE JOHN RAWLS

1. Antecedentes . . . . . 47
2. Aspectos generales de Teoría de la Justicia . . . . . 48
3. Análisis de la obra *A Theory of Justice* . . . . . 50
4. Conclusión . . . . . 64

## CAPÍTULO IV: CRÍTICAS A LA TEORÍA DE LA JUSTICIA Y RECEPCIÓN EN EL LIBERALISMO POLÍTICO

1. Introducción . . . . . 65
2. La Teoría de la Justicia como "insuficientemente liberal" (Robert Nozick) . . . . . 67
3. La Teoría de la Justicia como "insuficientemente igualitaria" (Ronald Dworkin y Amartya Sen) . . 71
4. La Teoría de la Justicia como "insuficientemente social" (Michael Sandel, Charles Taylor y Alasdair MacIntyre): el Comunitarismo . . . . . 76
5. Rectificaciones a la Teoría de la Justicia: El Liberalismo Político . . . . . 81
6. El Iusnaturalismo frente al Liberalismo y al Comunitarismo . . . . . 83
7. El derecho y las normas morales . . . . . 90

## CONCLUSIÓN: CRÍTICA A LA TEORÍA DE LA JUSTICIA DE JOHN RAWLS

1. Críticas al consenso como metodología válida para la determinación de los principios de justicia . . . . . 93
2. Crítica a la metodología del consenso utilizada por Rawls . . . . . 96
3. Críticas a aspectos de fondo . . . . . 99
4. Posición de un Estado neutral . . . . . 103



## Nota Biográfica

En la actualidad, María Alejandra Vanney se dedica principalmente a la investigación en el área de la Filosofía Política. Cursa el Programa de Doctorado en Gobierno y Cultura de las Organizaciones del Instituto de Empresa y Humanismo, Universidad de Navarra. Es Master en Gobierno de las Organizaciones del mismo Instituto (2004).

Anteriormente investigó y publicó acerca de temas relacionados con los procesos regionales de integración: en 1999-2000 realizó un Postgrado sobre Integración Europea (Krajowa Szkoła Administracji Publicznej, Escuela Nacional de Administración Pública de Varsovia y École Nationale d'Administration de París), y en 1998-1999 cursó un Master en Estudios Europeos (Universidad de Varsovia y Universidad de Maastricht). Es abogada (Universidad Católica Argentina, 1992) y Magister en Derecho (Universidad de Varsovia, 1996-1998).

Su actividad académica comenzó en 1997 en la Universidad de Varsovia, donde dictó durante varios años la asignatura de postgrado "Procesos de integración en América Latina". Actualmente es Profesora Adjunta en la Cátedra de Contratos Civiles y Comerciales de la Facultad de Derecho de la Universidad Austral (Argentina).

Ha participado en numerosos congresos internacionales sobre temas relacionados con el Derecho Internacional y la Cooperación al Desarrollo (España, Escocia, Hungría, Ucrania, Suecia, Bélgica, Holanda, Luxemburgo e Irlanda), y presentó comunicaciones en cinco de ellos.



# I. INTRODUCCIÓN

Este trabajo intenta desarrollar un planteamiento humanístico e interdisciplinar, asentado en una perspectiva filosófica, acerca del tema que constituye el corazón del Derecho: la justicia.

## 1. Justificación objetiva: ¿por qué John Rawls y no otro autor?

Los temas que hoy se plantea la Filosofía política (el pluralismo, la justicia social, el consenso, etc.) con extraordinaria frecuencia toman como referencia, de un modo u otro, la teoría de la justicia desarrollada por John Rawls. Esto no significa que toda la filosofía de la justicia contemporánea se adhiera a Rawls, sino que los estudiosos de la justicia parten de este autor para desarrollar después su propia teoría: comienzan desde una crítica, una adhesión o un comentario para desarrollar luego su propio pensamiento. En definitiva, Rawls se ha constituido en un referente fundamen-

tal para tratar la justicia en la sociedad de hoy.

La pregunta acerca de la justicia recobró su vitalidad desde que en 1958 Rawls publicó *Justice as Fairness*. A partir de ahí surgió un abundante debate entre filósofos políticos, especialmente los liberales, que se plasmó en innumerables publicaciones. Se trata de una relación muy rica en la que cada autor incorporó nuevos elementos al desarrollo de una *Teoría de la Justicia*, título que lleva la obra publicada por Rawls en 1979, en la que desarrolló, de forma sistemática, lo esbozado en *Justice as Fairness*.

La controversia siguió nutriéndose con nuevas críticas y aportaciones- actualmente con el gran embate comunitarista- que, juntamente con los grandes cambios que se operan en el mundo (globalización, multiculturalismo, etc), condujeron a *El Liberalismo*



*Político*, última obra de Rawls publicada en 1996.

## 2. La metodología de la investigación

Para entender cabalmente el pensamiento de Rawls y el marco referencial dentro del que se desenvuelve su teoría de la justicia resulta fundamental abordar tres cuestiones aparentemente marginales:

1. El consensualismo como metodología válida para fundamentar una teoría de la justicia. Precisamente Rawls determina primero su metodología (elabora el “engranaje” de la máquina) y luego la utiliza para obtener el esperado producto final: en su caso, una teoría de la justicia. Después de realizar una serie de distinciones para situar el tema entre teorías de la justicia y teorías de la legitimación, teorías consensuales de la justicia y teorías consensuales morales, contenido voluntarista o racionalista de las teorías de la justicia consensualistas- analizo la estructura que conduce a la distinción entre teo-

rías de la justicia basadas en un consentimiento actual o en un consentimiento hipotético, y entre aquellas que exigen requisitos cognoscitivos, de aquellas que no los requieren. La conclusión del análisis es que las teorías voluntaristas no estructuradas conducen a situaciones irresolubles o a resultados incoherentes, mientras que las estructuradas se limitan a un producto de ingeniería procesal sobre la base de principios ya adoptados, lo cual las descalifica por innecesarias. Las teorías racionalistas llevarían a “descubrir” cuáles son los principios de justicia que se deben adoptar. Aquí ya se ve un elemento exterior que determinaría el porqué de la elección de determinados principios y no otros, en este caso, lo que no se entiende es cuál sería el fin del consenso más allá de un simple recurso demagógico. Lo que queda claro es que resulta necesario adoptar una posición ética acerca del bien del hombre a la hora de especificar los principios de justicia. No basta con un procedimiento. Esta cuestión constituye el capítulo 1.



2. Rawls situado en su contexto histórico, como heredero del contractualismo filosófico. Se busca así determinar qué elementos toma y en qué se aparta de los autores que él mismo cita como fuente de inspiración: Rousseau, Hobbes, Locke y Kant. Este análisis corresponde al capítulo 2.

3. El desarrollo de la Teoría de la Justicia ocupa el capítulo 3. El interés que se ha prestado al estudio del consensualismo rawlsiano, nos lleva a poner el centro de gravedad en el análisis del procedimiento utilizado para fijar los dos principios axiomáticos de su teoría de la justicia: el de igualdad (entendida como autonomía) y el de igualdad de posibilidades para todos los ciudadanos a la hora de realizar su propio plan o modelo de vida. Efectivamente, Rawls emplaza el núcleo de la justicia en la indiferencia indispensable respecto al contenido de los planes de vida. En ella fundamenta su crítica a toda noción de justicia que haga referencia a un bien determinado con anterioridad. Con el fin de mostrar el carácter contractualista y procedimentalis-

ta, se analiza con cierto detalle su metodología, básicamente el “equilibrio reflexivo”, “las circunstancias de la justicia”, “la teoría parcial del bien”, “la posición original”, el “velo de la ignorancia” y el “principio del *maximin*”.

4. A continuación, en el capítulo 4, se esbozan las principales críticas que ha recibido Rawls, clasificadas según aquel bien que, de acuerdo con la posición ideológica de los autores estudiados, se encuentra insuficientemente considerado en la teoría de Rawls. Este capítulo incluye también las rectificaciones que ha hecho Rawls ante algunas críticas, recogidas en *El Liberalismo Político*. El capítulo concluye con una confrontación entre el iusnaturalismo, el liberalismo y el comunitarismo, basada en Tomás de Aquino. El cognitivismo ético de Tomás de Aquino se opone claramente al relativismo cultural (liberal) y al no-cognitivismo ético de buena parte de los comunitaristas. Es necesaria una afirmación del modo de ser propio del hombre para que la sociedad redescubra sobre sus bases su



necesario ethos común y sea posible, así, una coexistencia ordenada a promover al hombre.

5. Las conclusiones recogen, fundamentalmente, críticas a la metodología utilizada, en cuanto contiene elementos contradictorios y, de modo más amplio, un planteamiento de la justicia basado en la necesidad de partir de una antropología realista.

En definitiva, siempre que el derecho actúa- salvo en cuestio-

nes de verdad meramente procedimentales- impone un determinado concepto de bien, porque lo justo presupone siempre un concepto de lo bueno. Lo que se debe valorar en el diálogo político es qué elementos éticos se proyectan sobre lo público, a través de qué medios y hasta qué punto. Los valores no pueden imponerse por medios políticos, sino que es la ley, recogiendo el ethos social, quien puede hacerlos exigibles en un determinado aquí y ahora.





# CAPÍTULO I

## TEORÍAS DE LA JUSTICIA Y DE LA LEGITIMACIÓN

### 1. Relevancia de la Teoría de la Justicia. Conceptos previos

En este capítulo se analizará, por un lado, el contenido voluntarista o racionalista de la interpretación de la justicia en las teorías consensualistas, a fin de analizar cómo las de tinte voluntarista fracasan por su indeterminación, en el mejor de los casos, o por incoherencia; mientras que las racionalistas resultan simplemente superfluas. A partir de esta afirmación, que se argumentará en las próximas páginas, este capítulo será el marco teórico, que abogará por el abandono del proceduralismo como técnica para dar contenido a la justicia política y tratará de orientar la mirada del filósofo político hacia el desarrollo de teorías sustantivas de la justicia.

Antes de profundizar en la distinción esbozada anteriormente, convendrá aclarar conceptos que se utilizarán a lo largo de este tra-

bajo. Si bien los términos “justo” e “injusto” pueden ser atribuidos a un amplio panorama de instituciones, regímenes legales, políticas públicas, conductas individuales, y otras muchas realidades, la filosofía política contemporánea tiende a abstraer de esas aplicaciones concretas aquellos principios que surgen de una “visión general”, no metafísica, que se conocen como *principios de justicia*<sup>1</sup>.

Se entiende así por teoría de la justicia el conjunto de preceptos normativos vigentes a los que deben conformarse los particulares, las instituciones, la ley, la política, los códigos de conducta, etc.

Resulta necesario distinguir claramente entre una teoría de la justicia y un conjunto de normas que otorgan legitimación política a la autoridad competente. Las teorías de la legitimación están constituidas por la suma de aque-



llas condiciones bajo las cuales es moralmente aceptable para la ciudadanía el ejercicio de la coerción por parte de los poderes gobernantes, así como aquellas condiciones bajo las cuales el ciudadano tiene la obligación de obedecer a los representantes que detentan ese poder coercitivo. Se podría considerar que los poderes coercitivos gozan siempre de legitimidad tal, que todos sus actos son de por sí justos; en este caso, poco interesaría la distinción entre teoría de la legitimación y teoría de la justicia. De todos modos, las teorías de la legitimación son en sí mismas diferentes por su alcance y su objeto. Por ello, hoy, en un Estado de Derecho, siempre que una ley o política particular se dicta y promulga de acuerdo con los procedimientos adecuados (los que determina la Constitución Nacional, o las leyes materiales correspondientes), y su implementación esta avalada por un poder coercitivo, ésta será legítima más allá de que su contenido sustantivo pueda ser injusto.

Tanto las teorías de la justicia como las teorías de la legitimación se pueden basar en el consenso, pero la distinción entre ambas es muy importante, ya que es diverso el alcance que se reconoce al consenso en unas u otras. Este trabajo se centra sólo en las primeras. Por ello, si bien las teorías de legitimación consensuales se enfrentan a importantes limitaciones, sólo se tratará de esto marginalmente, en cuanto se relacione con las teorías de la justicia. Esta aclaración es necesaria porque los argumentos en contra de las teorías consensuales de la justicia no necesariamente se identifican con los argumentos opuestos a las teorías de la legitimación del poder<sup>2</sup>.

Se puede definir una teoría consensual de la justicia como aquella cuyos procedimientos determinan el contenido de los principios de justicia a través de encuestas que se realizan a la gente acerca de su acuerdo (o no) con los mismos, bajo unas condiciones apropiadas para la expresión del consentimiento. Esta definición amplia permite incluir



entre las teorías consensualistas de la justicia una amplia gama de concepciones, tales como las *contractualistas*, sostenidas por John Rawls y sus seguidores; las llamadas *de la imparcialidad*, de T.M. Scanlon, Brian Barry y Thomas Nagel; y las *deliberativo-democráticas*, de Jürgen Habermas, Joshua Cohen y otros (cuando no se interpretan restrictivamente como teorías legitimatorias). Mientras que las teorías contractualistas parecen ser las más influyentes en la filosofía política contemporánea, las deliberativo-democráticas son probablemente las más corrientes en la praxis política.

## 2. Voluntarismo, racionalismo y contractualismo

Para situar el contractualismo, es imprescindible hacer referencia a Jean-Jacques Rousseau, quien elabora su doctrina sobre la “voluntad general” con la intención de resolver lo que denomina el “problema fundamental” de la filosofía política, esto es, a fin de encontrar una forma de asociación política en la que cada uno

permanezca él mismo y a la vez se halle unido con todos para la defensa y la protección. Rousseau hace hincapié en que esta asociación debe garantizar que cada uno, obedeciendo a sí mismo, permanezca tan libre como antes de que la asociación se hubiese establecido. La respuesta que da al problema es la fórmula del Contrato Social, definido como la situación en la que cada uno de nosotros sitúa su persona y su poder en común bajo la suprema dirección de la voluntad general. La pregunta que surge, entonces, es a qué llamamos voluntad general.

Considerada superficialmente, la solución que ofrece Rousseau puede parecer suficiente y clara. Sin embargo no lo es, ya que no ofrece una definición explícita de voluntad general- excepto la aclaración de que no se trata de la mera suma de intereses privados<sup>3</sup>. Se limita sólo a señalar aspectos metodológicos que brindarían un procedimiento claro y razonable para determinar si existe en un determinado contexto. En términos generales, Rousseau explica



que, cuando los miembros de una comunidad política se reúnen en una asamblea y votan sobre una determinada cuestión, el resultado de esa votación corresponderá con la voluntad general siempre que se hayan seguido todas las condiciones para que ésta se obtenga. Las condiciones que señala Rousseau pueden resumirse en las siguientes: que los votos de todos los miembros de la comunidad sean contados; que los votantes se hallen “suficientemente informados”; que cada elector haya deliberado a solas sin previa comunicación con los demás; y, finalmente, que las cuestiones presentadas para ser votadas por la comunidad política asuman la forma prevista para una ley general que pueda ser aceptada o rechazada como tal. Dados, entonces, la totalidad de esos requisitos, las leyes así decididas constituirían expresión de la voluntad general.

Dejando de lado numerosas cuestiones sobre la posibilidad real de llevar a cabo los procedimientos descritos por Rousseau, y centrando la atención en la

estructura de la teoría en sí misma, no puede dejar de señalarse que, aunque Rousseau afirma que la voluntad general es siempre certera y tiende a la utilidad pública, el resultado concreto del voto puede ser en muchos casos infructuoso. Esto es fácilmente reconocible, dado que los requisitos enumerados son ideales hipotéticos que en la práctica sólo podrán obtenerse de modo aproximado<sup>4</sup>. En definitiva, se pone de manifiesto que, si bien de acuerdo con las normas procedimentales la voluntad general es infalible, en la práctica, aquello que la gente realmente votó en ocasiones no se tiene en cuenta. Se podría incluso agregar, quizá, que la perfección de los procedimientos y la aproximación de los resultados a la voluntad general están relacionados, de modo que cuanto mejor se implementen los requisitos procedimentales, mayor seguridad habrá en que el resultado de la votación coincida con la voluntad general.

Los seguidores de Rousseau, sin embargo, no se adhieren completamente a esta idea. La dificul-



tad comienza cuando se intenta responder a la siguiente pregunta: suponiendo, a favor del argumento rousseauiano, que se consiguieron las condiciones ideales de asamblea y voto ¿qué es lo que realmente fundamenta la identidad entre los resultados concretos de la votación y la voluntad general? Una idea evidente es que Rousseau intenta simplemente definir la voluntad general como la voluntad colectiva de los miembros de la comunidad política concreta, expresada a través del voto bajo determinadas circunstancias. En otras palabras: no existe ningún estándar externo para el bien común, fuera de aquello que la gente desea, a pesar de que los genuinos deseos se encuentran frecuentemente distorsionados por intentos procedimentales imperfectos, que son los que afirmarían su voluntad. Se defiende esta lectura por dos razones: en primer lugar el uso del término *voluntad* general parece aconsejar esa interpretación; en segundo lugar, porque parece una obvia extensión de las tendencias del incipiente pensa-

miento político de la modernidad europea, que equipara repetidamente autoridad política con voluntad soberana.

La novedad de Rousseau consiste en la reivindicación de que sólo sobre el cuerpo formado por la totalidad de los ciudadanos puede recaer una soberanía genuina<sup>5</sup>. Por esas razones, esta primera interpretación- llamada comúnmente *interpretación voluntarista* de la voluntad general- fue durante largo tiempo mayoritaria y aún hoy cuenta con numerosos seguidores.

Una interpretación alternativa, surgida posteriormente y difundida por Ernst Cassirer en su monografía *The Question of Jean-Jacques Rousseau* (1932), realiza una interpretación *racionalista*. El punto de partida de la interpretación es idéntico al del modelo voluntarista: los miembros de la comunidad política, reunidos en asamblea y votando una determinada ley general, alcanzan la voluntad general dadas todas las condiciones requeridas para su formación. Así, la infalibilidad de la voluntad



general explicaría el resultado de los votos concretos y señalaría, en su caso, los errores en los procedimientos seguidos. En la interpretación racionalista, lo que cambia de modo radical es la explicación de por qué hay divergencias entre las dos proposiciones indicadas. El punto central reside en que existe, en cierto sentido, una voluntad general o bien común para la comunidad, que es anterior al conocimiento que de él puedan tener los ciudadanos de la comunidad política. El punto en cuestión es, entonces, que no es el proceso como tal el que genera la voluntad general o el bien común *per se*, sino que la asamblea y la votación constituirían una especie de ejercicio cognoscitivo que permitiría descubrir esa voluntad general que ya existe.

¿Qué interpretación recoge mejor la postura de Rousseau? Lamentablemente no surge una posición clara de la interpretación de su lectura. Basta con citar un conocido pasaje para ilustrar esta dificultad: “La voluntad constante de todos los miembros del Estado

es la voluntad general: por ella son ciudadanos y libres. Cuando se propone una ley en la asamblea del pueblo, lo que se les pregunta no es precisamente si aprueban la proposición o si la rechazan, sino si es conforme o no a la voluntad general”<sup>6</sup>. El texto citado apoya la interpretación voluntarista, dado que parece que el solo hecho de que los miembros de la comunidad deseen algo, convierte ese deseo en voluntad general. Pero el texto de Rousseau continúa, esta vez, dando pistas que conducen a una interpretación racionalista: “Y cuando vence la opinión contraria a la mía, ello no prueba otra cosa sino que me había equivocado, y que lo que yo creía la voluntad general no lo era. Si hubiera vencido mi opinión particular, yo habría hecho otra cosa distinta de la que quería”<sup>7</sup>. En estas frases parece que al participar de la asamblea y votar, el ciudadano descubre cuál es realmente la voluntad general y, lógicamente, *ex post* reconoce que lo que realmente quería era una cosa distinta de la que inicialmente votó. Si



bien hoy la mayoría de los autores optan por una interpretación racionalista de la voluntad general en Rousseau, su postura no parece estar muy definida<sup>8</sup>.

### 3. Estructura de las teorías consensuales de justicia

La estructura básica de una teoría de la justicia basada en el consenso se puede expresar del siguiente modo: todo principio  $p$  es un principio genuino de justicia si, y sólo si, todos están de acuerdo con él bajo determinadas condiciones preestablecidas<sup>9</sup>. Enseguida surge una serie de preguntas tales como: ¿de quiénes hablamos?, ¿cuáles son esas cuestiones preestablecidas? Justamente en las diversas respuestas a estas preguntas residen las distintas teorías de la justicia basadas en el consenso. En términos generales se podría responder, por un lado, que se trata de personas reales y concretas en las condiciones propias de su vida ordinaria; mientras que, por otro, se podría establecer una serie de restricciones acerca del tipo de

condiciones bajo las cuales el consentimiento funcionaría. En el primer caso, la teoría de justicia se basaría en el *consentimiento actual*; en el segundo, se fundamentaría en el *consentimiento hipotético*.

Si consideramos el *consentimiento actual* como base para una teoría de la justicia, la proposición  $p$  es un principio de justicia si, y sólo si, personas concretas están de acuerdo con él en situaciones de su vida real. En la práctica este caso resulta casi imposible: ¿cómo se podrá llegar a un acuerdo unánime acerca de un aspecto esencial de un principio de justicia que afecta a la vida diaria y concreta? Tal vez se podría llegar a alcanzar unanimidad si se dedicase todo el tiempo necesario hasta que se llegara a él a través de largas deliberaciones, situación que las condiciones políticas reales no permiten. En esos casos, probablemente el consenso, si se alcanzara, sería de mayorías no especialmente significativas.





Si la gente no llegase a un acuerdo con respecto a  $p$  en el marco de una teoría consensual se presentaría el problema acerca de las bases sobre las que edificar una teoría de justicia. Una línea de pensamiento político tal vez se aferraría a los hechos y concluiría que no hay nada más que hacer: la justicia es simplemente lo que la gente cree que es, y si se presenta diversa, porque las opiniones son muy variadas, significa que la justicia es precisamente ese conjunto atomizado de principios que impide arribar a una teoría de la justicia en el sentido propio de la frase. Esta opción nos conduce a una teoría de la anarquía<sup>10</sup>.

Otra posibilidad consiste en la introducción de una regla de decisión procedimental que resuelva las opiniones discordantes, convirtiéndolas en un conjunto de principios ordenados y sistemáticos de justicia que obliguen a todos. La regla de las mayorías es, sin duda, la más postulada, pero existen también otras posibilidades. Dejando de lado el hecho de

que la regla de las mayorías no siempre conduce a resultados coherentes entre sí, la cuestión principal que se plantea es qué criterio de decisión se debe optar y por qué. Se puede responder que se adoptará la regla que la gente acuerde, lo cual nos conduce a una clara regresión en el razonamiento. Si la gente no se pone de acuerdo en temas sustantivos, es difícil esperar que lo hagan con facilidad a la hora de elegir una regla de decisión, y así se puede seguir un razonamiento cíclico hasta el absurdo.

Sobre estas bases parece que el argumento en favor de la regla de decisión  $r$  debería ser a favor de aquel procedimiento que no permita a nadie saber de antemano a qué resultados llegará  $r$ , pero ésta es, sin duda, una regla de decisión de la misma categoría que la elección basada en la cara o cruz de una moneda lanzada al aire. Está claro, entonces, que necesitamos argumentos adicionales para afirmar que una regla de decisión es mejor que otra, dado un escenario normativo con-





creto. Lamentablemente, esto genera nuevos problemas. Podemos defender, por ejemplo, la regla de las mayorías, porque sus resultados son los que con mayor probabilidad maximizarán la felicidad de la sociedad política. Estamos así eligiendo una regla de decisión  $r$  sencillamente porque instrumentalmente asegura resultados  $x$  sobre la base de un criterio de utilidad: la maximización de la utilidad ha reemplazado el consentimiento como medio para determinar cuáles son los principios de justicia. En otras palabras, se estaría abandonando aquello que se desea proteger -un contenido de justicia basado en el consentimiento- ya que se está optando por un criterio sustantivo, que es buscar la utilidad como fin de la teoría de justicia. Al encontrarnos con estas dificultades, tal vez se deba volver a la idea de un consenso que no requiera contar con una regla de decisión. Pero ya se ha visto que en condiciones normales, entre personas reales, es imposible de lograr. De hecho, si se presentaran decisiones unánimes repeti-

das en temas sustantivos darían lugar a sospechas de manipulación o de supresión de la oposición<sup>11</sup>.

Por lo expuesto, las teorías de la justicia consensualistas están condenadas a confiar en un *consenso hipotético*. Esta solución elimina los problemas al asegurar condiciones apropiadas para la concesión del consentimiento. Por ello las teorías elaboradas por autores contemporáneos utilizan el consentimiento hipotético en lugar del actual. En todas ellas, la proposición  $p$  es un principio de justicia si, y sólo si, la gente estuviera de acuerdo con él bajo las condiciones  $c$ , que se enumeran en una lista. El contenido de esa lista de condiciones configura precisamente las diversas teorías. Lo que queda claro es que todas ellas poseen una estructura muy similar a la doctrina de Rousseau sobre la voluntad general y que, al igual que ésta, se encuentran frente al dilema acerca de su carácter voluntarista o racionalista.



## 4. El racionalismo y el voluntarismo en diversas teorías consensualistas contemporáneas

### 4.1. Teorías contractualistas

El principal representante de esta corriente es Rawls, con su teoría de la justicia como corrección (*fairness*), traducida en algunas ediciones como imparcialidad. Para Rawls, las condiciones apropiadas que aseguran el consentimiento están determinadas por la “posición original”, que incluye: requisitos formales, tales como que los principios deben ser generales, universales, etc.; requisitos cognoscitivos, como que la persona debe ser racional; requisitos de información, que debe estar sujeta al “velo de ignorancia”; y otras premisas acerca de la naturaleza de las “preferencias razonables”<sup>12</sup>.

Su argumentación se basa en la consideración de que los principios de justicia son aquellos que surgen de un contrato social hipotético con el que estarían de acuerdo todas las personas que

se encuentran en la posición original. Más aún, de este contrato social hipotético surgirían los “dos principios de justicia”<sup>13</sup>. Claramente este razonamiento puede interpretarse tanto en términos racionalistas como voluntaristas. De acuerdo con la versión voluntarista, conocemos que los dos principios son los correctos para una teoría de la justicia porque son los que hubieran elegido personas que se encuentran en la posición original.

Rawls se inclina por esta interpretación cuando enfatiza que la justicia como corrección o imparcialidad es capaz de utilizar la idea de una justicia procedimental desde su mismo comienzo. Esta idea se presenta específicamente diáfana cuando aclara que la característica propia de la posición original consiste en que los principios que se escojan, sean los que sean, son aceptables desde un punto de vista moral. Por contraste, la interpretación racionalista nos indica que la posición original está correctamente diseñada porque la gente



llega, de este modo, a elegir correctamente los dos principios de justicia. Rawls parece sostener esta última interpretación cuando justifica los méritos de su caracterización de la posición original del siguiente modo: "Para cada concepción tradicional de la justicia existe una interpretación sobre la situación inicial de acuerdo con la cual sus principios constituyen la solución preferida". La interpretación correcta es aquella que "conduce a una concepción [de la justicia] que caracteriza a nuestros juicios por un equilibrio reflexivo" acerca de lo que la justicia realmente es<sup>14</sup>. En definitiva, no existe una interpretación unánime y clara acerca del carácter voluntarista o racionalista de la teoría de la justicia de Rawls.

#### 4.2. Teorías imparciales

Sus principales representantes son Scalon, Barry y Nagel. La estructura de estas teorías es mucho más sencilla que la rawlsiana.

En líneas generales, su argumento sostiene que los principios

de justicia son aquellos que "nadie puede razonablemente rechazar como base para un acuerdo general, informado y voluntario"<sup>15</sup>. Los requisitos de "información" en las personas y de "voluntariedad" y "generalidad" en el acuerdo resultan suficientes. Lo que supone mayor disquisición es la provisión de "razonabilidad" que se contiene en la fórmula citada.

De todos modos, lo que interesa aquí es el interrogante que se sigue acerca de si el hecho de que la gente no pueda rechazar razonablemente algo es lo que lo convierte en un principio de justicia, o más bien si éste se manifiesta como tal en la medida en que nadie puede rechazarlo razonablemente.

Nagel apoya la primera tesis (voluntarista) cuando afirma que en el acuerdo no surge la unanimidad en la aceptación general porque en sí mismo el acuerdo sea correcto, sino que éste consiste precisamente en una "unanimidad que se puede alcanzar entre las personas, dado que éstas sean



razonables”<sup>16</sup>. Barry se inclina por la postura opuesta, haciendo notar que si el consentimiento “fuese algo más que una estrategia para hablar sobre lo que es correcto, no lo vería como una crítica devastadora de la teoría”<sup>17</sup>. Scalon, por su parte, se interesa por una teoría general de la moral más que por una teoría de la justicia solamente.

### 4.3. Teorías deliberativo-democráticas

Muchas veces estas teorías se presentan como filosofía moral o filosofía de la justicia en general, y muchas otras se refieren a la legitimidad política. En lo que aquí interesa, las teorías deliberativo-democráticas no difieren de las teorías procedimentalistas basadas en el consenso, sino que precisamente se caracterizan porque el proceso adquiere una significación aún más fuerte.

El énfasis se pone en los efectos transformadores que tiene el proceso de formación de la voluntad general en sí mismo. Así,

estas teorías establecen que la gente puede participar o no en el proceso deliberativo a fin de obtener un resultado u otro, pero que sus preferencias serán finalmente transformadas en algo más valioso de lo que eran anteriormente por el mero hecho de haber participado en el proceso de discusión y sanción de las normas.

A modo de ejemplo se cita la formulación de Cohen, quien afirma que “en la misma raíz del ideal intuitivo de democracia, se halla la justificación de los términos y condiciones de asociación. Justificación que procede de los argumentos y razonamientos públicos realizado entre los ciudadanos iguales entre sí”<sup>18</sup>.

Ciertamente, podemos conceder que las opiniones de la gente son susceptibles de cambio como resultado de un proceso de debate legislativo público, pero lo que no queda claro es qué elemento asegura que esa transformación de las preferencias constituya una expresión de los principios de justicia. De modo que la justicia podría entenderse tanto como



resultados que se alcanzan gracias a la realización del debate (dado que éste se haya realizado efectivamente); o por el contrario que las preferencias, una vez transformadas con ocasión del debate, expresan con mayor exactitud lo que la justicia ya era. Cohen no clarifica este punto: sólo se detiene a establecer con detalle en qué consiste un “procedimiento ideal deliberativo”.

## 5. Crisis del Consensualismo

El hecho de que todas las teorías de la justicia basadas en el consenso puedan ser interpretadas como voluntaristas o racionalistas no constituye el mayor problema. Este radica en que, una vez que se ha tomado partido por unas u otras, las teorías basadas en el consenso necesariamente manifiestan sus errores.

Las teorías consensualistas construidas sobre un modelo voluntarista argumentan que el hecho de que la gente acuerde que, bajo condiciones C, P es principio de justicia, es lo que convierte a éste en lo que es. El

racionalismo, por su parte, afirma que ciertos principios morales o de teoría política existen “fuera” del hombre, con independencia de nuestro conocimiento, tal como existen hechos naturales.

Por lo que se ha indicado previamente, el voluntarismo debe entenderse como teorías de consentimiento hipotético y no real. Esto significa que siempre se imponen al sujeto que reconoce lo justo o injusto condiciones que califican su consentimiento como verdadero o no. Estas condiciones, a grandes rasgos, pueden clasificarse como requisitos cognoscitivos y no-cognoscitivos. Entre los primeros estaría, por ejemplo, la necesidad de que no se cometan errores lógicos en el razonamiento que conduce al consenso; en el segundo grupo se incluyen condiciones tales como la exclusión de cierta información, de creencias, etc. Otro tipo de condición no cognoscitiva sería el procedimiento que el otorgamiento del consentimiento debe seguir para su validez<sup>19</sup>. Se suele considerar a las teorías que establecen



condiciones cognitivas como teorías *no estructuradas* en contraste con las *estructuradas*, que se basan en condiciones no cognitivas y, por ello, más instrumentales o apriorísticas.

Si se pregunta a la gente cuáles son los principios de justicia, eliminando sólo los errores cognitivos (tal como proceden las teorías no estructuradas), se presentan sólo dos posibilidades: un consenso unánime de que *p* constituye el principio de justicia, o su rechazo. El consenso unánime se podría entender si consideramos que la contestación a la pregunta admite una sola respuesta. Pero esta situación no parece la más adecuada a la realidad. En el caso contrario, es decir cuando la gente no llega a un consenso, nos enfrentamos con una situación que podría ejemplificarse del siguiente modo:

Esta es una situación tomada de la paradoja de Condorcet: ante una situación semejante, hay quienes hoy considerarían imposible ese resultado si se hubiese deliberado lo suficiente; otros dirían que utilizando ciertos procedimientos electorales los participantes hubieran evitado la paradoja. Por el momento, sin embargo, se pueden observar los resultados sin ningún tipo de prejuicios y preguntarnos cómo se podrá, entonces, afirmar cuáles son los principios de justicia. Para resolver la situación se puede considerar que, por ejemplo, para la persona 1 el utilitarismo (X) implica los principios de justicia más verdaderos; para la persona 2 éstos se identifican con los dos principios de justicia rawlsianos; mientras que la persona 3 se adhiere a una forma de perfeccionismo (Y). Ninguna de estas posturas es, en sí, cognitivamente

	Persona 1	Persona 2	Persona 3
1ª elección	X	Z	Y
2ª elección	Y	X	Z
3ª elección	Z	Y	X



errónea, por lo que no están excluidas de las teorías no estructuradas.

Ante esta situación se presentan al menos dos objeciones. La primera es que muchas veces se parte de la premisa de que la gente siempre actúa por intereses personales. Esto es falso aplicado a la totalidad de la sociedad ya que las motivaciones son siempre muy variadas. La persona *I* puede perfectamente adherirse al utilitarismo con la convicción de que traerá mayor bienestar a un mayor número de personas y no por intereses egoístas. La segunda objeción es que esta teoría de la elección no tiene en cuenta la posibilidad de cambio de opiniones en las personas durante los procesos de deliberación.

Las teorías estructuradas que incluyen condiciones no cognitivas en el proceso de otorgamiento del consenso, generalmente incluyen tres tipos de condiciones: restricciones relacionadas con el tipo de información a la que las personas tienen acceso, tal como el “velo de la ignorancia

de Rawls”; restricciones basadas en algún tipo de preferencias que la gente está autorizada a tener, por ejemplo, que se trate de preferir los principios que enfatizan aspectos de colaboración mutua o, por lo menos, que no son demasiado egoístas; finalmente, el tercer tipo de restricciones se relaciona con el procedimiento a seguir para alcanzar un resultado aceptable. Estas reglas de decisión o de procedimiento muestran que, bajo la apariencia de inocuidad, se puede inclinar la balanza incluso en casos de paradoja electoral.

Así, por ejemplo, si una regla de política establece que “los principios teleológicos serán utilizados contra otros principios teleológicos, mientras que, a los no-teleológicos se los comparará con otros no-teleológicos”, la paradoja terminará resolviéndose a favor de los principios de Rawls indicados como *Z* (el utilitarismo *X* se opondrá al perfeccionismo *Y* por ser ambos teleológicos, neutralizándose mutuamente). Esto simplemente muestra cómo en las teorías de elección estructuradas,





las reglas que se utilicen determinarán la victoria de una postura o la contraria.

Aquí se encuentra el meollo del fracaso de las teorías voluntaristas: si se adoptan versiones poco estructuradas nos enfrentamos a paradojas irresolubles o a resultados incoherentes. De ahí que no estén en condiciones de indicar cuáles son los verdaderos principios de justicia. Por el contrario, adoptando versiones estructuradas el resultado se limita a un producto de la ingeniería procesal adoptada. En definitiva, queda claro que no tiene sentido la adopción de una particular estructura que conduzca a un resultado predeterminado, ya que para ello se podrían elegir sin más los principios de justicia que se quieren adoptar, a menos que se busque la explicación en argumentos demagógicos que no soportan ningún análisis filosófico. En definitiva, las estructuras procedimentales realizan una tarea normativa que no deja espacio para el consentimiento en sí, que ya viene implícito en el procedimiento.

Visto el fracaso de las teorías consensuales voluntaristas, corresponde reconsiderar la viabilidad de las construcciones racionalistas. En este caso, la ventaja sobre las anteriores es clara ya que no se trata de elaborar una teoría sobre la elección social porque se parte de que los principios de la justicia en sí son independientes. Las objeciones de que son objeto las teorías racionalistas son de otro tipo.

En el caso voluntarista, dado que los principios de justicia se definen por acuerdo popular bajo determinadas condiciones, la necesidad de procedimientos para alcanzar consenso es evidente. Pero, desde una perspectiva racionalista, si se cuenta con elementos independientes al sujeto para conocer qué procedimiento es el que conduce a la solución correcta, resulta difícil justificar la existencia de uno que regule el modo de concesión del consenso. Algunos autores ven en estos procedimientos un modo más persuasivo o democrático de iluminar aquellos principios que ya se sabe que son los verdaderos. Si éste es el caso, en realidad no se





trata de una teoría consensual, dado que el consentimiento no agrega nada a la determinación última de los principios, sino que el consenso se transforma en un pretexto retórico vacío de contenido.

Ante esta argumentación, los racionalistas objetan que justamente a través de las reglas del consenso se “descubre” cuáles son los principios de justicia que la sociedad debe aplicar. Lo que resulta difícil es justificar los fundamentos de tal afirmación. Así, supongamos que bajo las condiciones  $c$ , las personas acuerdan que  $p$  constituye los principios de justicia. Pues bien, dado que el hecho de que ellos acuerden no es lo que hace a  $p$  principio de justicia, es difícil descubrir qué otro tipo de información nos está proporcionando el procedimiento. Dando un paso más: si realmente  $p$  es elegido como principio de justicia sobre la base de un conjunto de razones  $r^{20}$ , entonces toda la argumentación no pasará de ser un ejercicio lógico. No existe diferencia sustancial entre la afirmación “bajo las condiciones  $c$  la gente elegiría  $p$  como principio

de justicia por las razones  $r$ ” y la que dice directamente que “ $p$  es el principio de justicia por las razones  $r$ ”. No tiene sentido dar este rodeo.

Así, en el marco de la argumentación expuesta, queda claro que resulta necesario adoptar una posición ética acerca del bien del hombre a la hora de especificar los principios de justicia. Puede ser que no se conozcan a ciencia cierta cuáles son los elementos que contribuyen a la mayor plenificación de la persona pero, desde luego, se pueden determinar factores negativos u obstáculos que se presentan en el camino de su consecución. La justicia debe reducirlos, o al menos minimizarlos.

Las teorías basadas en el consentimiento presentan, sin duda, el gran atractivo de proveer de aparentes medios que permiten evadir la difícil tarea de desarrollar una teoría de la justicia sustantiva pero, tal como se ha intentado explicar, no aportan a la filosofía política instrumentos válidos para su desarrollo.





## CAPÍTULO II

# ANTECEDENTES HISTÓRICO-FILOSÓFICOS DEL CONTRACTUALISMO CONTEMPORÁNEO

Antes de entrar de lleno en las teorías neo-contractualistas, y concretamente en la teoría de la justicia de John Rawls, corresponde analizar someramente sus antecedentes históricos, ya que se parte de esa tradición doctrinaria para la construcción de sus argumentaciones. Dejamos de lado en este capítulo al mayor representante de las teorías contractualistas, Jean-Jacques Rousseau, porque su doctrina del Contrato Social ya se ha tratado en el capítulo precedente.

Se trata, entonces, de esbozar las teorías contractualistas clásicas, encarnadas en sus principales representantes históricos: Thomas Hobbes, John Locke e Immanuel Kant, para fijar la atención en los filósofos del siglo XX que suponen un “retorno a Kant” (en la teoría de la justicia de Rawls), así como un “retorno a Locke” (en el liberalismo de

Robert Nozick). Principalmente interesa mencionar la influencia de las ideas de los contractualistas clásicos que se manifiestan en los presupuestos rawlsianos recogidos en *Teoría de la Justicia* y en su obra posterior, *Liberalismo Político*.

Efectivamente, a partir de 1980 se ha producido un resurgir del consensualismo, doctrina que en el ámbito de la filosofía política dio lugar a la corriente neo-contractualista dentro de la que se encuadra la obra de Rawls. Esta vuelta a la reflexión sobre el contractualismo como elemento legitimatorio se produjo en una misma época en dos ámbitos geográficos diferentes y en dos tradiciones filosóficas diversas.

En Estados Unidos, la *Teoría de la Justicia* de Rawls y la obra *Anarquía, Estado y Utopía* de Nozick constituyen claros ejemplos del neocontractualismo. En Alemania, los máximos exponentes son



Habermas y Apel. Sin embargo, aunque este resurgimiento sea simultáneo, las causas de la vuelta al contrato son bien distintas. Mientras que en Estados Unidos se intenta volver al viejo y auténtico liberalismo como contrapartida al conservadurismo<sup>21</sup>, para los filósofos alemanes se trata de reforzar el concepto de Estado y la exigencia de obediencia a las leyes.

Curiosamente, cabe destacar que -a pesar de ser continentales- mientras que Apel y Habermas se consideran filósofos analíticos<sup>22</sup>, Rawls y Nozick -siendo anglosajones- no lo son, porque no buscan el análisis lógico del lenguaje moral<sup>23</sup>. En el caso de Rawls, se trata del desarrollo de una ética normativa (principios de conducta como normas) que apunta hacia el “deber ser” discernido por la razón, en el más profundo sentido kantiano de imperativo categórico. A diferencia de la ética hegeliana<sup>24</sup>, que no se enfoca hacia el deber ser sino hacia la realidad (en Hegel lo racional sería lo real), para Rawls lo racional es lo justo, el deber ser.

La teoría del contrato social se desarrolla históricamente en tres momentos, a saber: la doctrina de la elaboración del pacto, la crisis de la doctrina del pacto y la teoría tradicional del Contrato Social. Estos tres momentos aparecen determinados no sólo por las obras de autores contractualistas, sino por la concreta situación política y económica de sus respectivas épocas históricas. Con todo, las obras de Hobbes, Locke, Rousseau y Kant, son las que de una manera precisa definen el significado de un hipotético contrato legitimador del poder político.

De un modo general, se pueden distinguir dos tipos de contratos. El primero sería el pacto de asociación, que sugiere que un conjunto de personas que viven en un estado de naturaleza en el que no existen leyes civiles, ni Estado, acuerda conjuntamente constituir una sociedad organizada. Un ejemplo sería el que llevan a cabo, en noviembre de 1626, los Peregrinos del *Mayflowers*, en el que se dice: *solemne y conjuntamente, en presencia de Dios, acordamos constituirnos en un cuerpo civil y político*. Por



este pacto o contrato, sus integrantes pasan a constituir una sociedad organizada.

Un segundo tipo de pacto sería el llamado contrato de gobierno o contrato de sumisión. Un ejemplo sería el celebrado entre el soberano y su pueblo para regular los términos de su relación: obediencia por parte de los súbditos a cambio de protección y gobierno justo por parte del soberano, obligación cuyo cumplimiento genera la desaparición del contrato. Esta segunda forma de contrato es históricamente anterior a la primera, y suponía un límite a la monarquía, a través del cual se establecían y definían los poderes del gobierno.

Dos autores han desarrollado fundamentalmente la teoría del contrato como fundamento de unidad y del poder del Estado. En este sentido, la obra de Thomas Hobbes y la de John Locke son precursoras de la noción de un contrato hipotético a partir del cual se podrá hablar de Estado legítimo. Tanto en el *De Cive* como en el *Leviatán* de Hobbes, y en el

*Ensayo sobre el gobierno civil* de Locke, aparece ya una fundamentación teórica y legitimante del Estado moderno.

Antes de exponer las diferentes teorías contractualistas, se pueden esbozar sus afinidades básicas<sup>25</sup>:

El punto de partida de las teorías contractualistas es la necesidad de legitimación de las relaciones estatales. Las teorías se proponen satisfacerla, es decir, justificar un orden político fundamental; no plantean cuestiones empíricas sino normativas. Estas teorías no se refieren a acontecimientos históricos, sino a las condiciones de un orden político racional.

Por su comprensión básica del hombre y del mundo, estas teorías se encuentran en la tradición del Renacimiento. Como origen de toda legitimación estatal, y como criterio último de todo orden político, vale el individuo libre. La carga de la prueba de legitimidad se encuentra del lado del orden político: él es el que tiene que ser legitimado. El individuo libre es,



en cambio, la razón de legitimación<sup>26</sup>. Al mismo tiempo, aquí se encuentra la diferencia entre la teoría contractualista y el utilitarismo: el orden político no necesita justificarse ante la totalidad sino frente a cada individuo.

Por ello, el orden político significa una limitación de la persona individual, a diferencia de lo que sucedía en el pensamiento clásico<sup>27</sup>. El Estado (polis) ya no es el fin de la existencia humana sino más bien su restricción, que se considera inevitable.

Por el axioma de la libertad, la limitación sólo puede referirse a los propios afectados; es una autolimitación de los individuos. Formulado modernamente: el orden político sólo puede justificarse a partir del consenso posible de todos los afectados.

La autolimitación se explica siguiendo un modelo determinado: a) la situación preestatal tiene en sí misma un defecto inaceptable: la falta de derecho lleva a un conflicto de egoísmos que hace insostenible la vida individual; b) esta situación se supera si, cada

uno, bajo las mismas condiciones, acepta una limitación de su libertad; c) pero una limitación libre y recíproca es lo que se llama contrato, por ello el orden político fundamental surge del contrato originario entre personas libres.

## 1. El contractualismo de Thomas Hobbes

Hobbes parte de la idea de que los hombres, antes de la existencia de la sociedad civil, vivían en un estado de naturaleza, sin leyes civiles: todos tenían un derecho ilimitado a todo, eran iguales y poseían las mismas capacidades para conseguir sus fines<sup>28</sup>. Se trata de un estado de violencia, inseguridad y guerra sin fin, es “por ello manifiesto que durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que les obligue a todos de respeto, están en aquella condición que se llama guerra, y una guerra como de todo hombre, contra todo hombre<sup>29</sup>”. En la que nada puede ser injusto. Las nociones de bien y mal, justicia e injusticia no tienen allí lugar. Donde no hay poder común, no



hay ley. Donde no hay ley no hay injusticia”<sup>30</sup>.

La falta de seguridad existente en el estado de naturaleza, el miedo, la necesidad de protección y seguridad, y la capacidad de razón -que en su caso es mera previsión- ocasionan que los hombres renuncien al derecho ilimitado sobre todas las cosas que poseían en el estado de naturaleza, y accedan a crear una sociedad civil<sup>31</sup> para asegurar la paz, los medios de vida y la seguridad. Se trata en definitiva de fundamentos de utilidad: “puesto que la sociedad se forma voluntariamente, toda sociedad busca el objeto de la voluntad, es decir, lo que parece bueno para sí mismo a cada uno de sus miembros (...) toda sociedad se forma por utilidad o por vanidad”<sup>32</sup>.

Mientras que la causa del contrato sería la esperanza de obtener la paz y el bienestar, su consecuencia es la restricción que los hombres sufren en la libertad ilimitada que poseían en el estado de naturaleza. Los hombres transfieren su derecho y consienten en

la pérdida de libertad, no para que el derecho transferido recaiga sobre otras personas que pudieran disfrutarlo, sino para que el beneficio de esa transferencia, la seguridad y la protección recaigan sobre ellos.

Sin embargo, este acuerdo o pacto realizado entre los hombres no es de por sí suficiente para crear la sociedad, aquella que ofrezca los beneficios avistados previamente al pacto. Podría ocurrir que, aunque el pacto se llevara a cabo unánimemente, algunas personas lo incumpliesen, sin recibir castigo alguno por ello, o no se considerasen sujetas a las restricciones de libertad que implica. Por ello, el acuerdo de todos no basta para procurar la seguridad que exige el ejercicio de la justicia natural. Así pues, el contrato, sin poder coactivo que obligue a su cumplimiento, sería ineficaz<sup>33</sup>. De aquí surge el segundo momento del pacto: el de autoridad. El primer pacto, el de asociación, no tendría sentido sin este otro, ya que el acuerdo de voluntades ha de devenir en una voluntad única, capaz de impo-



nerse a todos e integrada por una o varias personas. Por tanto, la voluntad de la autoridad, y el poder de obligar coactivamente al cumplimiento del acuerdo que supone, tiene su origen en la decisión voluntaria de los hombres de someter sus voluntades a otra voluntad exterior a ellos, de tal modo que la coacción que reciban por parte de la autoridad sea objetiva y se reparta igualitariamente entre todos ellos<sup>34</sup>. Así, en la doctrina de Hobbes, la búsqueda de seguridad y de felicidad que los hombres llevan a cabo es la causa primaria del nacimiento del Estado Moderno. Este consentimiento mayoritario en el pacto obliga a todos. La necesidad de la obligación de obediencia provoca la creación del Estado. Sin embargo, sostiene Hobbes, “la obligación de prestar esa obediencia, no nace inmediatamente del pacto, mediante el cual hemos transferido al Estado todo nuestro derecho, sino mediatamente, esto es porque sin ella no se podría ejercer el derecho de mandar y, por tanto, no se hubiera instituido el Estado”<sup>35</sup>. Se trata de un Estado

absoluto, que gobierna todos los centros de poder sin estar sometido a leyes civiles, ni obligado hacia los ciudadanos y que concentra los tres poderes característicos del Estado Moderno.

Hobbes concibe la libertad de los ciudadanos como “aquella parte del derecho natural que las leyes civiles permiten y dejan a discreción de los ciudadanos. [Éstos] se entorpecerían si no hicieran nada que no fuera ordenado por la ley, [pero] si lo hicieran todo sin sujetarse a la ley se disiparían, y gozan de tanta más libertad, cuanto más puntos queden indeterminados por las leyes”<sup>36</sup>.

## 2. El contractualismo de John Locke

En la segunda mitad del siglo XVII, aparece en Inglaterra la obra de John Locke, que defiende la existencia de unos derechos constitucionales y la necesidad de establecer límites a la monarquía. Locke parte también de la idea de un estado de naturaleza concebido como estado de libertad e





igualdad pre-social, sin leyes ni derecho y, como en el caso de Hobbes, un estado a-histórico e intemporal, que proporciona la solución al enigma de la creación de la sociedad civil y del poder del Estado.

Los hombres en el estado de naturaleza lockiano tienen una libertad ilimitada, y ellos mismos pueden ejecutar los castigos por los daños que les hayan infligido. Los hombres son, pues, su propia autoridad, ya que no hay un poder exterior ajeno a ellos ante quien deban rendir cuentas, ni del cual puedan temer castigo. Sin embargo, Locke prevé un límite a la libertad en la forma de ley natural, entendida como racionalidad: “aunque ese estado natural sea un estado de libertad, no lo es de licencia; aunque el hombre tenga una libertad sin límites para disponer de su propia persona y de sus propiedades, esa libertad no le confiere derecho de destruirse a sí mismo (...) El estado natural tiene una ley natural por la que se gobierna, y esa ley obliga a todos. La razón, que coincide con esa ley, enseña a cuantos seres huma-

nos quieren consultarla, que siendo iguales e independientes, nadie debe dañar a otro en su vida, salud, libertad o posesiones”<sup>37</sup>.

La transgresión de la ley de la naturaleza es, entonces, susceptible de castigo. Cada hombre puede ser ejecutor de la ley natural y el castigo habrá de ser dictado por la razón. Este castigo, suerte de “venganza razonada” por el daño recibido, adolece de graves defectos tales como la parcialidad, la injusticia, la falta de objetividad, etc. ya que la valoración del daño queda a la merced del sujeto dañado. Se hace pues necesaria la existencia de una autoridad, de un poder que sea juez entre los hombres y que, a la vez, se sitúe por encima de ellos. Se ve aquí la necesidad cuya satisfacción dará lugar al poder civil. Así Locke concede “sin dificultad que el poder civil es el remedio apropiado para los inconvenientes que ofrece el estado de naturaleza”<sup>38</sup>.

El consentimiento es el medio de salida del estado de naturale-



za. Una vez realizado el pacto de asociación será el consentimiento, expresado a través del pacto de autoridad, lo que someterá al hombre al poder político. Pero en tanto no se haya celebrado este segundo pacto, la autoridad le compete a la voluntad de la mayoría. La exclusión del consentimiento en el sometimiento a la autoridad originaría lo que Locke considera un “estado de guerra” entre el que somete y el que se somete. En el estado de guerra no hay un soberano que actúe como juez.

La libertad del hombre en sociedad radica en disponer de regla fija a la que acomodar su vida, regla que es común a todos los que pertenecen a esa sociedad y ha sido dictada de acuerdo con lo pactado. Significa, en palabras de Locke, “la facultad de seguir mi propia voluntad en todo aquello que no esté determinado por esa regla”<sup>39</sup>.

Así pues, mientras Hobbes defiende el poder absoluto del soberano, Locke argumenta exhaustivamente en su contra, a

través de la necesidad del sometimiento del soberano a las leyes, aunque respete la prerrogativa de la creación del derecho de resistencia y de la separación de poderes para evitar su concentración y abuso.

### 3. El contractualismo kantiano

El planteamiento kantiano respecto al contrato como recurso legitimador del Estado está orientado a dar explicación de la necesidad racional del Derecho, como orden jurídico, que padece toda sociedad. El Estado kantiano se establece cuando pueda suscitarse una cuestión que ponga en peligro la determinación de “lo mío y lo tuyo”<sup>40</sup>, para lo cual se promulga una constitución. Así pues, el estado de naturaleza da lugar al estado civil, que se origina a través del contrato social, entendido como una coalición de todas las voluntades particulares en una voluntad pública y general.

Considera Kant que “la única voluntad capaz de obligar a todos, es la voluntad colectiva (común), la voluntad omnipotente de



todos”<sup>41</sup> y concibe al Estado civil como aquel en el que tiene realidad el derecho como orden de la vida colectiva. Se trata de una ley que impone una obligación, pero que no exige del individuo que, a causa de la obligación a la que la ley da origen, deba sujetar su libertad a esas mismas condiciones.

La elaboración del concepto de Estado kantiano pasa por tres momentos: el estado de naturaleza, el contrato -que incorpora el consentimiento de las personas que se encuentran en el estado de naturaleza- y, por último, la sociedad civil, fundamentada y protegida por el derecho.

El estado de naturaleza no es histórico, sino una abstracción lógica del estado de sociedad alcanzado al imaginar al hombre, independientemente de todo lo que debe a la sociedad. Es un estado en el que todos están a merced de la violencia porque todos actúan según su voluntad, según lo que a su parecer es bueno. Cabe subrayar que el método kantiano no se orienta a

la búsqueda de un Estado ideal sino a la deducción racional de un concepto puro de Estado, desprendido de todo viso de realidad histórica. Kant, frente al hecho constatable de grupos humanos unidos por una voluntad heterónoma, se plantea el problema de sus condiciones de validez *a priori*, de las determinaciones abstractas que hacen de él un postulado absoluto de la razón. En definitiva, se trata de determinar qué valor tiene la voluntad humana como proceso creativo y legitimador a través del sufragio.

El “contrato originario” kantiano obliga al legislador a dictar sus leyes como si cada ciudadano pudiera aceptarlas, es decir como si hubieran emanado de la voluntad unida de todo un pueblo. Un Estado libre estaría gobernado, pues, por leyes que fuesen aceptables por todos los sujetos racionales<sup>42</sup>. Numerosos autores, Berlin entre ellos, acusan a Kant de dejar la puerta abierta al autoritarismo<sup>43</sup>.

Kant entiende la libertad jurídica como el poder de autolegislar-



se, haciendo coincidir el significado de “libertad” con el de “autonomía política”. Desde este punto de vista, Kant, al igual que Rousseau, entendería la libertad en términos de la participación de todos los miembros de una sociedad en un poder público que tendría derecho a interferir en cualquier aspecto de la vida de los ciudadanos. Por cierto, para Kant, el “contrato originario” o “pacto social” es la única forma de asociación que puede permitir a los hombres alcanzar una constitución civil con validez irrestricta, ya que aglutina cada voluntad particular en una voluntad comunitaria y pública, es decir, general<sup>44</sup>. Por esa vía, los hombres renuncian a su libertad exterior para recuperarla inmediatamente como miembros de un Estado. Así, abandonan su libertad salvaje y sin ley para volver a encontrarla en la dependencia legal que brota de su propia voluntad legisladora.

En diferentes escritos Kant explica que el origen real del estado jurídico es la violencia, “sobre cuya coacción se funda después el derecho público”<sup>45</sup>. El contrato es,

entonces, una mera idea de la razón que tiene una realidad exclusivamente práctica y que funciona normativamente como un principio de justicia política<sup>46</sup>. En otros términos, la idea de contrato es un principio de acción que constriñe a todos los legisladores empíricos, que están *a priori* obligados a promulgar sus leyes como si pudieran haberse originado en la voluntad unida de todos.

El procedimiento kantiano para garantizar la justicia es de naturaleza lógica, y exige meramente un experimento mental, análogo al procedimiento de universalización de las máximas en el plano de la moralidad. La idea es que una ley no será aceptada por todos si la restricción de la libertad que implica no afecta a todos de la misma manera.

La propiedad, la libertad y el Estado son conceptos inmanentemente relacionados en el pensamiento de Kant. Si el problema fundamental del derecho privado es elucidar qué debe entenderse por “lo mío y lo tuyo externos”, y si lo que me pertenece inteligible-



mente es aquello con lo que mantengo relaciones tales que su uso por parte de otro sin mi consentimiento me perjudicaría, la posesión equivale al “libre uso de una cosa”, en donde “libre” quiere decir “no obstaculizado”.

La fundamentación absoluta del derecho de propiedad es de carácter lógico-formal. Es decir, en el estado de naturaleza puedo tener como mío cualquier objeto externo sometido a mi voluntad y, por lo tanto, la posesión tiene realidad como posesión física, sólo como un hecho. Ante esta situación reacciona Kant afirmando que “una posesión futura y la preparación de semejante estado, que no puede fundarse más que en una ley de la voluntad general y que, por consiguiente, esté conforme con la posibilidad de esta voluntad, es una posesión provisionalmente jurídica”<sup>47</sup>. Por el contrario, la que tiene lugar bajo una constitución legal es una posesión perentoria. Antes de entrar en ese estado el sujeto se opondrá a todo aquel que intente quitarle la posesión. En definitiva, la forma de tener como “suya” una

cosa exterior en el estado de naturaleza es una posesión física que sólo se convertirá en “adquisición perentoria” en el estado social. Así pues, la precariedad del derecho en el estado de naturaleza es lo que hace necesario el paso al estado civil. Éste significa, para Kant, la conversión del derecho privado en derecho público y, por tanto, el surgimiento de garantías que, por medio de la obligatoriedad, protegen los derechos de los ciudadanos.

El sistema jurídico kantiano revolucionó la manera tradicional de representar el contrato. Para Kant, hay sólo un argumento válido para la constitución del Estado. Este argumento es que la justicia y la injusticia sólo pueden determinarse legalmente, y no por medio de opiniones personales, en un Estado público de leyes. Y tal estado no viene exigido porque la paz tenga el efecto positivo de detener el derramamiento de sangre, sino porque es una condición indispensable para que se realice la legalidad que demanda la razón. El Estado es, por tanto, una forma de auto-organización



de individuos libres e iguales que tiene el propósito de establecer un sistema público de justicia. La validez práctica del contrato originario kantiano tiene, así, el objetivo de establecer un procedimiento de decisión y consenso que garantice la justicia de sus resultados. En ese sentido, su procedimentalismo sitúa a la formación democrática de la voluntad de una comunidad contractual en el lugar del criterio para los tests de justicia. La consecuencia política del derecho a la libertad es, de ese modo, el derecho de estar sujeto sólo a leyes que puedan recibir un asentimiento universal.

En definitiva, el Estado kantiano no se desarrolla con vistas a maximizar la libertad como ausencia de interferencia, sino a ampliar la libertad de acción atendiendo a las exigencias de la justicia. Eso equivale a maximizar el disfrute de un grado igual de libertad para todos los ciudadanos. Por un lado, la naturaleza coercitiva de la ley es indispensable para conseguirlo. Pero, por el otro, esa autoridad para el uso de la fuerza no es arbitraria, porque

debe atender a la visión del mundo del público y no de sus detentadores. Los actos de interferencia por parte del Estado deben seguirse, en consecuencia, de una interpretación de los intereses compartidos por los afectados que sea capaz de conseguir, al menos idealmente, su adhesión.

#### 4. Influencia de los autores contractualistas en Rawls

##### 4.1. Elementos hobbesianos en la teoría de la justicia de Rawls

En una disertación en la Universidad de Princeton, en 1950, Rawls hizo mención al argumento hobbesiano que articula voluntad y libertad. A continuación, comparó a Kant con Hobbes, describiendo a este último como un egoísta. En sus obras hizo escasas referencias directas a Hobbes: en *Teoría de la Justicia* lo menciona sólo una vez, mientras que en *El Liberalismo Político*, aparece en tres ocasiones<sup>48</sup>.

A pesar de esa parquedad, en ambos autores se encuentra un



fundamento idéntico para la construcción del Estado: mientras Hobbes hace referencia a la preocupación por un Estado justo, seguro y estable para los individuos en pro del propio beneficio personal, Rawls, en la introducción al *Liberalismo Político*, anuncia que su obra pretende “estudiar el modo de que exista una sociedad justa y estable para ciudadanos libres e iguales”<sup>49</sup>. Asimismo, el motivo de la construcción de esta sociedad, calificada por ambos con idénticos calificativos<sup>50</sup>, es el “egoísmo general” y el subjetivismo que expresan los propios juicios. También el concepto hobbesiano de justicia como el cumplimiento de los contratos se acerca al concepto de justicia como *fairness* de Rawls. La obligación moral de Hobbes de cumplir las leyes de la naturaleza y las de soberanía están implicadas en la institucionalización contractual de la sociedad civil, que contiene obligaciones muy similares a las de la teoría de la justicia rawlsiana.

Si bien Rawls pone el énfasis de su teoría en la justicia y Hobbes en el orden de paz y de segu-

ridad, ambos reconocen que su esfuerzo incluye a ambas, ya que es imposible conseguir una sin la otra en la sociedad civil. Con este fin compuesto, los dos autores pretenden hacer frente a la necesidad de lograr estabilidad en un entorno plural, y demostrar que individuos razonables con diversos valores pueden obligarse a mantener determinados principios de justicia necesarios para la convivencia pacífica y la seguridad civil.

También se puede establecer un paralelismo en la consideración minimalista que ambos tienen acerca de la naturaleza humana. Comienzan con un diagnóstico acerca de las necesidades básicas del hombre y, asumiendo al egoísmo racional como el mecanismo principal de la naturaleza humana, concluyen que cada persona considerará la posibilidad de cooperar con otros sólo porque ello le brindará ventajas racionales a sí misma. Otro carácter propio del hombre para Hobbes y Rawls es el amor natural a la libertad: a pesar de las restricciones que trae consigo el contrato





social, ésta se ve maximizada en sus oportunidades por medio del contrato. También coinciden en el concepto indiscutido de confianza en la razón humana, que incluye el reconocimiento de los medios necesarios que conducen a un fin. Ambos consideran que los ciudadanos a los que se dirigen son capaces de efectuar razonamientos, o al menos, de ser persuadidos por ellos.

El asentimiento da origen a obligaciones. Tanto Hobbes como Rawls presentan razones que recomiendan reglas operativas. Así, el asentimiento, un cierto compromiso con obligaciones consecuentes, constituye el puente que les permite pasar por alto el reconocimiento de leyes morales y concentrarse en la razonabilidad de considerar determinados principios como obligatorios. Ese asentimiento les conduce a distinguir las obligaciones de toda relación con la Voluntad divina o con el poder de una soberanía civil.

El requisito rawlsiano de la existencia de un velo de la igno-

rancia en el momento del establecimiento de las reglas para una sociedad justa tiene una reminiscencia hobbesiana: para la determinación de las leyes Hobbes también exige que los individuos se abstraigan de su posición individual<sup>51</sup> y consideren la norma a la que se adherirían si siguieran en un estado de naturaleza<sup>52</sup>. En ambos casos se trata de individuos que, a la hora de prestar consentimiento, desconocen caracteres básicos de su persona. De lo contrario sería imposible llegar al pacto, ya que cada uno buscaría satisfacer su egoísmo. Por ello se parte de una igualdad que no es ni una verdad metafísica ni una realidad de hecho: el estado de naturaleza en Hobbes y el velo de la ignorancia en Rawls. Hobbes explica que las diferencias entre los individuos en el estado de naturaleza no son relevantes como para influir en la moral; Rawls, por su parte, concuerda en que las diferencias son moralmente irrelevantes. Así pues, a pesar de los evidentes rasgos propios de cada individuo para la moral, la política, la acción





de gobierno y la distribución de bienes, tanto Hobbes como Rawls imponen igual trato para todos. Sólo sobre esta premisa se podría construir una sociedad estable y justa.

Para ambos autores los principios de justicia son una construcción de la razón en vistas al establecimiento de una sociedad estable. A pesar de los límites humanos y de un mundo caracterizado por una escasez moderada, Hobbes y Rawls explican estos principios sin relación alguna con nociones filosóficas o religiosas.

#### 4.2. Elementos lockianos en la teoría de la justicia de Rawls

Además de partir del contrato social como elemento configurador de la sociedad, Locke y Rawls comparten principalmente su preocupación por la tolerancia en un mundo de valores diversos. El principal problema para Locke reside en el modo de resolver la incertidumbre que plantea la existencia de cosmovisiones distintas en vistas a lograr el acuerdo necesario para el surgimiento de la

sociedad organizada contractualmente, así como la necesidad de sentar bases para la separación de Estado y religión. Rawls, al respecto, sostiene que en caso de que Locke hubiese vivido en otras circunstancias históricas hubiera sido el paladín de una total tolerancia<sup>53</sup>.

Locke, como los demás contractualistas de su época, busca como fundamento del Estado la consecución de la seguridad y el orden. Si bien Rawls hace mención- como se señaló anteriormente- a la justicia y la estabilidad, los fines lockianos no son más que condiciones para lograr la sociedad rawlsiana. Sin embargo, la gran coincidencia reside en el valor supremo que ambos autores conceden a la libertad, lograda en cada uno de ellos conforme a la construcción social que sustentan y al valor al que se ordena. De todos modos, se debe resaltar que en Locke no se encuentra una defensa de la igualdad de tipo rawlsiana.

Locke influye claramente en la consideración sobre la tolerancia,



desarrollada por Rawls, especialmente en *El Liberalismo Político*. Rawls describe vivamente la tolerancia como el punto focal del consenso liberal contemporáneo en cuanto a las múltiples concepciones del bien, pero se trata de un consenso que no hace referencias a posturas morales básicas. Precisamente lo que Rawls desea es presentar un modelo que justifique la separación entre justicia y religión, intento hecho por Locke anteriormente. El problema al que se enfrentan Locke y Rawls es que esa justificación positiva de la tolerancia sobre la base de elementos pragmáticos es tan arriesgada como una justificación que se apoye en los principios derivados de los derechos humanos. ¿Cómo se explica la elección de la primera alternativa en detrimento de la segunda? Se trata nuevamente de la creación de justificaciones, con el fin de atraer de un modo más ideológico que filosófico.

La *Carta sobre la Tolerancia* de Locke, que defiende la idea de la tolerancia interreligiosa, fue revolucionaria en su momento y abrió

el debate de la tolerancia tal y como todavía hoy lo entendemos. Sin embargo, a diferencia de Rawls, es importante percatarse de que en el punto clave de la argumentación Locke no apeló a ninguna idea nueva o extraña a la tradición a la que pertenecían sus interlocutores, sino que recurrió a la idea de salvación personal. Locke alude al significado de la salvación en el pensamiento y la práctica protestantes: “No se puede forzar a los hombres a salvarse, quieran o no... esta cuestión la tienen que decidir en su propia conciencia”<sup>54</sup>. Locke no habla aquí el nuevo lenguaje de los derechos neutrales sino el ya viejo de la “salvación por medio de la sola fe”. Pero lo que dice sugiere la forma de pasar del viejo lenguaje al nuevo<sup>55</sup>.

La propuesta de Locke tuvo éxito justamente por esta razón. Porque consiguió conectar con los sentimientos y las creencias de la gente a la que se dirigía. En este sentido de oportunidad coincide con Rawls, en cuanto éste escribe para sociedades en las que el concepto de tolerancia se



entiende como un valor supremo y dogmático del que no pueden prescindir.

### 4.3. Elementos kantianos en la teoría de la justicia de Rawls

La exposición que hace Rawls de la posición original limitada por el velo de la ignorancia demuestra su conexión con la interpretación kantiana de la posición original. Cuando Kant aborda el problema del conocimiento, para extraer unos principios *a priori* y universalmente válidos, llega a la conclusión de que ni la razón ni los sentidos son la única fuente de conocimiento. La razón no da un conocimiento de lo que las cosas realmente son. Los sentidos, por su parte, nos muestran lo que las cosas parecen ser bajo las formas de espacio y tiempo.

¿Cómo actuaría o qué principios elegirían los agentes racionales participantes en un procedimiento contractual, cuyos conocimientos, deseos e intereses apareciesen parcialmente limitados por un velo de ignorancia? Éste es

el problema que plantea Rawls. Su planteamiento trata de demostrar que los agentes racionales participantes, limitados en sus deliberaciones por las normas procedimentales del juego contractual y por los principios formales de la razón práctica, tomarán sus dos principios de la justicia como solución al problema de elección colectiva<sup>56</sup>.

Rawls trata de decir que los principios formales de la razón práctica son insuficientes para producir conclusiones morales, pero si a esos principios morales de la razón práctica les imponemos los límites del mecanismo contractual entonces sí estaremos en condiciones de deducir conclusiones morales.

En segundo lugar, existe una conexión “superficial”<sup>57</sup> con Kant: ambos comparten la preocupación de que la unidad y la exhaustividad de sus sistemas teóricos son la razón de su validez. Rawls mantiene esa pasión por la exhaustividad al considerar cada elemento de su teoría siempre en



relación con la generalidad del sistema.

En tercer lugar, la estructuración de la posición originaria rawlsiana, bajo el velo de la ignorancia, trata de conectar la teoría moral de Rawls con la filosofía kantiana. El velo de la ignorancia, de acuerdo con la interpretación de González Altable<sup>58</sup>, tiene el efecto de limitar a los participantes en las deliberaciones racionales que actuarían como agentes noumenales en vez de como criaturas fenoménicas. Es decir, los agentes racionales, seres fenoménicos, que tienen conocimiento de las cosas a través de los límites de la propia experiencia o sensibilidad, a causa del recurso rawlsiano del velo de la ignorancia, se convierten en seres noumenales, ya que aquél limita sus posibilidades de conocimiento de los hechos generales acerca de sí mismos o acerca de la futura sociedad que tratan de construir.

La ética kantiana plantea dos cuestiones: en primer lugar, cómo el hombre puede estar o sentirse obligado por principios morales,

ya que el determinante de la conducta humana son los deseos e inclinaciones; es decir, cómo adecua su conducta o aprehende racionalmente los principios de la razón práctica. En segundo lugar, cómo los principios formales de la razón práctica pueden producir principios morales. Ante estos interrogantes, Kant sostiene que de un principio formal se pueden derivar principios sustantivos, universalmente obligatorios para los agentes racionales, y que existen dos fines obligatorios para ellos: la felicidad de los demás y la propia perfección.

Rawls, por su parte, considera que la posición original puede estudiarse como una interpretación procedimental de la concepción kantiana de autonomía e imperativo categórico, es decir, afirma que la elección que los agentes racionales hacen bajo el velo de la ignorancia la llevan a cabo en tanto que seres noumenales y no en tanto que seres fenoménicos. Asimismo, considera que ya que cada uno elige libremente en la posición original, los principios que regirán su vida



serán los elegidos por sí mismo, con lo que queda asegurada la autonomía moral del hombre.

Para Kant, entonces, ser autónomo reside en estar sujeto sólo a las leyes que uno se da para sí, leyes que son universales en su aplicación. Pero hay dos modos de darse leyes uno mismo: en un caso, dejándonos guiar por nuestros deseos e inclinaciones, y en el otro, no dejándonos guiar por ellos. Este segundo tipo de legislación es autónoma y universal en la medida en que cualquier otro agente racional, en las mismas circunstancias, haría lo mismo. De esto se deduce que es el contenido de la voluntad y las inclinaciones y deseos, lo que diferencia a unos agentes racionales de otros. Por tanto, la ley que un agente racional quiere en tanto que agente racional es la misma que cualquier otro querría y, por lo tanto, resulta obligatoria para todos los agentes racionales. Esta ley es universal en tanto que es autónoma.

Para Rawls, los grupos de la posición original son agentes

racionales en cuanto tienen una voluntad racional y están bajo el velo de la ignorancia, privados de cualquier conocimiento acerca de sí mismos, como agentes particulares. Rawls trata de demostrar que el velo de la ignorancia priva a las personas, en la posición original, de los conocimientos que las capacitarían para elegir principios heterónomos en sentido general y no particular, ya que lo que motiva la elección de principios es el propio interés y no la idea de bien.

Finalmente, existe una estrecha relación entre la noción rawlsiana de la prioridad de la libertad y la interpretación kantiana de la posición original. Las formas políticas exigidas por el principio de igual libertad son la expresión corpórea institucional de la decisión colectiva, que manifiesta el reconocimiento que hacen los hombres unos de otros como personas libres e iguales<sup>59</sup>.

El concepto rawlsiano de prioridad de la libertad parte de la suposición de que, en la teoría de la justicia, los agentes racionales



situados en la posición original acordarían dos principios ordenados lexicográficamente: el de justicia, que sería el de la mayor libertad equitativa y posible para todos; y el de justa igualdad de oportunidades, que incluye el de diferencia, ya que éstas deben redundar siempre en beneficio de los sectores menos aventajados de la sociedad. Cabe resaltar que los principios rawlsianos mencionados son una derivación extraída del concepto kantiano de justicia, basado a su vez en la noción kantiana de autonomía.

Kant considera que los principios de justicia poseen dos características: son, en primer lugar, principios autónomos ya que son elegidos como expresión de la naturaleza del ser libre y racional. Son además, para Kant, imperativos categóricos, ya que son principios de conducta que se aplican a las personas en virtud de su naturaleza de seres libres y racionales. Rawls llega a la autonomía de los principios por una vía diferente, que es la utilización del velo de la

ignorancia. Ante el desconocimiento que éste produce en los agentes, no deja posibilidad a la elección de principios heterónomos. Con respecto a la segunda característica kantiana de los principios, la existencia de imperativos categóricos, Rawls corrobora que se aplican en virtud de la naturaleza de los hombres como seres libres y racionales. La posición original pondría a las personas en la situación de elegir los principios desde una expresión pura de su naturaleza libre y racional.

Por último, dado que los principios son autónomos a causa del velo de la ignorancia, y puesto que Rawls supone que los agentes actuarán conforme a estos principios, se puede afirmar que los agentes racionales rawlsianos son seres noumenales en el sentido kantiano: su actuación estaría basada en una serie de principios básicos elegidos previamente, que serían la expresión de seres libres y racionales<sup>60</sup>.



## CAPITULO III

# LA TEORÍA DE LA JUSTICIA DE JOHN RAWLS

### 1. Antecedentes

El antecedente principal de la teoría de la justicia es un artículo que Rawls publicó en 1958 en *The Philosophical Review*, titulado "Justice as Fairness"<sup>61</sup>. En él aparecen esbozadas la idea de la posición original y el concepto de justicia desde una perspectiva claramente contractualista, con el fin de oponerse a la interpretación utilitarista de los principios de la justicia. En ese artículo y en otros posteriores quedan ya definidos los elementos que constituirán su teoría general sobre la justicia. Ésta puede considerarse definitivamente expuesta en *Teoría de la Justicia*, publicado en 1971, reeditado en 1993 con una serie de rectificaciones bajo el título *El Liberalismo Político. Teoría de la Justicia* despertó inmediatamente notable interés en los medios informativos y en los más diversos ambientes intelectuales, que con frecuencia consideran esta obra como un

clásico del pensamiento contemporáneo.

Rawls se inscribe en lo que se denomina liberalismo democrático o social-liberalismo, una corriente de pensamiento cuyo punto de partida es, en apariencia, bastante semejante al liberalismo radical: libertad (entendida como autonomía) y justicia social formarían un binomio indisoluble y axiomático; sólo que el concepto de libertad que proponen es el de *igual libertad* de todos los ciudadanos.

La nueva interpretación del valor de la libertad que propone el social-liberalismo tiene consecuencias importantes a la hora de definir la justicia social, sobre todo cuando se une a la comprobación histórica de que la dinámica social abandonada a sí misma, sin más control que las garantías que ofrece un mínimo Estado de Derecho, sofoca en la práctica la





libertad de muchos ciudadanos, limitando las posibilidades reales de éxito de sus proyectos de vida. Esta desigual distribución de la libertad real se considerará, aplicando el principio de la igual libertad individual, un hecho injusto. En consecuencia, afirma que son justas las intervenciones del Estado dirigidas a hacer efectivo el reconocimiento de la igual libertad de todos los ciudadanos, es decir, dirigidas a crear una cierta *igualdad de posibilidades de vida entre todos ellos*.

Ahora bien, es necesario dar a esa igualdad de posibilidades entre los ciudadanos un contenido, hacerla *igualdad en algún bien* o, si se quiere, *igualdad de posibilidades para realizar algún modelo de vida*. En este sentido, el social-liberalismo rechaza cualquier política de igualdad llevada a cabo según el criterio de utilidad<sup>62</sup>. Esa actitud, en sí misma, resulta para Rawls incompatible con el liberalismo, ya que presupone una decisión arbitraria por parte del Estado cuando determina qué tipo de vida es la que se ha de tener por

bueno y, por tanto, se ha de promover o maximizar.

Para que el Estado promueva la *igualdad de posibilidades de vida* entre sus ciudadanos, Rawls propone una solución de tipo procesal respecto al problema de la justicia: será justa toda intervención estatal que siga un proceso justo, cualquiera que sea su resultado último; y si la igual libertad es el valor operativo primario, sólo podrá ser justo el proceso en el que en cada paso intervenga la *voluntad de todos*. Es decir, que el Estado puede y debe promover esa igualdad de posibilidades de vida que todos estarían dispuestos a aceptar en un diálogo *sin prejuicios* sobre lo que es bueno o malo.

## 2. Aspectos generales de Teoría de la Justicia

Desde una perspectiva formal, *Teoría de la Justicia* es una obra redactada con un lenguaje no excesivamente técnico y poco sistemática: desde el inicio vuelve una y otra vez sobre los mismos conceptos. En ocasiones resulta





incluso difícil saber si las afirmaciones que se van encontrando constituyen una hipótesis de trabajo o una conclusión definitiva, y en este segundo caso cuál es el razonamiento exacto que conduce a esa conclusión. Asimismo, se mezcla una terminología propia -cuyo significado no queda totalmente claro hasta que no se conoce la teoría completa-, con términos filosóficos ya acuñados que se usan a veces en distinto sentido del habitual.

El nombre que Rawls ha querido dar a su concepción de la justicia política es el de *Justice as Fairness*. Por tanto, lo que Rawls propondría sería una *justicia como corrección*<sup>63</sup>, usando una expresión que es igualmente ambigua en castellano, como lo es *fairness* en inglés.

El libro se estructura en tres partes, cada una de ellas dividida en tres capítulos. Como explica el mismo Rawls, la parte primera "presenta los elementos esenciales de la estructura teórica (...). En la segunda [Instituciones] he examinado la clase de instituciones

que prescribe la justicia, y los tipos de deberes y de obligaciones que impone a los individuos. (...) En fin, en la Parte tercera [Fines] hemos controlado si la 'Justice as Fairness' es una concepción realizable en la práctica"<sup>64</sup>. En el prefacio, Rawls presenta su teoría como una alternativa para llevar a un grado más alto de generalización la teoría del contrato social.

Metodológicamente, se podría describir la *Justice as Fairness* como una larga *negociación* que Rawls establece con el lector, dirigida a establecer un acuerdo o contrato sobre los principios de justicia que han de regular la estructura fundamental del Estado (la Constitución y las leyes fundamentales). Antes de dar comienzo a ese proceso se señalan algunos presupuestos que son básicamente dos: las *circunstancias de la justicia*, es decir, las circunstancias fácticas por las que los hombres necesitan y buscan la justicia, y la determinación del *concepto de justicia*, que se entiende como aquella noción abstracta de justicia presente en todas y cada una de las



diversas concepciones singulares que de ella tienen los hombres. A continuación comienza la negociación propiamente dicha, con el fin de obtener el consentimiento del lector en dos momentos sucesivos: 1) para establecer un primer acuerdo sobre las reglas procesales a las que debemos ajustarnos al negociar (es lo que Rawls llama la *posición original* de las partes contratantes); y 2) para lograr la aprobación de los dos principios sustantivos de la justicia en los que se articulará la *Justice as Fairness*. Estos dos elementos del contrato tienen, desde el punto de vista de su justificación —dice Rawls—, una cierta autonomía: “es posible aceptar la primera parte de la teoría (o una variante), y no la segunda, y viceversa”<sup>65</sup>.

### 3. Análisis de la obra *A Theory of Justice*

#### 3.1. Aspectos metodológicos: el equilibrio reflexivo

Rawls asume como dato establecido que toda persona de una cierta edad, en posesión de las

necesarias facultades mentales, desarrolla en condiciones sociales normales el sentido de la justicia, es decir, la capacidad de juzgar intuitivamente sobre lo justo y lo injusto, y de motivar estos juicios. Además, en virtud siempre de su sentido de la justicia, desea generalmente actuar de acuerdo con cuanto sostiene, y espera que los otros lo deseen igualmente. Así, en una primera aproximación, se podría considerar la teoría de la justicia como un intento de recorrer analíticamente el mismo camino que sigue espontáneamente nuestro sentido de la justicia. Aunque Rawls tratará de racionalizar este análisis para reducir al mínimo el recurso a las intuiciones, nunca le será posible prescindir totalmente de ellas. Considera que, de este modo, se crearán las condiciones para una discusión racional, y será más fácil llegar a un acuerdo común sobre la justicia<sup>66</sup>.

Un primer paso en esta dirección resulta de la elección de algunos de los juicios sobre la justicia. Parece, en efecto, que es razonable aceptar algunos y



excluir otros. Rawls propone considerar sólo los *juicios ponderados*, es decir, aquéllos que se basan en intuiciones habidas en circunstancias en las que la capacidad moral del sujeto no ha sufrido distorsiones. Por el contrario, habrá que eliminar, por ejemplo, los juicios emitidos bajo estados de duda, nervios o temor. Por otra parte, dado que se quiere llegar a una concepción común sobre la justicia, para iniciar la discusión se deben elegir intuiciones débiles, entendiendo por tales las comúnmente aceptadas.

Hecha esta operación selectiva, se ponen en relación esos juicios con una determinada concepción sobre la justicia, es decir con aquellos principios que serían como las premisas del razonamiento que concluye con ellos. El conocimiento de esos principios puede sugerir ulteriores reflexiones, que pueden inducir a reconsiderar los juicios primitivos. A su vez, esta reconsideración podría llevar a iniciar de nuevo el proceso, que se repite indefinidamente hasta alcanzar lo que Rawls llama el equilibrio reflexivo: “es un equi-

librio porque, al final, nuestros principios coinciden con nuestros juicios; y es reflexivo porque sabemos a qué principios se conforman nuestros juicios”<sup>67</sup>. ¿Permite la *Justice as Fairness* lograr el equilibrio reflexivo? Sólo en parte, porque esa meta es un ideal filosófico que quizá no puede alcanzar el individuo singular, y todavía menos una teoría de la justicia. En realidad, no se puede ni siquiera saber si existe un equilibrio reflexivo para la filosofía moral, o si éste es único. Por eso, la *Justice as Fairness* se presenta sólo como una teoría de la justicia que nos acerca tendencialmente a ese ideal filosófico, aunque nunca lo alcanza.

### 3.2. Un principio prioritario: la igual libertad individual

En línea con lo que requiere el método del equilibrio reflexivo, Rawls inicia su razonamiento formalizando el principio que -en su opinión- resumiría toda una serie de convicciones intuitivas fácilmente aceptables por todos, acerca de la justicia y de lo que ésta



comporta de modo principal. “La justicia es el primer requisito de las instituciones sociales, al igual que la verdad lo es de los sistemas de pensamiento (...) Toda persona posee una inviolabilidad fundada sobre la justicia, por encima de la cual ni siquiera el bienestar de la sociedad en su conjunto puede prevalecer. Por esta razón la justicia niega que la pérdida de la libertad por parte de alguno, pueda ser justificada por los mayores beneficios que otros reciben”<sup>68</sup>.

Manifiestan estas palabras el papel central que, en la *Justice as Fairness*, corresponde al principio de la igual libertad (autonomía) individual. Rawls lo reconoce explícitamente. Además, la libertad es, muchas veces, la premisa implícita de sus razonamientos: dando por descontado que la autonomía individual quedará necesariamente menoscabada en cualquier sistema de cooperación social, la característica específica de un esquema cooperativo “que satisfaga los principios de la *Justice as Fairness* [está en que] se acerca lo más posible a la idea de un

esquema voluntario, ya que satisface los principios que individuos libres e iguales aceptarían en circunstancias imparciales. En este sentido, sus miembros son autónomos, y las obligaciones que ellos reconocen auto-impuestas”<sup>69</sup>.

En esa misma línea, más adelante, Rawls afirma que una buena parte de la *Justice as Fairness* se puede derivar de la noción kantiana de autonomía, según la cual “una persona actúa autónomamente cuando los principios de su acción son elegidos como la expresión más adecuada posible de su naturaleza de ser racional libre e igual”<sup>70</sup>.

### 3.3. Las circunstancias de la justicia y el concepto de justicia

Con la expresión circunstancias de la justicia, Rawls designa el conjunto de condiciones humanas normales que tienen alguna relevancia en relación con la justicia en orden a establecer las reglas para la unión y la cooperación social entre los hombres. A su estudio dedica una sección



específica, pero también en otros lugares de la obra se encuentran explicaciones importantes. Por ejemplo, al hablar de la estructura misma del hombre, ilustrada en las primeras páginas de *Teoría de la Justicia*, Rawls afirma que los hombres son *personas morales*, es decir, “seres racionales que tienen fines propios y están dotados (...) de un sentido de la justicia”<sup>71</sup>. El estudio en detalle de las circunstancias de la justicia muestra- y así lo reconoce Rawls- que el planteamiento asume y condensa la descripción de Hume acerca de la situación del hombre en estado de naturaleza. Dentro del cuadro dibujado por este último autor, Rawls acentúa el hecho de que la unión y cooperación entre los hombres además de posible (y necesaria en ciertos aspectos), es conveniente y problemática.

La razón por la que se debe considerar conveniente la unión civil entre los hombres es clara: la sociedad es una empresa cooperativa que “hace posible para todos una vida mejor de la que cada uno conduciría si viviese sólo sobre la base de la propia

actividad”<sup>72</sup>. La mayor cantidad de bienes que produce la colaboración entre los hombres no es suficiente, sin embargo, para satisfacer todos sus deseos; por eso la unión civil es problemática. Esta dificultad característica de las relaciones sociales queda bien reflejada, en opinión de Rawls, indicando otras dos circunstancias: el recíproco desinterés (los individuos no se interesan por los problemas de los demás) y la escasez moderada (los mayores beneficios que produce la cooperación social son inferiores a la suma de los intereses humanos globales).

Rawls considera todas estas circunstancias, y especialmente las dos señaladas en último lugar, como de la justicia porque, al crear una situación potencialmente conflictiva, hacen necesario un orden de justicia que regule la cooperación social. Si, por el contrario, “estas circunstancias no subsistiesen, faltarían las condiciones para la virtud de la justicia, del mismo modo que, faltando las amenazas o los daños a la integridad de una persona, no habría



ninguna ocasión para vivir el coraje físico”<sup>73</sup>.

### 3.4. El concepto de justicia y la teoría parcial del bien

Los hechos que constituyen las circunstancias de la justicia permiten a Rawls llegar a una primera descripción de esta virtud: la justicia es el conjunto de principios “que se ocupan de las pretensiones contrastantes en relación con las ventajas que se obtienen por medio de la cooperación social”<sup>74</sup>. Si bien con esta definición no se llega todavía a determinar cuáles son esos principios, se alcanza a fijar al menos una definición funcional de justicia señalando la misión que cumple. Una misión que, para Rawls, está presupuesta en todos y cada uno de los modos sustanciales en que los hombres conciben la justicia. En efecto, “decir que cada uno de ellos posee una concepción de la justicia (...) significa decir que se encuentran dispuestos a reconocer y afirmar la necesidad de un conjunto específico de principios que asignen los derechos y debe-

res fundamentales, y que determinen del modo que ellos consideraran correcto la distribución de los beneficios y de las cargas de la cooperación social”<sup>75</sup>.

Esta referencia que Rawls hace a los derechos fundamentales y a los beneficios anuncia una importante simplificación del problema de la justicia, que es posible gracias a lo que él designa como teoría parcial del bien (*thin theory of the good*). La cuestión radica en que si el problema de la justicia es la distribución de bienes, ¿por qué no considerar únicamente algunos de ellos? La respuesta de Rawls es que, al obrar así, se presupone que algunas cosas son buenas, y existe por tanto el riesgo de que se imponga a los ciudadanos una determinada visión del bien, cuando lo que debe considerarse como tal depende, en realidad, del proyecto de vida que cada uno haya elegido libremente. Este riesgo se puede evitar si se toman en consideración todos los “bienes principales”<sup>76</sup>. Estos bienes, “agrupados en grandes categorías, son derechos y liberta-



des, oportunidades y poderes, ingresos y riquezas”<sup>77</sup>.

### 3.5. Fundamento del contractualismo en la “justicia social”

Las circunstancias de la justicia y su concepto crean el marco formal de los problemas que toda concepción de la justicia está llamada a afrontar y resolver. Rawls adopta una solución de tipo contractualista para llevar a cabo esa tarea. Esta decisión se deriva inmediatamente de la concepción que tiene acerca de la igualdad de autonomía de todos los individuos, y por tanto resulta una condición previa a cualquier discusión sobre los contenidos mismos de la justicia.

Partiendo de la consideración del valor central de la igual libertad individual, Rawls se inclina - se podría decir que de modo natural- por una concepción de la justicia de tipo contractualista, ya que en ella se exige, ante todo, que los principios de la justicia sean *aceptables por todas las partes* [contratantes]. En sentido opuesto, y siempre por el mismo moti-

vo, descarta por injusta la concepción utilitarista de la justicia, al menos en el origen de la fundamentación, porque si se aplicase desde el inicio la lógica utilitarista “no se reconocería el objeto de un acuerdo entre los hombres como fundamento de la justicia”. Al ser el utilitarismo una teoría teleológica, “el bien es definido con independencia de lo justo (...) y sucesivamente formula la hipótesis de que lo justo consiste en la maximización del bien precedentemente determinado”. En consecuencia, “el método más natural para llegar al utilitarismo”, es decir, el procedimiento por el cual, en virtud de su lógica interna, éste debería imponerse como regla de la estructura social, “es el de adoptar para la sociedad en su conjunto el principio de elección racional que sirve para un sólo hombre. Ahora bien, no hay ninguna razón para suponer que los principios que deberían regular una asociación de hombres sean una simple extensión del principio de elección para un solo hombre”<sup>78</sup>. Sólo el contractualismo, y no el utilitarismo, puede ser el





fundamento primero de la justicia.

### 3.6. El proceso de contratación

#### **La justicia procesal pura**

El importante papel que en esta teoría de la justicia desempeñan las reglas procesales sólo se pone plenamente de manifiesto si se tiene en cuenta que la *Justice as Fairness*, considerada en su conjunto, se podría calificar como una teoría de la justicia procesal pura, según afirma su autor en diversas ocasiones. La comprensión de esta tesis exige, ante todo, explicar en qué consiste la justicia procesal pura. En una primera aproximación se puede decir que la decisión de hacer del contrato social el fundamento de la justicia remite a este tipo de justicia. En efecto, para quien sostiene una teoría contractualista, la corrección en la formulación de las obligaciones de justicia que se imponen a las partes depende, principalmente, del procedimiento que se ha seguido para su determinación: concretamente, de si ese proceso ha respetado o no la

autonomía decisoria de las partes, de modo que de las obligaciones consecuentes pueda decirse que han sido auto-impuestas.

La teoría de Rawls lleva esta lógica al límite, pues caracteriza la *justicia procesal pura* del siguiente modo: es la justicia que se da “cuando no existe un criterio independiente para conseguir un resultado correcto; existe, sin embargo, un procedimiento tal que dará siempre un resultado correcto, cualquiera que éste sea, con la condición de que se siga apropiadamente el procedimiento”<sup>79</sup>. Un caso de justicia procesal pura son los juegos de azar; otro caso sería, según Rawls, la determinación de la justicia de la estructura fundamental del Estado. Esto significa que, supuesto el deseo de los hombres por fijar unos principios correctos de justicia social, sólo podrán saber cuáles son si se adecúan a las reglas de un proceso correcto (pues no existe un criterio independiente para fijar el resultado correcto); es más, el simple hecho de haber seguido ese proceso garantiza que sus conclusiones, indepen-





dientemente de su contenido, sean correctas.

Las dudas que se plantean con este segundo caso de justicia procesal pura pueden expresarse con la siguiente pregunta: ¿por qué habrían de querer los hombres participar en este “juego” al buscar los principios de la justicia? De acuerdo con Rawls los motivos son claros: porque conviene establecer unos principios de justicia (vivir en una sociedad civil), para asegurar que todos tengan las mismas posibilidades de realizar el propio proyecto de vida.

Estos principios deben surgir de un acuerdo o contrato para respetar desde el inicio la igual libertad individual. La decisión de no jugar sería, por el contrario, una manifestación de egoísmo colectivo o individual que impediría la construcción de una sociedad libremente fundada: “La cosa mejor para cualquier individuo es que todos los demás se unan con él para afirmar la propia concepción del bien, cualquiera que sea. O, si ello no fuera posible, que a todos los demás se exija actuar

según la justicia mientras él está autorizado a considerarse exento cuando quiera. Dado que los otros individuos no aceptarían nunca asociarse en estas condiciones, estas formas de egoísmo quedarían eliminadas”<sup>80</sup>.

Otra cuestión reside en saber qué es lo que nos asegura que las conclusiones del “juego” serán en todo caso correctas. Hay muchas interpretaciones posibles de la situación inicial en relación con el modo de concebir las personas: cuáles se supone que son sus intereses y creencias, las alternativas disponibles, etc. Se podría decir que cada una de las concepciones tradicionales de la justicia supone y se origina desde una determinada interpretación de la situación humana inicial; colocados los hombres en ella, elegirían como solución preferida la correspondiente concepción tradicional. Pues bien, lo que Rawls intenta mostrar es que existe una interpretación de la situación inicial que expresa mejor que cualquier otra las condiciones que generalmente se considera razonable imponer al elegir los principios.



Esto es lo que Rawls llama “posición original”.

### La posición original

El conjunto de reglas que componen el proceso correcto para la elaboración de principios de la justicia igualmente correctos es enteramente reconducido por Rawls a una hipotética situación en la que deberían (imaginariamente) situarse los individuos que participan en él. Es la posición original: el *status quo* inicial que garantizaría la corrección de los acuerdos fundamentales adoptados a partir de él.

La mayoría de las condiciones que definen ese *status* son presentadas por Rawls como deducidas de los presupuestos de la justicia. No basta, sin embargo, con seguir esa vía analítica, y por eso algunas de las condiciones de la posición original se justificarán porque son razonables o generalmente admitidas. La lista completa de condiciones que caracterizan la posición originaria es amplia; aquí se recogen los dos grupos que parecen más significativos:

a) Característica de los participantes

Los individuos que elegirán los principios de justicia deben contar con los dos rasgos rawlsianos propios de la personalidad moral: en primer lugar, son capaces de tener (y se presume que tienen) una concepción de su bien que se expresa en un plan racional de vida; y, en segundo lugar, son capaces de adquirir (y se presume que adquieren) un sentido de la justicia.

En cuanto al primer rasgo característico, “la idea principal es que el bien de una persona está determinado por lo que para él es el plan de vida más razonable a largo plazo, si se dan circunstancias razonablemente favorables. Un hombre es feliz cuando logra realizar más o menos este plan. Para decirlo brevemente, el bien es la satisfacción del deseo racional”<sup>81</sup>. De ahí que los bienes humanos sean tantos y tan diversos como planes de vida individuales existen. La dificultad de pactar en estas condiciones puede ser, sin embargo, fácilmente



te resuelta, pues “aunque los planes racionales de los hombres tienen diferentes propósitos finales, todos ellos requieren para su ejecución ciertos bienes principales naturales y sociales”<sup>82</sup>. Estos bienes principales son derechos y libertades, poder y oportunidades, ingresos y riqueza; a ellos se añade, en la última parte del libro, el respeto de sí mismo (*self-respect*). La segunda característica de los participantes es el sentido de la justicia, que será lo que les lleve a respetar siempre, a pesar de las dificultades, los principios acordados, proporcionando a la estructura fundamental que en ellos se inspira la necesaria estabilidad.

Los “bienes principales” motivan a elegir los principios que componen la *Justice as Fairness*: aquellos que favorecen al máximo el propio sistema de fines y aseguran un máximo de bienes principales.

#### b) El velo de la ignorancia

Continuando con el proceso: una ficción, “el velo de la ignorancia”, debe cubrir a las partes con-

tratantes en este momento. En virtud de este velo las personas “no saben cómo las diferentes alternativas afectarán a su propio caso particular (...) Ante todo nadie conoce su puesto en la sociedad, su clase o status social; no conoce, tampoco, su fortuna en la distribución de capacidades y habilidades naturales, su inteligencia, su fuerza y cosas similares. Ninguno conoce su concepción del bien, los aspectos concretos de su plan racional de vida ni, tampoco, los aspectos especiales de su psicología, como su aversión al riesgo o la propensión al optimismo o al pesimismo”<sup>83</sup>. Además, ignoran las circunstancias concretas de su propia sociedad (situación política o económica, nivel de civilización o cultura, etc.); tampoco saben a qué generación pertenecen. Los únicos datos particulares que conocen son que su sociedad está sujeta a las circunstancias de la justicia, y todo lo que esto implica.

La misión del velo de ignorancia es garantizar la unanimidad y la imparcialidad de los acuerdos a



los que las partes llegan en la posición original. La unanimidad queda asegurada porque “las diferencias entre las partes son para ellas desconocidas, y cada uno es igualmente racional y se encuentra en la misma situación”<sup>84</sup>; en consecuencia, los argumentos válidos para uno, lo serán para todos. Por su parte, la garantía de la imparcialidad se deriva inmediatamente de que las partes desconocen sus fines personales. El velo de ignorancia, al realizar esta segunda misión, coloca a las partes en una situación desinteresada respecto a los propios fines. Por eso podríamos decir, en opinión de Rawls, que nos encontramos ante una “noción que está implícita en la ética de Kant”<sup>85</sup>.

En opinión de Rawls, el velo de la ignorancia no compromete la racionalidad de las decisiones ni elimina la motivación de las partes porque tal velo permite conocer los aspectos generales de la psicología humana y de la organización de la sociedad. Así, se parte de la base de que los individuos sí conocen los hechos generales y la problemática política y

económica general, además de las bases de la Sociología y la Psicología.

En cuanto a la motivación, Rawls asume que las partes siempre prefieren recibir más bienes principales y no menos. Además, en caso de que su preferencia fuese de una cuota menor, no serán coaccionados para que reciban lo que no desean.

### 3.7. Los principios de la *Justice as Fairness*

#### a) La regla del *maximin*

La posición de quienes deben elegir los principios de la justicia por el velo de la ignorancia se encuentra en una situación de incertidumbre tal, que hace conveniente que la decisión se tome de acuerdo con la regla del *maximin*: conseguir el máximo de los mínimos (*maximum minimorum*). Es decir que lo más racional sería decidirse por la alternativa cuyo peor resultado es el mejor resultado de las otras. Para un individuo, la conveniencia de sujetarse a tal regla es evidente en aquellos



casos en los que él se encarga de determinar las cuotas distributivas, sabiendo que será un adversario el encargado de asignarlas posteriormente<sup>86</sup>.

Téngase en cuenta que las partes, a causa del velo de ignorancia, no disponen de ningún dato objetivo en base al cual puedan prever la naturaleza de la futura sociedad, o el puesto que ocuparán en ella. No tienen, por tanto, motivos para fiarse de los cálculos de probabilidades. Por otra parte, los individuos deben tener en cuenta que los otros contratantes deben considerar razonable su elección. En consecuencia, si se puede probar que ciertos principios dan lugar a una teoría realizable de la justicia social, y que garantizan un mínimo satisfactorio de bienes primarios para todos, hay pocas razones para buscar algo mejor; es más, no habrá razón alguna para hacerlo si se prueba que las otras concepciones alternativas de la justicia pueden conducir a instituciones que las partes encontrarían intolerables.

#### b) La elección de los principios

Para Rawls, sea cual sea la actitud personal de las partes, los principios de la justicia que elegirían en la posición original serían, en cualquier caso, una interpretación particular de la siguiente *concepción general de la justicia*: "Todos los bienes sociales- libertades y oportunidades, riqueza y renta, y las bases para el respeto propio- deben ser distribuidos de modo igual, a no ser que una distribución desigual de uno o de todos estos bienes redunde en beneficio de cada uno"<sup>87</sup>.

Parece obvio que hay algunas desigualdades que hacen estar mejor a cada uno respecto a la igualdad inicial; por ejemplo, porque determinan la existencia de incentivos que estimulan el esfuerzo productivo. Puede admitirse, en consecuencia, que existen algunas desigualdades justas, pero es necesario ver hasta qué punto lo son: estudiar en qué medida la elección de las partes en la posición original limitaría estas desigualdades. Como conclusión de las suposiciones que



Rawls hace al respecto sostiene que la versión más justa (la que sería elegida) de la concepción general de la justicia, es la que se articula según los siguientes principios de distribución:

- Primer principio: toda persona tiene igual derecho a las más amplias libertades de ciudadanía, compatibles con iguales libertades para los demás. Las libertades fundamentales de los ciudadanos son, aproximadamente, la libertad política, junto con las de palabra y reunión; las libertades de conciencia y de pensamiento; las libertades de la persona, junto con el derecho de propiedad personal; la libertad frente al arresto y la detención arbitrarios.

- Segundo principio: las desigualdades sociales (de jerarquía) y económicas (de riqueza y renta) deben ser: a) para el mayor beneficio de los menos afortunados, compatible con el principio del ahorro justo y b) conectadas a cargos y posiciones abiertos a todos en condiciones de justa igualdad de oportunidades.

No se entendería bien el significado de estos principios si no se tuviese en cuenta su ordenación "lexicográfica": 1, 2 b), 2 a). En virtud de este orden, ninguna desviación de las instituciones de igual libertad establecida en el primer principio puede ser justificada o compensada por la obtención de mayores beneficios sociales o económicos. Sólo una vez que se han cumplido las exigencias del primer principio puede entrar en acción el segundo. Admite éste una desigual distribución de las riquezas y de la autoridad, pero con la condición de que para el acceso a estos bienes exista una igualdad de oportunidades (principio de la igualdad de oportunidades), y de que las desigualdades concretas que se vayan creando actúen en beneficio de los menos afortunados (principio de diferencia).

c) La prioridad de la libertad (y la exclusión del utilitarismo)

Existe en el sistema una prioridad absoluta de la libertad y la resultante prohibición de su intercambio con mayores beneficios



sociales y económicos. Esto es consecuencia de que, en aplicación de la regla del *maximin*, las partes en la posición original elegirán aquel sistema que en el peor de los casos les asegure la libertad. En este sentido, puede decirse que las partes excluirán siempre el utilitarismo —al menos en este nivel de elección—, pues aunque éste introduzca una serie de reglas intuitivas tendentes a asegurar la libertad de todos, está claro que siempre que una sociedad busca maximizar la suma de valores intrínsecos, sufrirá la tentación de descubrir que la negación de la libertad a algunos se justifica en nombre de este fin. Las libertades de igual ciudadanía son inseguras cuando se fundan sobre principios teleológicos.

Más adelante Rawls acepta circunstancias en las que esta ordenación de los principios de la justicia sufre excepciones. Se trata de aquellas situaciones en las que las condiciones sociales son tales que las libertades sociales no pueden en realidad ejercerse. Se podrá entonces volver a la concepción general de la justicia, que

no prohíbe su limitación; pero será justo obrar así sólo durante el tiempo estrictamente necesario para elevar el nivel de civilización, de modo que esas libertades puedan disfrutarse en el momento oportuno.

d) La prioridad de la justicia respecto a la eficiencia y el bienestar

Rawls estudia y valora negativamente las dos opciones que, una vez reconocida la igual libertad, se podrían presentar como una alternativa mejor que la representada por el segundo principio de su teoría. Se trata del “sistema de la libertad natural” y del “sistema de la igualdad liberal”. La injusticia más evidente del sistema de la libertad natural está, dicho intuitivamente, en permitir que las contingencias naturales y sociales ejerzan un influjo excesivo en la determinación de las cuotas distributivas. El liberalismo intenta corregir estas arbitrariedades introduciendo una condición: quienes poseen habilidades e inclinaciones semejantes deberían tener las mismas posibilidades de éxito, indepen-





dientemente de su punto de partida dentro del sistema social. Esta concepción, afirma Rawls, aunque parece claramente preferible al sistema de la libertad natural, presenta a primera vista algunas carencias. En efecto, las cuotas distributivas se deciden sobre la base de los resultados de la lotería natural que reparte las distintas capacidades. Ahora bien, no hay más motivos para permitir que la distribución de la riqueza se establezca basándose en las dotes naturales, de los que hay para que lo haga el azar histórico o social.

La interpretación democrática liberal, es decir, la que se propone en el segundo principio de la justicia, se obtiene combinando el principio de la igualdad de oportunidades con el principio de diferencia. Si se asume como presupuesto la existencia de las instituciones exigidas por la igual libertad y la igualdad de oportunidades, las expectativas de quienes se encuentran en una situación mejor son justas si, y sólo si, for-

man parte de un esquema que mejore las expectativas de los miembros menos favorecidos de la sociedad.

#### 4. Conclusión

En este capítulo se presentó una breve exposición de los puntos fundamentales de la *Teoría de la Justicia* de John Rawls, haciendo hincapié en el método y procedimiento para la elección de los dos principios de justicia de su sistema. Estos principios, de acuerdo con la teoría de Rawls, serían lógicamente (a través de un “equilibrio reflexivo” y por medio del consenso) razonables para las partes (los ciudadanos-contratantes) que, desde una “posición original” actúen utilizando el método del *maximin*. Finalmente, Rawls defiende ambos principios como fuente de bienes sociales. Precisamente los bienes de la igual libertad y la igualdad son los que generarían una sociedad estable y consistente con el bien de los miembros de la misma.





## CAPÍTULO IV

# CRÍTICAS A LA TEORÍA DE LA JUSTICIA Y RECEPCIÓN EN EL LIBERALISMO POLITICO

### 1. Introducción

A partir de la publicación de la *Teoría de la Justicia*, Rawls ha recibido numerosas críticas desde distintos sectores de la filosofía política. Después de una breve exposición de las posibles causas comunes de las críticas a la *Teoría de la Justicia*, se considerarán las posturas de Robert Nozick (teoría libertaria) y su rectificación ante las críticas recibidas, las teorías igualitaristas<sup>88</sup> de Ronald Dworkin y Amartya Sen; y las críticas por parte de los comunitaristas<sup>89</sup>, concretamente de Michael Sandel, Charles Taylor y Alasdair MacIntyre.

En la *Teoría de la Justicia* de Rawls se contienen elementos que están en permanente tensión unos con otros. Mientras que, por un lado utiliza el contrato como mecanismo para sostener su teoría, por el otro esgrime que ésta es la única

realizable frente a las otras alternativas propuestas para la determinación de la estructura básica de la sociedad. Asimismo, afirma audazmente que los dos principios básicos de la *Teoría de la Justicia* son los únicos capaces de asegurar la estabilidad social y de otorgar a los individuos un cierto sentido de estima personal que facilite la cooperación entre unos y otros. Rawls no intenta probar que sus dos principios cumplen realmente con estas características, sino que insiste en que las otras alternativas existentes—sobre todo el utilitarismo, al que ataca en varios pasajes de su obra—son incapaces de alcanzar estos objetivos. Lo que no explica Rawls, en este contexto de “realizabilidad” de los principios, es por qué hace un uso tan abundante del contrato, una técnica que sostiene también alguna de las teorías que él pretende corregir.



En la mayor parte del libro se argumenta que los dos principios de justicia son únicos en su capacidad de asegurar estabilidad social y de conseguir adhesión por parte de todos, porque están en consonancia con la concepción de bien propio para los individuos particulares. Si esto es así, nuevamente surge la cuestión acerca de la razón por la que Rawls acude al argumento contractual, cuando podría simplemente mostrar el mérito de los principios de modo mucho más directo: es decir, si puede comprobar- como afirma- que son los únicos principios realizables en la sociedad actual, como principios de una concepción pública de justicia.

El contrato juega el papel de instrumento para la identificación de los principios de justicia, de modo que cada uno pueda considerar que ha participado en su elección y que se trata de principios que satisfacen plenamente los requisitos del concepto de derecho, sobre todo el de publicidad. De este modo, vemos la justicia desde una perspectiva particular: lo que se obtiene cuando

las normas públicas aceptables son respetadas. La consecuente distribución de bienes es, entonces, justamente lo que correspondía que fuese. Por eso la justicia no es, en Rawls, una cuestión de conformidad con un ideal o con un conjunto de resultados o de modelos de distribución. La *Teoría de la Justicia* es puramente procedimental.

Para entender qué es una justicia puramente procedimental basta considerar las opciones alternativas: la justicia procedimental perfecta y la imperfecta. En la perfecta se posee una idea clara e independiente de los resultados a obtener y de cómo llegar a ellos<sup>90</sup>; la justicia procedimental imperfecta es aquella en la que existe un criterio independiente del resultado justo<sup>91</sup>. Así pues, en la justicia puramente procedimental no existe un criterio independiente para lograr un resultado justo. Se cuenta con un procedimiento *fair* o correcto, que conduce a un resultado también correcto- sea el que sea- siempre que el procedimiento se haya seguido al pie de la letra. Así, por



ejemplo, ocurre con los resultados de la lotería.

Rawls, entonces, presenta una teoría en la que no existe un parangón a través del que se puedan confrontar las distribuciones concretas que se realicen, ni un procedimiento que garantice una distribución ideal. Por ello, la corrección de cualquier distribución deberá ser determinada por la “justicia” que surja de un esquema de cooperación. Si se plantea en abstracto si un tipo de distribución de determinados bienes a individuos concretos que conocen sus deseos y preferencias es mejor que otro, en un esquema de justicia procedimental puro no hay respuesta. Esta postura choca claramente con la utilitarista, que se maneja con criterios de justicia procedimental imperfecta.

En definitiva, si la identificación de una estructura apropiada para la sociedad es una mera cuestión de justicia procedimental pura, entonces el modo de razonar contractual resulta muy atractivo. Se diseña una posición

original y el problema contractual general, de tal modo que la elección de la estructura básica resulte de aquello que todos consideraran como un procedimiento correcto. Cuando el problema contractual está totalmente caracterizado no existe ninguna dificultad para que los contratantes encuentren la estructura más deseable entre las propuestas.

Sólo una opción entre pocas posibilidades- los dos principios de justicia y algunas variantes- será realizable. Esto, sin embargo, no constituirá un problema: el contrato habrá jugado su papel heurístico conduciendo a descubrir lo que los contratantes han elegido y, principalmente, habrá ayudado a ver qué estructuras básicas han pasado la prueba acerca los límites que el concepto de derecho habrá de tener en una sociedad determinada.

## 2. La Teoría de la Justicia como “insuficientemente liberal” (Robert Nozick)<sup>92</sup>

La crítica de Nozick fue una de las primeras que recibió la teoría



de la justicia. Nozick era entonces un filósofo claramente inscrito dentro de un liberalismo conservador, que reaccionaba frente al tipo de igualitarismo defendido por Rawls. Según éste, la sociedad justa necesitaba de un Estado muy activista cuyas instituciones fundamentales debían contribuir en la primordial tarea de igualar a las personas en sus circunstancias básicas. La obra *Anarquía, Estado y Utopía*<sup>93</sup> de Nozick se centra en una crítica a teorías de tinte rawlsiano. La teoría de Nozick postula un Estado mucho menos ambicioso en cuanto a sus pretensiones: un estado mínimo dedicado exclusivamente a proteger a las personas contra el robo, el fraude y el uso ilegítimo de la fuerza, y a respaldar el cumplimiento de los contratos celebrados entre tales individuos.

Nozick, preocupado por restringir al máximo las intervenciones del Estado, se ve obligado a ir más allá de sus críticas al Estado igualitarista omnicompreensivo e intenta encontrar justificación para no caer en un anarquismo. Defiende una sociedad organiza-

da como un “marco para la utopía”, en el que quienes quieran vivir conforme a pautas liberales, conservadoras, socialistas, comunistas, podrán hacerlo mientras respeten los derechos de los demás. Nozick ve en el trayecto hacia un Estado mínimo una tarea moralmente necesaria, que comienza por demostrar que dicho Estado no violará los derechos fundamentales, especialmente a la vida y a la libertad. También intentará demostrar que el Estado mínimo también es compatible con el respeto del derecho a la propiedad.

Ya se ve que la de Nozick, al igual que la de Rawls, es una teoría deontológica que afirma la existencia de ciertos derechos básicos inviolables y que, como tal, rechaza la posibilidad de que los derechos de algún particular resulten violentados a favor del mayor bienestar de los otros. Aquí se ve un claro antecedente kantiano en Nozick, en cuanto que los individuos deben tomarse como fines en sí mismos y no como medios que pueden utilizarse



para mejorar la suerte de los demás.

Los derechos asumidos por Nozick se distinguen por tres características fundamentales: son sólo derechos negativos (de no-interferencia), actúan como restricciones laterales frente a las acciones de los demás y son exhaustivos (en el sentido de que están por encima de cualquier otra consideración moral). Los únicos derechos positivos admitidos son los originados por medios contractuales.

Lo que separa ampliamente a Rawls de Nozick es la negativa a que el Estado pueda imponer obligaciones respecto de los demás a pesar de una serie de coincidencias iniciales. Así, lo que para Rawls resulta un sistema institucional justo, para Nozick es temible: considera que, cuando parte del esfuerzo de algunos se destina a mejorar la suerte de otros, se violenta el principio de la autopropiedad, hasta el punto de que cobra sentido hablar de una nueva forma de esclavitud,

defendida en el nombre de la justicia.

Más aún, si según Rawls los talentos individuales forman parte de un acervo común, según Nozick las teorías igualitarias consagran los “derechos de propiedad (parciales) sobre otras personas”<sup>94</sup>. Dworkin (igualitarista) intenta algunas objeciones al respecto, como la de establecer una línea inviolable alrededor del cuerpo de cada uno, para asegurar el respeto a la individualidad<sup>95</sup>. Sin embargo, la respuesta es obvia: ¿por qué, entonces, no trazar otra línea que pueda abarcar más? Scalon presenta una valiosa defensa de la teoría de Rawls, señalando que cuando éste habla de acervo común de los talentos, se está refiriendo a las ganancias adquiridas como fruto de la utilización de esos talentos y no a la posesión y disfrute de las capacidades personales.

Con respecto a la justificación del Estado, Nozick se basa en los aspectos preocupantes del estado de naturaleza en la descripción lockiana. El Estado surge sin vio-



laciones de derecho a través del proceso de una “mano invisible” y se muestra conveniente para todos frente a la alternativa del estado de naturaleza y a otro tipo de asociaciones más costosas. Este Estado no impone pautas para el establecimiento de la igualdad contra la voluntad de los individuos, que no sólo es moralmente inaceptable sino, además, imposible, dado que las personas son de por sí distintas. La libertad, afirma, quiebra todo intento igualitarista. Nozick hace descansar sus intuiciones en la justicia de las transacciones voluntarias entre adultos -en las que el Estado no tendría derecho alguno a intervenir-. Sin embargo, parece que Nozick parte de una idea muy laxa de lo que es una transacción “voluntaria”, que muchas veces no es tal en la sociedad capitalista (sobre todo en el ámbito del derecho laboral). Según esta teoría, el contrato celebrado por un desocupado en condiciones totalmente desventajosas para él sería un contrato justo, ya que nadie le estaría obligando a emplearse.

Nozick desarrolla también la teoría de la adquisición justa, que podría resumirse diciendo que cada persona puede tomar para sí cantidades ilimitadas de recursos naturales si, de este modo, no daña a nadie. Además de atender a la justicia, esta teoría parte de la situación irreal de considerar que la tierra no es propiedad de nadie, y que se encuentra abierta a la apropiación de cualquiera.

Como justificación Nozick desarrolla el “principio de rectificación”, que permitiría anular toda adquisición hecha por medios injustos. Esto en realidad no es más que un artilugio que permitiría, después de la anulación de la apropiación viciada, continuar con la cadena de apropiaciones y transferencias libertarias.

Ante situaciones históricas de apropiaciones injustas o de expropiaciones estatales que producirían un gran caos, Nozick contesta que se deberían olvidar, teniendo en cuenta la cantidad de cálculos y de dinero que llevaría consigo, y comenzar de nuevo. El mismo Nozick, frente a este argu-



mento, llega a decir que tal vez el principio de rectificación significa que, como castigo a esos pecados (las injusticias históricas cometidas), resulte necesario un Estado intervencionista, que organice la situación y permita recomenzar con el proceso que desarrolla su teoría.

### 3. La Teoría de la Justicia como “insuficientemente igualitaria” (Ronald Dworkin y Amartya Sen)

Las teorías igualitaristas se dirigen a atacar la *teoría de la justicia* como un planteamiento incapaz de hacer realidad su promesa inicial de igualdad.

Ronald Dworkin procura mostrar que la concepción de Rawls falla tanto por hacer responsables a los individuos de situaciones de las que no lo son, como por no hacerlos responsables de otras que sí están bajo su control. Amartya Sen, por su parte, cuestiona la métrica igualitaria escogida por Rawls, la igualdad de “bienes primarios”, concentrada en ciertos bienes “objetivos”, sin tener en cuenta el modo diferente

en que los mismos bienes pueden afectar a los distintos individuos.

Los puntos en común entre Rawls y Dworkin son claramente mayores que sus diferencias. Dworkin se preocupa más bien por perfeccionar la visión propuesta por Rawls. La principal diferencia reside en los alcances de la teoría, que para Dworkin debe ser más amplia: resulta demasiado insensible a las dotaciones propias de cada persona y no es suficientemente sensible a las ambiciones de cada uno. Su propuesta intenta superar ambos inconvenientes.

El hecho de que la teoría de Rawls resulte demasiado insensible a las dotaciones de cada uno se explica porque los dos principios rawlsianos dejan lugar a que algunos sujetos se encuentren en desventaja por circunstancias que no controlan. Esto sucede porque la teoría de la justicia “define la posición de los que están peor en términos de la posesión de bienes primarios de tipo social- por ejemplo, derechos, oportunidades, riquezas- y no en términos de





bienes primarios de tipo natural<sup>96</sup>. El ejemplo con que ilustra Dworkin esta posibilidad es el siguiente: una persona con ingresos algo mayores que otra, pero con graves afecciones físicas, se encontraría- conforme a la teoría de Rawls- mejor que esta última, aún cuando sus mayores ingresos no le resulten suficientes para pagar las medicinas que requiere a causa de sus desventajas naturales.

La idea de que la teoría de Rawls no es suficientemente sensible a la ambición se resumiría del siguiente modo. De acuerdo con la *Teoría de la Justicia*, las desigualdades sociales pueden resultar aceptables sólo si operan en beneficio de los que están peor. Sin embargo, si sucede que de dos personas dotadas con iguales talentos y recursos materiales, una trabaja muy duramente y logra así incrementar su dotación inicial, mientras que la otra trabaja menos y utiliza sus ahorros en actividades de consumo, se daría una situación de injusticia siguiendo la teoría rawlsiana: la segunda persona terminaría sien-

do beneficiada por las desigualdades existentes a través de un impuesto estatal, por medio del cual la primera persona transferiría a la segunda parte de sus ganancias. Esto lleva a que la segunda persona se beneficie de ventajas creadas por el trabajo extra de la primera.

Con el fin de resolver las dos dificultades descritas, Dworkin presenta una teoría alternativa: un modelo ideal -un ideal regulativo- diferente del que aparece en la presentación de Rawls. El modelo de Dworkin consiste básicamente en dos partes. En la primera nos encontramos con una subasta hipotética, en la que cada participante comienza con un idéntico poder adquisitivo. A través de la subasta, la sociedad pone a disposición del público todos sus recursos. Ahora bien, distingue dos tipos de recursos: los personales (habilidades físicas, salud, etc.) y los impersonales (tierra, maquinarias, etc.). En la subasta sólo se ponen a remate los bienes impersonales porque los personales, evidentemente,





no pueden ponerse a disposición del público.

La subasta comienza, entonces, con personas que tienen iguales posibilidades de adquirir los recursos impersonales que prefieren. Y concluye cuando cada participante queda satisfecho con los recursos que adquirió, y no prefiere los adquiridos por otro. Cuando se llega a este estadio se entiende que queda satisfecho lo que Dworkin denomina “test de la envidia”. Una vez terminada la subasta, se asigna a las distintas personas una porción adicional e igual de medios para adquirir más bienes con el fin de asegurar dos operaciones: perseguir el plan de vida que se ha propuesto y contratar seguros para hacer frente a eventuales desventajas futuras<sup>97</sup>.

A través de este ejemplo Dworkin pretende mostrar cuáles son las características que tienen que distinguir a una concepción igualitaria digna: las personas deben tener la posibilidad de comenzar sus vidas con iguales recursos materiales, y deben tener una igual posibilidad de asegurarse

contra eventuales desventajas<sup>98</sup>. Evidentemente, más allá de que el modelo de Dworkin sea deseable, parece muy difícil realizar una traducción más o menos fiel de su propuesta igualitaria a la realidad.

El enfoque de Amartya Sen conduce a una propuesta igualitaria que no debería concentrarse en la igualdad de bienes primarios, como ocurre en el caso de Rawls, ni en la igualdad de recursos, como en el caso de Dworkin. Lo que debería tomarse en cuenta es algo “posterior” a la tenencia de tales recursos, pero “anterior” a la obtención de la utilidad. La igualdad debe estar, utilizando su vocabulario, en la capacidad de cada sujeto para convertir esos recursos en libertades<sup>99</sup>. Así, si el mercado permite que ocurran situaciones de fuerte “desigualdad en la distribución de la libertad efectiva”<sup>100</sup>, necesita ser completado por la intervención pública, con medidas que integren el mercado (acciones dirigidas a realizar lo que él no puede hacer), más que con aquellas que lo sustituyan, impidiendo su natural funcionamiento.



Para entender adecuadamente la alternativa propuesta por Sen es importante distinguir la idea de “capacidades” que él defiende. Cuando Sen sugiere que una teoría igualitaria debe concentrar su atención en las capacidades básicas de las personas, quiere decir que dicha teoría debe prestar una atención privilegiada a los distintos “desempeños” de los individuos.

La capacidad de una persona, conforme a su opinión, viene a conjugar los distintos desempeños que alguien puede alcanzar: tener una cierta capacidad es ser capaz de alcanzar una serie de “desempeños”.

En este sentido, la idea de “desempeños” representa el concepto más primitivo dentro de su propuesta de vincularse a *las distintas cosas que la persona logra hacer o llega a ser en el desarrollo de su vida*<sup>101</sup>.

Los desempeños posibles a los que alude Sen son de lo más variados, y van desde algunos muy complejos, como el logro del autorrespeto o de un alto nivel de integración en la sociedad, hasta

desempeños muy básicos, como el de lograr un nivel nutricional o de salud adecuados. De acuerdo con Sen, distintos individuos, en variadas sociedades, alcanzan diversos niveles de desarrollo de estas capacidades, y valoran también, de modo diferente, cada uno de aquellos “desempeños” posibles<sup>102</sup>.

Sen parte de la observación del comportamiento humano y propone una visión más completa de las múltiples motivaciones de la vida económica, que están presentes también en los sistemas capitalistas. Sin embargo, cuando hace un análisis de la capacidad del mercado para propiciar la efectiva libertad de las personas, no deja claro que haya ámbitos de libertad humana que trasciendan el alcance del mecanismo del mercado (y de cualquier medida de política económica)

Para Amartya Sen, el ideal de igualdad se enfrenta a dos limitaciones: la heterogeneidad humana y, en relación estrecha con ella, la amplia gama de variables desde donde puede observarse.



Sin embargo, reconoce que (...) “toda teoría normativa del orden social que haya resistido, con más o menos fortuna, al paso del tiempo, parece haber exigido la igualdad de algo, algo que, con respecto a esta teoría, se considera especialmente importante. (...): Ser igualitario (es decir, igualitarios en este o aquel ámbito al que se da especial importancia) no es realmente una característica “determinante”. (...) Debido a que existen estas diferencias básicas entre los distintos ámbitos en los que la igualdad es recomendada por diversos autores, la similitud básica entre ellos (al defender la igualdad en algún ámbito considerado importante) puede no saltar a la vista. Esto ocurre, sobre todo, cuando el término ‘igualdad’ se define, implícitamente, como igualdad en un ámbito determinado”<sup>103</sup>.

Las afirmaciones de Sen son importantes en la búsqueda de un mayor refinamiento en las teorías igualitarias. Hoy parece haber un cierto consenso en la idea de que, así como las propuestas “bienestaristas” abogaban por una métri-

ca igualitaria demasiado “subjetiva”, la métrica propuesta por Rawls corre el riesgo de resultar demasiado “objetiva”. De ahí que cobre sentido esta búsqueda iniciada por Sen, orientada a encontrar un punto intermedio. De todos modos, cabe agregar que esta propuesta se halla todavía en un estadio relativamente poco desarrollado. Esto puede deberse a que la métrica “intermedia” que ofrece se encuentra sujeta a ambigüedades que él mismo reconoce, y que no parecen sencillas de resolver<sup>104</sup>. Tales ambigüedades se registran tanto en relación con la idea de capacidades (¿se trata de aquello que las personas “extraen” de los bienes o más bien lo que de ellos “reciben”?), como en la idea más básica de “desempeños” (¿se trata de actividades que las personas realizan o estados a los que pueden llegar?). Se pone de manifiesto la necesidad de seguir explorando los términos y sus aplicaciones, con el objeto de refinar esta propuesta igualitarista.



#### 4. La Teoría de la Justicia como “insuficientemente social” (Michael Sandel, Charles Taylor y Alasdair MacIntyre): el Comunitarismo

El comunitarismo es una concepción teórica de difícil caracterización, profundamente crítica hacia el liberalismo. Así, dentro de este grupo hay teóricos que son críticos con el liberalismo pero que, en definitiva, defienden criterios algo cercanos a dicha postura –como Charles Taylor–; otros que oscilan entre la defensa de posiciones socialistas y republicanas –como Michael Sandel–; y aún otros que asumen posturas más decididamente conservadoras, como es el caso de Alasdair MacIntyre. En cuanto a su origen filosófico, también aparece una gran variedad, ya que Alasdair MacIntyre es aristotélico, Charles Taylor se define como un hegeliano singular; y Mary Ann Glendon, Robert Bellah, Robert Nisbet, Michael Sandel, Michael Walzer y varios otros se consideran pertenecientes a la tradición comunitario-republicana norteamericana<sup>105</sup>. A pesar de sus diversas raíces filosóficas, todos estos autores cen-

tran su crítica al liberalismo en determinados puntos comunes: ante todo, afirman que el liberalismo deontológico maneja un concepto inadecuado de sujeto, aislado de sus condicionamientos sociales y culturales e independiente de sus bienes propios.

Entre los textos fundamentales que, de algún modo, abrieron brecha de la discusión, se encuentra *Hegel y la sociedad moderna*<sup>106</sup>. En él, Taylor trató de dar continuidad a la empresa hegeliana de objetar la obra de Kant. Las críticas apuntaban tanto al concepto de razón puramente formal utilizada por Kant- concepto que impediría dar contenido alguno a las obligaciones morales- como a la concepción de “autonomía” por él propuesta, que rechazaba justamente lo que Hegel consideraba más importante: la “inmersión” del individuo dentro de su comunidad.

Este libro y otros escritos de Taylor sobre el “atomismo”, fueron seguidos por nuevas obras, entre las que cabe destacar *El liberalismo y los límites de la justicia*<sup>107</sup>,



dirigido fundamentalmente a atacar cualquier concepción de la justicia como independiente de cualquier concepción del bien; *Las esferas de la Justicia*<sup>108</sup>, escrito por Michael Walzer en contra de la propuesta de justicia distributiva que aparece en las obras rawlsianas; y *Tras la virtud*<sup>109</sup>, de Alasdair MacIntyre, destinado a refundar una moral de raíz aristotélica, basada en virtudes y no en principios universales.

Con esta base de las principales obras, se puede desarrollar con mayor detalle cuáles son las principales críticas dirigidas al liberalismo y, concretamente, a la concepción de la justicia de Rawls.

En primer lugar, el comunitarismo disputa la concepción de persona, que Rawls sintetiza en la idea según la cual “el yo antecede a sus fines”. Esta afirmación refleja simplemente que, más allá de su pertenencia a cualquier grupo, categoría, comunidad, etc, los individuos tienen (y es valioso que tengan) la capacidad de cuestionar tales relaciones, hasta el

punto de separarse de ellas si es que así lo prefieren. Para el comunitarismo, en cambio, la identidad personal, al menos en parte, se encuentra profundamente marcada por nuestra pertenencia a ciertos grupos: sin la comunidad de procedencia y sus prácticas, se dejaría de ser quien se es. Dichos vínculos aparecen, así, como definitorios de nuestra identidad. Por ello la pregunta fundamental no es ¿quién deseo llegar a ser?- más bien de tipo liberal- sino ¿quién soy, de dónde provengo? La identidad de cada uno, en Taylor, se define, en buena medida, a partir del conocimiento de dónde se halla uno situado, cuáles son sus relaciones y compromisos: con quiénes y con qué proyectos se siente identificado. Por ello critica lo que llama una libertad “vacua” liberal, frente a una libertad “situada”.

En este sentido, Sandel critica a Rawls su presupuesto según el cual las personas *eligen* sus fines, sus objetivos vitales. Este presupuesto supone una visión muy pobre del ser humano porque significa dejar de lado una visión



según la cual cada persona reconoce la importancia que tiene, para cada uno, el conocimiento de los valores propios de su comunidad. Los valores que las personas no eligen sino *descubren*, los que reconocen mirando “hacia atrás”, hacia las prácticas propias de los grupos a los que pertenecen.

Sandel objeta, además, la idea de que “el yo antecede a sus fines”, porque lleva implícito que, por más intensa que sea mi identificación con un determinado fin, nunca será visto como algo constitutivo de la persona. En este sentido, Rawls no podría explicar ciertas experiencias humanas básicas, como el hecho de que existan propósitos compartidos con la propia comunidad en cuanto parte integral del propio ser. Tampoco permitiría atribuir responsabilidades a la comunidad en cuanto tal.

Aquí conviene aclarar que cuando los comunitaristas afirman que no todos los “planes de vida” son igualmente valiosos, o cuando sostienen que la adop-

ción de políticas de protección de la comunidad da marco a nuestras elecciones, lo que muestran es un claro rechazo al postulado liberal de la “neutralidad” del Estado. Para el comunitarismo, por el contrario, el Estado debe ser activista y estar comprometido con ciertos “planes de vida”, y con una cierta organización de la vida pública (ya sea para la promoción de un ambiente cultural rico, la custodia de ciertas tradiciones, etc.)

Este compromiso debería además extenderse a cuestiones vinculadas a esferas que los liberales calificarían de vida privada o ética personal. Para Michael Sandel, por ejemplo, no se puede tomar una postura indiferente ante la esfera personal o privada, ya que el bien de la comunidad exige cualidades de carácter en los individuos. Más aún, el Estado debería ayudar a que los individuos se identifiquen con ciertas formas de vida comunes.

Por el contrario, la postura liberal no sólo establece una drástica división entre lo público



y lo privado, sino que valora y defiende esa independencia con el fin de asegurar a los individuos la elección de sus propios fines y de su concepción del bien.

Los comunitaristas describen la postura liberal como “atomista”, en cuanto parte de una obvia prioridad de los individuos por encima de las “cuestiones sociales”. Defender una postura atomista, de acuerdo con los comunitaristas, implica ignorar que los individuos sólo pueden crecer y autorrealizarse dentro de un contexto particular, e implica ignorar la mutua dependencia de los hombres entre sí. Para Taylor, el punto de partida de los atomistas “denota falta de visión, un engaño de la autosuficiencia que les impide ver que el individuo libre, que detenta los derechos, sólo puede asumir esta identidad gracias a su relación con una civilización liberal desarrollada; que es un absurdo situar a este individuo en el estado de naturaleza (...) Más bien, el individuo libre que se afirma como tal tiene una obligación de completar, de restaurar o de mantener la sociedad dentro de la

cual es posible alcanzar esa identidad”<sup>110</sup>. Por ello se hace necesario velar no sólo por las elecciones individuales de las personas, sino también por el “marco” dentro del cual se llevan a cabo. Taylor propone, entonces, la “tesis social” como anti-atomista, en el sentido de que- en términos aristotélicos- el hombre es un “animal social” que no es autosuficiente fuera de la polis. Sin la existencia de un determinado contexto social, el hombre no puede afirmar su “autonomía moral”, no puede tampoco formar sus propias convicciones<sup>111</sup>.

Alasdair MacIntyre también critica la visión atomista y asocial presupuesta por el liberalismo. Su punto de partida se encuentra en el carácter arbitrario del debate moral contemporáneo, que se caracteriza por su impronta “emotivista”, por la invocación de razones personales (“esto debe hacerse así, porque es como lo considero personalmente”) y no por razones impersonales (“haz esto porque es tu deber”) en las discusiones sobre moral. Esta situación- considerada por MacIntyre





-como de declive cultural- tendría su fuente en el “iluminismo”, cuya cultura sería culpable de la presente arbitrariedad del debate moral<sup>112</sup>.

MacIntyre aboga por recuperar la idea de “finalidad” propia de la vida humana. Esto implicaría dejar de lado aquel ser emotivista y la filosofía abstracta en la que se enmarca, para comenzar a “pensar en las personas como situadas en su propio contexto social e histórico”. Prestar atención a la “finalidad” de las personas exige volver a reconocer el papel jugado por las “virtudes” en el desarrollo pleno de la vida de cada persona: se desarrollan sólo a través de la participación de los sujetos en ciertas prácticas propias de su comunidad.

Lógicamente, liberales y comunitaristas difieren radicalmente en cuanto a la concepción de justicia que defienden. Antes conviene aclarar que, aunque todos los comunitaristas se enfrentan con el liberalismo en este punto, casi todos ellos difieren internamente en cuanto a qué noción de justicia apoyar.

Sandel concede a la justicia un valor meramente “remedial”, que aparece, simplemente, porque no se permite el desarrollo de virtudes más espontáneas, como la fraternidad o la solidaridad. La idea de comunidad ordenada reemplazaría la idea de justicia<sup>113</sup>.

Charles Taylor, por su parte, explica que en una sociedad donde no existen fuertes lazos de solidaridad entre sus miembros, la insistencia obstinada en la aplicación de ciertas reglas de justicia puede resultar no sólo inútil, sino incluso contraproducente en relación con los lazos sociales aún vigentes<sup>114</sup>.

Para otros comunitaristas, las ideas de justicia y comunidad pueden ser compatibles. Sin embargo, para ello debe reformularse el concepto de justicia: en lugar de basarse en conceptos universales, abstractos e ahistóricos, debería nutrir su contenido a partir de nuestras prácticas comunes. En esta versión, cada comunidad evalúa sus bienes sociales de manera diferente. La justicia aparece en la medida en que





dichas evaluaciones tienen relevancia y son las que dominan las distribuciones de derechos y de recursos que la sociedad en cuestión lleva a cabo.

## 5. Rectificaciones a la Teoría de la Justicia: el Liberalismo Político

Como resultado de las numerosas críticas, y especialmente del “embate” comunitarista, Rawls se vio obligado a revisar sus posiciones. Concretamente, la segunda etapa en el pensamiento de John Rawls corresponde a la obra *El Liberalismo Político*, de 1993. A menudo, para referirse a las innovaciones que supuso este segundo libro con respecto al primero, los especialistas hablan del “giro político” que ha sufrido la concepción de la justicia como corrección. Sin embargo, algunos intérpretes de la obra de Rawls- entre los cuales sobresalen R. Rorty, G. Warnke, T. Kelly y, en buena medida, M. Walzer- consideran que en realidad se trata de un viraje hacia un modo eminentemente *hermenéutico* de hacer filosofía política. En realidad Rawls, no ha cambia-

do nada en la fundamentación de su sistema, sino que la ha enriquecido en sus discusiones con comunitaristas y otras corrientes críticas. Además, la ha adaptado a una sociedad pluralista.

Hay varias afirmaciones particularmente ilustrativas en este contexto:

El liberalismo político rawlsiano limita el dominio de aplicación de su teoría a las sociedades occidentales modernas de hoy, democráticas y liberales, “las nuestras”. La limitación del dominio es uno de los cambios más notables de *El Liberalismo Político* con respecto a la *Teoría de la Justicia*. Esta restricción significa un reconocimiento de que su teoría de justicia sería “lógicamente” aplicable sólo en ese contexto social-económico y cultural.

La restricción del ámbito de su teoría, que pierde su carácter totalizante porque, su esfera de aplicación es una sociedad plural. Una buena teoría, en este sentido, tiene



que ayudar a explicitar los compromisos e implicaciones de las ideas fundamentales que caracterizan la práctica de la vida política. Si tiene éxito en tal empresa, entonces obtendrá el apoyo de la gente y quedará justificada. Rawls, en este sentido, afirma que la posición original no es más que un “mecanismo de representación” de concepciones que ya se hallan en la cultura política pública y que, de algún modo, ya se encontrarían aceptadas. La posición original pasa a ser, entonces, un recurso teórico que ayuda a captar más claramente lo que ya se juzgaba normativamente vinculante. La posición original hace que *nos autocomprendamos más profundamente*<sup>115</sup>.

Rawls introduce, además, dentro de los elementos constitucionales esenciales la obligación del Estado de proporcionar a todos los ciudadanos un mínimo de subsistencia para cubrir sus necesidades básicas.

Se deja de lado la insistencia en la idea de un Estado neutral. Se pide que se compartan unos mismos valores políticos al margen de las llamadas “doctrinas comprensivas”, que se refieren a la visión de cada uno sobre el hombre y el mundo, y que orientan la vida de las personas. En este sentido, Rawls no discute que pueda existir una ética basada en valores objetivos, simplemente afirma que éstos no deben influir en debates éticos o filosóficos con el fin de establecer la justicia política.

Como medio para obtener ese equilibrio entre doctrinas omniabarcantes, introduce el concepto de consenso entrecruzado (*overlapping consensus*). Este llevaría a lograr la razón pública, distinta -a su entender- de las razones no públicas sostenidas por otro tipo de asociaciones<sup>116</sup>.

Por motivos de pragmatismo político, en caso de conflicto no se debería acudir a argu-



mentos éticos o religiosos, sino utilizar sólo argumentos políticos. Eso es comportarse, en palabras de Rawls, de modo *razonable*. “Se trata de vivir políticamente con otros a la luz de razones que puede esperarse que todos aceptarán, [en definitiva de] hacer un balance razonable de valores políticos públicos”<sup>117</sup>.

Rawls admite, finalmente, en *El Liberalismo Político* que su planteamiento de “la justicia como equidad no es neutral procedimentalmente. [Los principios de justicia] son sustantivos y, por lo tanto, expresan mucho más que valores procedimentales; [incluyen] concepciones políticas de la sociedad y de la persona, que están representadas en la posición original, la cual [según reconoce ahora], no puede considerarse moralmente neutra”<sup>118</sup>. Este punto afecta de modo particular a Rawls, dado que si su teoría no resulta neutral no será capaz de lograr el fin que busca: la estabilidad del sistema. Esta incapacidad, tal como él mismo reconoce, se basa en que, a la hora de construir una teoría

de la justicia adecuada hoy, no pueden dejar de considerarse hechos tales como la enorme diversidad de “doctrinas abarcan-tes”, la necesidad del uso opresivo de la fuerza estatal, la convicción de que una sociedad democrática “razonable” requiere, al menos de modo implícito, ciertas ideas intuitivas fundamentales, a partir de las que se podrá elaborar una concepción política de la justicia<sup>119</sup>.

## 6. El Iusnaturalismo frente al Liberalismo y al Comunitarismo

Una de las convicciones de mayor permanencia en la historia de la humanidad ha sido la necesidad de que las leyes civiles, las normas jurídicas de la sociedad política, reforzaran, exigieran o impusieran el cumplimiento de ciertas normas morales fundamentales para el buen vivir, y aun para la subsistencia misma de la comunidad política. Este tipo de legislación no recibió, durante toda la historia de Occidente, ningún cuestionamiento serio de principios; sólo se ponían en tela



de juicio algunos preceptos particulares o su aplicación concreta, pero nunca se descalificó de modo global ese tipo de legislación, considerándola en bloque como injustificada o despótica.

Hoy, por el contrario, se sostiene decididamente el carácter injustificado de toda esa legislación. Para muchos autores contemporáneos, más allá de las opciones del sujeto no existen bienes morales ni modos de vida éticamente mejores que otros. Desde este supuesto, es evidente que cualquier pretensión de la autoridad política de imponer o prohibir, a través de su legislación, determinadas conductas en el ámbito de la moralidad, no puede consistir sino en la imposición de una particular opción moral, creada o aceptada por ciertos sujetos, a otro grupo de sujetos que no la comparten. Esto significaría, en palabras de Dworkin, tratar al segundo grupo con *desigual consideración y respeto*<sup>120</sup>, violando sus derechos morales e incurriendo en una coacción injustificada y opresora.

Resumiendo lo visto hasta aquí, para Rawls sólo resultan justificadas aquellas normas jurídicas que prohíben conductas que causan daño a otros, o que al menos crean el marco normativo necesario para que cada sujeto autónomo realice en la mayor medida posible su “plan de vida”. Ahora bien, estas pocas reglas de convivencia, que establecen el mínimo necesario de “lo justo” en la sociedad, tampoco pueden fundarse o justificarse sobre la base de algún bien humano, menos aún de un bien humano común, y deben ser el resultado de un cierto acuerdo entre los sujetos adherentes a la colectividad. Este acuerdo justificará las reglas generales de la convivencia y las políticas específicas del Estado, orientadas hacia objetivos meramente agregativos, nunca hacia un modelo de perfección humana: esto significaría caer en el “perfeccionismo”, privilegiar indebidamente un modelo humano particular -todos los modelos humanos son particulares en clave liberal- sobre otros tan valiosos como aquél y que merecen tenerse en



*igual consideración y respeto.* En caso de colisión con un objetivo general, el derecho individual ha de *triunfar* necesariamente sobre el interés colectivo.

El carácter central que este debate ha adquirido en el pensamiento contemporáneo, ampliándose desde los Estados Unidos hacia el resto del mundo, hace conveniente una indagación, aunque sea somera, de las enseñanzas de Tomás de Aquino, representante de la tradición central de Occidente en materia ético-jurídica acerca de las “leyes morales”<sup>121</sup>. Por otra parte, toda una serie de autores actuales -John Finnis, Robert P. George, Germain Grisez- han intervenido en la polémica que nos ocupa tomando como punto de partida las ideas del Aquinate<sup>122</sup>. Esto transforma en especialmente oportuno el estudio de su enseñanza y su aplicación al debate que aquí se analiza.

Tomás de Aquino dedicó varias cuestiones de la *Summa Theologiae* al estudio del tema de la exigibilidad jurídica de ciertos preceptos morales. De entre ellas, la que

resulta central es aquélla en la que el Aquinate se pregunta *si es un efecto de la ley el hacer buenos a los hombres*. Allí sostiene que la ley positiva tiene como efecto inducir a los hombres a la virtud, ya que los somete al dictamen de la razón práctica del gobernante. Como la virtud es algo que tiende a hacer bueno al que la posee, es innegable que la ley tiene como uno de sus efectos propios el hacer buenos a aquellos a quienes se aplica<sup>123</sup>. La ley -enseña el Aquinate- se da para dirigir los actos humanos, y en la medida en que los actos humanos conducen a la virtud, en esa medida la ley hace buenos a los hombres. Pero también aclara que, para producir plena y absolutamente ese efecto, la ley debe ser conforme a la recta razón. De aquí se siguen dos principios generales en cuanto a las funciones de la ley, en especial de la ley jurídica: que se ha de ordenar al logro de la perfección moral de los hombres induciéndolos a la virtud; y que para que la ley pueda surtir ese efecto, es preciso que se trate de una norma justa, es decir, conforme a la razón prác-



tica verdadera, adecuada al apetito rectificado hacia el bien común político.

Ahora bien, y refiriéndonos ya más concretamente a nuestra cuestión, Tomás de Aquino precisa de qué modo la ley positiva, promulgada por la autoridad política, puede ordenar la conducta de los ciudadanos hacia la virtud y el consiguiente bien moral. “La ley humana -escribe a este respecto el Aquinate- se ordena a regir la comunidad de los hombres entre sí. Pero los hombres se relacionan unos con otros por los actos exteriores con los que se comunican unos con otros, y esta comunicación pertenece a la razón de justicia, que es propiamente la directiva de la sociedad humana. Por esto -concluye Santo Tomás- la ley humana no impone preceptos sino actos de justicia; y si manda algún acto de las otras virtudes, es sólo considerándola bajo la razón de justicia, tal como lo evidencia el Filósofo en el libro V de la Ética”<sup>124</sup>. Y en otro lugar aclara aún más la cuestión, cuando dice que “la ley humana no prescribe lo concerniente a todos

los actos de cada una de las virtudes, sino solamente aquellos que son referibles al bien común, sea inmediatamente (...), sea mediatamente”<sup>125</sup>.

Pero más relevantes todavía son los textos de Tomás de Aquino respecto al caso inverso, es decir, a la cuestión de si la ley jurídica debe prohibir o no la totalidad de los vicios. En el caso especial de la ley jurídica, afirma el Aquinate, ella “se impone a una multitud de hombres, una gran mayoría de los cuales es imperfecto en la virtud. Por ello, la ley humana no prohíbe todos los vicios, de los cuales se abstienen los virtuosos, sino sólo los más graves, aquéllos que la mayor parte de la multitud puede evitar y, sobre todo, los que van en perjuicio de los demás, sin cuya prohibición la sociedad humana no podría sostenerse”<sup>126</sup>. Y concluye afirmando que “la ley humana pretende inducir a los hombres a la virtud, no repentina, sino gradualmente. Por eso no impone desde un principio a la multitud de los imperfectos obligaciones propias de los ya perfectos”<sup>127</sup>.



De los pasajes citados, así como de varios otros concordantes, surge una solución sistemática a la cuestión de la exigibilidad jurídica de ciertas normas morales que puede sintetizarse en algunos puntos centrales:

La ley humana ha de establecerse para el bien de los hombres, concretamente para su bien común, que se adquiere, en su dimensión ética, a través de la práctica de las virtudes morales. Por esa razón corresponde a la ley jurídica promover en los ciudadanos el cumplimiento de los actos propios de esas virtudes.

No obstante, como la ley jurídica sólo se ordena al bien común político en materia de justicia, no corresponde que la ley ordene los actos que son objeto de todas las virtudes, sino únicamente de la justicia, o aún de las otras virtudes pero sólo en cuanto ordenables o rectificables por la justicia.

No es propio de la ley jurídica prohibir y castigar todos los vicios, sino sólo los más

graves, los que perjudican a los demás; aquellos sin cuya prohibición la sociedad humana no podría mantenerse; aquellos cuya prohibición no acarree males mayores. Y todo ello ha de hacerse de modo gradual y progresivo, teniendo en cuenta el tenor moral de la sociedad a la que ha de aplicarse la ley.

De lo anterior se sigue que deben quedar excluidas de la regulación de la ley civil las conductas que son impuestas o prohibidas por una ley tiránica, las que no contienen preceptos verdaderos y sí normas erróneas de moral; los actos meramente internos, que no pueden ser ordenados por la justicia al bien común político; los vicios menores o sin importancia social.

La ley humana tiene, en lo que respecta a la exigibilidad jurídica de ciertos actos morales, un carácter eminentemente supletorio o subsidiario<sup>128</sup>. No se trata de que por la coacción puedan promoverse directamente actos de valor moral,





sino sólo de evitar la propagación de los vicios más graves a través del mal ejemplo o de prevenir la formación de vicios fuertes y seductores.

Sobre esta base corresponde efectuar ahora un cotejo somero con las ideas difundidas en nuestros días por el liberalismo y el comunitarismo acerca el espinoso tema de las “leyes morales”. Comenzando con las ideas liberales, lo primero que es necesario destacar es que la solución tomista es mucho más rica y matizada, ya que toma en consideración no sólo el bien del individuo considerado abstractamente y en cuanto opuesto al interés social, sino que, partiendo de la necesaria ordenación de la ley al bien común, pone en evidencia que ese bien se resuelve en bienes concretos y personales de los miembros de la sociedad. Por eso, la ley jurídica, ordenándose al bien común, tiene como efecto la virtud, es decir, el bien perfecto de quienes participan de ese bien común en cuanto miembros de la comunidad. La autoridad política no es, por lo tanto, en Tomás de

Aquino, un agente neutral respecto a la perfección de sus ciudadanos, ni tiene tampoco un objetivo distinto de esa perfección, sino que, por el contrario, esa misma perfección es su fin propio y lo que justifica su existencia y actividad.

Por otra parte, la doctrina de Tomás de Aquino no sólo supera la oposición individuo-sociedad propia del pensamiento liberal, sino que da muestras de un enorme realismo al tratar el tema de la imposición jurídica de la moral. En efecto, aún reconociendo la necesidad de que las leyes de la comunidad política prohíban ciertos vicios especialmente graves, el Aquinate defiende que esa prohibición ha de hacerse teniendo en cuenta el tenor moral de la sociedad a la que ha de aplicarse y la posibilidad de que esa aplicación produzca males mayores que aquellos que se pretende remediar, lo que ha de apreciarse prudencialmente en cada caso concreto. Además, este mismo realismo le hace comprender la imposibilidad de prohibir jurídicamente los actos viciosos que de ningún





modo trascienden al exterior del sujeto.

También es posible, a partir de las enseñanzas de Tomás de Aquino, superar las bases apriorísticas del subjetivismo liberal, que termina privando de justificación racional toda la actividad de la autoridad política, no sólo la que tiene que ver con el refuerzo de la moralidad social. Efectivamente, si todo bien es meramente subjetivo, queda claro que la acción del gobierno quedará sin sentido final, ya que aún la misma garantía de los bienes privados y la persecución de los crímenes resultan ser bienes comunes a todos los ciudadanos. Si todo bien fuera meramente privado, ni siquiera estas actividades, reservadas al gobierno aún por los más consecuentes liberales, resultarían justificadas racionalmente. Con mayor razón aún, actividades como la educación, la promoción de las ciencias y de las artes y la protección de la salud pública quedarán fuera del ámbito de actividad de la autoridad política.

Pero además, la doctrina tomista también supera en este punto a las propuestas comunitaristas de defensa a ultranza de la moralidad de cada sociedad particularizada, cualquiera sea su contenido normativo. En efecto, uno de los caracteres de la postura comunitarista es su decidido antiuniversalismo, que le lleva a negar la existencia de un derecho natural y de los consiguientes derechos naturales. Esto se pone de manifiesto especialmente en los escritos de MacIntyre, quien escribe que “por derechos no me refiero a los derechos conferidos por la ley positiva o la costumbre a determinadas clases de personas; quiero decir aquellos derechos que se dicen pertenecientes al ser humano en cuanto tal (...); la verdad es aquí sencilla -concluye- no existen tales derechos y creer en ellos es como creer en brujas y unicornios”<sup>129</sup>. También Robert Nisbet es terminante en este sentido: “no existen derechos de los hombres -afirma- que no procedan de la sociedad en la que los seres humanos viven”<sup>130</sup>. Y Lord Devlin sostiene expresamen-



te que las normas de la moralidad propia de un pueblo deben defenderse a ultranza, cualquiera sea su contenido, aún cuando ellas establezcan, por ejemplo, la poligamia<sup>131</sup>.

Desde la perspectiva tomista, por el contrario, las normas de la moralidad común que merecen defenderse son sólo aquellas que resultan ser conformes con la recta razón y, como consecuencia, con la ley natural. Para Tomás de Aquino, en efecto, la defensa de, por ejemplo, la poligamia o el racismo, no puede alcanzar justificación racional, ya que se trata de conductas éticamente erróneas, contrarias a la verdad práctico-moral contenida en la ley natural, que abarca con sus prescripciones a todos los hombres de modo universal. El cognitivismo ético de Tomás de Aquino se opone aquí claramente al relativismo cultural y al no cognitivismo ético de una buena parte de los comunitaristas anglosajones.

## 7. El derecho y las normas morales

Muchas de las dificultades que se presentan al pensamiento liberal en el tema de la exigibilidad jurídica de las normas morales tienen su raíz en su concepción de la autonomía humana, absoluta y sin límites intrínsecos o de principios<sup>132</sup>. Una autonomía así concebida conduce necesariamente a la noción subjetivista del bien, al postulado de la autonormación humana y al “triunfo” de las exigencias individuales sobre los bienes comunes. Y como consecuencia, conduce también a la pérdida de justificación de la exigibilidad jurídica de aquellas normas morales cuyos actos resulten ordenables al bien común político y de su propósito de salvaguardar el ambiente moral en el que los sujetos han de tomar sus decisiones éticas.

Por el contrario, la concepción tomista del derecho y de la política basada, por una parte, en el carácter participado de su autonomía, que circunscribe la libertad humana en los límites de una



esencia, y por otra, en el reconocimiento del bien humano como un bien común, no meramente agregativo, justifica razonablemente la imposición al sujeto, aún jurídicamente, de normas morales que no son fruto de su autoría, sino que se siguen de una consideración racional y objetiva de la realidad humana. Esta afirmación del iusnaturalismo tomista cobra una especial relevancia en las sociedades pluralistas contemporáneas, ya que en ellas se ha tornado

especialmente importante el descubrimiento y el fomento de una moralidad común a todos los sectores sociales y grupos culturales, que haga posible su convivencia en una colectividad armónica presidida por la justicia. Y esta moralidad común no puede basarse en el mero acuerdo, como proponen los liberales, ni en la pura tradición particularizada, como definen los comunitaristas. Es necesaria una afirmación del modo de ser propio del hombre, de su





## CONCLUSIONES

naturaleza, para que la sociedad redescubra sobre sus bases su necesario *ethos* común y se haga posible, de ese modo, una coexistencia ordenada a promover la perfección propiamente humana.

### CRÍTICA A LA TEORÍA DE LA JUSTICIA DE JOHN RAWLS

La teoría de la justicia rawlsiana sufre de los problemas que sufren las Ciencias humanas en general por seguir los modelos propios de las Ciencias positivas: las Humanidades, y entre ellas en gran medida la Filosofía política, se han transformado más en instrumentos que pretenden predecir y detallar conductas con precisión, con objetivos meramente funcionales. En lugar del valor intrínseco de las cosas se busca la eficiencia, la planificación administrativa en lugar de la libertad humana, el lenguaje especializado de los expertos frente a las demandas de participación, las

exigencias técnicas frente a los deberes morales. El postulado democrático del hombre racional ha sido reemplazado por el *homo æconomicus* de Bentham, el *homo faber* de Marx, la voluntad de poder nietzscheana y los diversos irracionalismos del siglo XIX. Esta sustitución indica una clara tendencia a marginar la razón en la vida del hombre, que parece no tener nada que decir acerca de los valores, que quedan, así, relegados a un ámbito impenetrable para la razón calculadora<sup>133</sup>.

En la Filosofía política contemporánea, se sostiene que las rivalidades y diferencias son inevitables en cuestiones de fondo (fines), pero pueden ser “suavizadas” y tolerables en la forma (medios), a través de la utilización de instrumentos que permitan alcanzar un “consenso procedimental”. Así, la nueva democracia debería apoyarse en un acuerdo sobre soluciones a problemas específicos. A partir de esta pre-



misa han surgido numerosos estudios que prescinden explícitamente de la metafísica y se basan en datos empíricos tomados del funcionamiento institucional de las democracias occidentales. De este modo, se obvió la necesidad de obtener un acuerdo sobre los principios de las decisiones colectivas, dejando así la libertad- como autonomía- de que cada uno mantenga sus propias convicciones. El fracaso de las ideologías, que en gran medida causaron y, paradójicamente, se afianzaron después de las Guerras Mundiales, tuvo en el siglo XX un doble efecto: el rechazo del dogmatismo y la rigidez, a precio de convertir a la política en una tecnocracia pragmática.

Por otro lado, con el fin de obtener la esperada reputación científica, la Filosofía política debía partir de una dicotomía inicial: el ámbito de *lo que es*, de los hechos, ha de mantenerse incontaminado por la Ética, la Teología y las ideologías, es decir, diferenciado de lo que debe ser. “Los conceptos básicos y las hipótesis de la ciencia política no deben

contener elaboraciones de teoría política, o de lo que el Estado y la sociedad deban ser”<sup>134</sup>. Así, esta escisión entre hechos y valores acarrea graves consecuencias para los valores políticos, verdadera sustancia de la Filosofía política. Conceptos tales como justicia, libertad o igualdad, son condenados a permanecer en un ámbito no científico, que conduce a graves equívocos de los términos en el discurso político.

### 1. Críticas al consenso como metodología válida para la determinación de los principios de justicia:

Como se mostró en el capítulo I de este trabajo, el consenso basado en un contrato hipotético de tipo racionalista consiste más bien en un ejercicio lógico que, por tratarse de un plano diverso, no tiene entidad como para dar origen a consecuencias reales. Así, en el caso de la teoría rawlsiana, se evidencia que de una situación irreal (a-histórica y no fundada en hechos ciertos, ya que el mismo autor admite que se trata



de una construcción inexistente en la realidad) llamada "posición original" -podría preguntársele ¿en quién y cuándo se da esta posición? Más aún, ¿se puede dar en la vida real?- y del posicionamiento de la totalidad de las personas- ¿cómo se podría hacer esto?- tras un velo de ignorancia, se justifica la deducción de los dos principios de justicia que sirven de soporte para toda la teoría. En definitiva, todo consenso hipotético racionalista no es más que una estructura lógica bien pensada pero que no logra, por falta de entidad, servir de base para regir conductas en la realidad humana individual y social.

Asimismo, en el consenso se margina a todos aquellos que están "demasiado convencidos" de cuál es la solución, entendiendo que esta convicción implica un peligro público y un atentado al discurso racional y democrático. Se da así lugar a una actividad "neutralizadora". En el fondo, quien esgrime esta teoría está imponiendo sus propias convicciones, que se presentan como si fueran neutras, mientras que las

de los demás se consideran parciales por definición. Convertir el convencimiento personal en motivo de exclusión a la hora de configurar lo público llevaría- con dudosa ventaja- a identificar ética pública con capricho mayoritario.

Dworkin realiza una crítica aguda al consenso hipotético como fuente de obligaciones reales. Efectivamente, como enseña Tomás de Aquino, el intelecto, ser en potencia respecto a lo inteligible, no puede pasar al acto si no es mediante un ser en acto. El ser en acto es, a su vez, el único capaz de atraer a la voluntad ya que, en cuanto verdadero, se presenta en razón de bien. Aquello que atrae a la voluntad es susceptible de ser querido por ésta con libre albedrío para su realización por parte del hombre. Por el contrario, el hombre no elige necesariamente, porque lo que es posible que no sea (lo hipotético, como el consenso rawlsiano), no es necesario que sea<sup>135</sup>. En otras palabras, "sólo si hay lo natural, lo que es de por sí y para sí mismo, puede haber razón. (...) Pero el descubrimiento de lo natural, el descubrimiento



del ser por sí natural, es lo que llamamos lo racional. Lo natural y lo racional son conceptos correlativos. Ninguno es derivable del otro. Si nuestros objetos no tienen una subjetividad teleológicamente captada, entonces no podemos decir nada sobre ellos, sino sólo algo sobre nuestros propios estados cognitivos"<sup>136</sup>. En idéntico sentido, en un lenguaje más accesible, se pregunta Rafael Alvira: "¿Cómo puedo saber que mi decisión moral, ética, última, es correcta, si no poseo, un criterio externo que me lo diga, a saber la naturaleza?"<sup>137</sup>. Así, lo que no parte de lo real no tiene posibilidad de obligar en la vida real.

## 2. Crítica a la metodología del consenso utilizada por Rawls

### a) Contradicciones basadas en la utilización del consensualismo

Rawls centra su teoría en la utilización del "velo de la ignorancia" como medio para evitar una postura utilitarista y, a su entender, contraria a la libertad. Afirma, explícitamente que no quiere una justicia sustancial. Sin embargo,

en definitiva, a la hora de la decisión desde la posición original y tras el "velo de la ignorancia", asume que quien no conoce su situación querrá aquella que le garantice un mínimo de bienes (elección que no es procedimental sino sustancial, en definitiva utilitarista). ¿Qué pasa en el caso de que el individuo prefiera ser un "jugador" que arriesga a todo o nada, que prefiere intentar ser el más poderoso a riesgo de perder aún el mínimo de bienes esenciales? En definitiva, Rawls, no admite la libertad<sup>138</sup>. En el mejor de los casos, ésta queda confinada a una mera autonomía, (no tiene puntos de referencia externos que señalen una meta a alcanzar) sobre todo reducida a un mínimo: la persona no elige acerca de los temas fundamentales de su vida en sociedad en cuanto sí misma, sino despojada de su ser por la ficción del "velo de la ignorancia".

Otro aspecto que no cabe omitir es la utopía que encierra el planteamiento del "velo de la ignorancia". Cómo conjugar que cada uno de los actores sociales olvide todo acerca de su identi-





dad más propia, y a la vez posea todos los conocimientos generales necesarios para la elección.

Asimismo, se parte de la base de que tras el velo no se da la envidia: supuesto no justificado por Rawls y claramente irreal<sup>139</sup>. En el mismo sentido, Habermas se pregunta: ¿por qué tendríamos que creer que los dos principios de justicia son vinculantes? y responde acertadamente que “la cuestión decisiva en la justificación de los dos principios de justicia más altos no depende tanto de las deliberaciones en la posición original cuanto de las intuiciones y los conceptos básicos que guían el diseño de la propia posición original”<sup>140</sup>. En este caso, la pregunta natural -que también se formula Habermas- es: ¿de dónde sacan la fuerza normativa tales concepciones? ¿Por qué tienen que ser justamente estas concepciones sustantivas y no otras? Rawls no ofrece respuesta.

A la hora de analizar otras alternativas, Rawls señala las insuficiencias que, a su criterio, tienen el utilitarismo y el perfec-

cionismo. Así, sostiene que, para la elección de una determinada concepción de la justicia, lo ideal sería que los participantes se basasen en el estudio sustantivo de cada una de las posibles opciones. Pero como este método presenta graves dificultades, fundamentalmente, la de describir la capacidad intelectual de las partes de modo que puedan reconocer la concepción óptima, a Rawls le parece preferible que se siga el procedimiento de elegir entre una breve enumeración de alternativas posibles. Así, lo que era un problema de valoración se transforma en un problema de elección, que es mucho más fácil de tratar con las teorías sobre decisión en situaciones de incertidumbre.

La relación de posibilidades en la elección de una *posición original* se reduce, en la práctica, al utilitarismo y a una combinación del primer principio de Rawls con el principio utilitarista del promedio. Entre las *ausencias* notables parece que habría que destacar la teoría de la justicia perfeccionista de raíz aristotélica. Pero, en opi-



nión de Rawls, tal ausencia no se da, pues el perfeccionismo puede considerarse una forma peculiar de utilitarismo, que se caracteriza porque pretende hacer máxima una perfección humana, o algún aspecto del arte, de la ciencia o la cultura. Según el criterio perfeccionista, en opinión de Rawls, resultaría que el reconocimiento de derechos desiguales y de oportunidades que favorezcan a una minoría “no es injusto, si es la condición para que se produzca una mayor suma de perfecciones humanas”.

#### b) Otras contradicciones metodológicas

El tema de la racionalidad y la razonabilidad no se halla resuelto en Rawls. En general, justifica la *posición original* señalando que se trata de un artificio procesal *razonable*. En el marco de una justicia procesal pura, esta *razonabilidad* no puede buscarse en la justicia del resultado al que nos conduce, ya que no existe un criterio distinto del proceso mismo para saber cuál es, con anticipación, el resul-

tado justo. Si se considera además que el *velo de ignorancia* no se deduce analíticamente de las premisas anteriores, la *razonabilidad* de ese artificio procesal sólo puede encontrarse en la evidencia con la que él mismo se impone a la conciencia ética. Así lo cree el propio Rawls, y esta conclusión, como era previsible, le ha llevado a buscar las razones del *velo* en la ética de Kant.

Ya desde el inicio de su obra, Rawls subraya las semejanzas existentes entre su teoría de la justicia y la doctrina moral de Kant. El punto de encuentro sería precisamente el “velo de ignorancia”: “Creo que Kant ha sostenido que una persona actúa autónomamente cuando los principios de su acción son elegidos como la expresión más adecuada posible de su naturaleza de ser racional libre e igual. Los principios en base a los cuales actúa no son adoptados a causa de su posición social o de sus dotes naturales, o en función del particular tipo de sociedad en la que vive, o de aquello que resulta querer. Actuar en base a estos principios signifi-



caría actuar de modo heterónomo. El velo de ignorancia priva a la persona en la posición original de los conocimientos que la capacitarían para elegir principios heterónomos<sup>141</sup>. Sin embargo, no parece que se pueda entender realmente la *posición original* como una representación gráfica de la *razón pura práctica* de Kant.

Si bien las semejanzas entre las dos teorías son innegables, el desacuerdo de fondo es igualmente claro. Decir que la *Justice as Fairness* recoge las diversas nociones fundamentales de la moral kantiana es erróneo. En Kant, el hombre actúa moralmente sólo si lo hace por puro respeto al deber (autoevidente), es decir, si se mueve por lo que caracteriza a la razón práctica en cuanto tal y no por ninguna motivación: por la forma universal de sus mandatos, y no por una instancia extrínseca al mismo deber. En la teoría de Rawls, por el contrario, las partes actúan movidas por un fin universal pero heterónomo: buscando la mayor cantidad de *bienes principales*. No hay, diría Kant, una utilización moral sino instrumental de la

razón. Por eso, lo que el “velo de ignorancia” garantiza es que los principios elegidos serán generalmente heterónomos más que particularmente heterónomos.

Finalmente, en la concepción rawlsiana, el bien de por sí no es compartible, con lo cual carecen de sentido sus afirmaciones en el sentido de que, en la sociedad basada en sus dos principios de justicia, se lograría obtener un “bien general”. Lo no compartible no es susceptible de generalización.

### 3. Críticas a aspectos de fondo

Finalmente cabe agregar, como se señala en la introducción a este capítulo, que la teoría de la justicia de John Rawls es susceptible de numerosas críticas de fondo. Muchas de ellas constituyen precisamente el fundamento de la articulación del procedimentalismo, otras son consecuencia de su utilización. Sin afán de exhaustividad se pueden señalar los siguientes puntos:



### a) Individualismo intrínseco<sup>142</sup>

En teoría, si se parte de la igualdad de las partes contratantes debería alcanzarse un acuerdo unánime sobre los principios de la justicia, dado que los intereses de todos son iguales (libertad y riqueza), pero no comunes (libertad y riqueza para todos). Con el fin de superar esta dificultad el “velo de ignorancia” opera un cambio todavía más profundo en los sujetos: les restringe la conciencia al punto de considerarse, únicamente, un átomo indeterminado del cuerpo social. Esta pérdida de identidad social significa que cada sujeto sólo podrá decidir acerca de su suerte futura decidiendo sobre la suerte de todos los demás. Ésa es la función esencial del velo de ignorancia: transformar el bien personal en una parte del bien general, es decir, en una realidad que el sujeto sólo podrá alcanzar asegurando un cierto bien a todos los ciudadanos.

El velo de ignorancia realiza, pues, dos cambios: convierte el bien que todos manifiestan que-

rer en el bien de cada uno y, lo que es más importante, transforma este último en un bien general. Dicho de otro modo, lo que en las circunstancias de la justicia era un interés que todos manifestaban, constituido por muchos intereses particulares relativos a bienes excluyentes, se transforma, en la posición original, en un interés general relativo a un bien de todos.

Otra cosa ocurriría una vez que se sabe a dónde nos conduce la posición original, o una posición semejante: los dos principios de la justicia. Parece claro que, con el fin de llegar a construir una sociedad cuyas instituciones se inspiren en estos principios, serían (son) muchas las personas dispuestas a llegar a un compromiso, renunciando en parte a algunas de sus ideas sobre lo que es socialmente justo o bueno (some-tiéndose a una especie de velo de ignorancia, si se quiere). Es más, pareciera que este comportamiento no sería siempre éticamente rechazable, ya que la sociedad bien-ordenada de Rawls podría considerarse justa en rela-



ción (y sólo en relación) a las otras alternativas que son algunas veces las únicas posibles: el conflicto social generalizado o la imposición del modelo de vida considerado justo por un dictador o por una mayoría cualquiera. Es esencial, sin embargo, determinar correctamente el sentido y alcance de este último juicio de valor.

### b) Pretensión de elaborar una Teoría "pura" de la justicia

Resulta imposible, como se ha mencionado anteriormente, la aplicación exitosa de modelos matemático-cientificistas -en cuanto acordes con la verdad- a las Ciencias humanas. En el terreno de la justicia procesal pura, es no hacer referencia a que los principios sean justos, sino a que el proceso lo sea. Sin embargo, para llegar a un resultado justo (aceptable) sí se puede llegar a un compromiso.

Importa subrayar, además, que se ha considerado justa la *sociedad bien ordenada* sólo cuando las únicas alternativas de hecho posibles son peores, menos justas. Por ese

motivo, no se trata de que no deban crearse, con urgencia, condiciones que hagan posible soluciones de justicia social mejores (la justicia social posible no excluye la búsqueda de la justicia social ideal); ni implica desconocer las graves contradicciones de la *sociedad bien-ordenada* que propone Rawls. La primera contradicción ha sido implícitamente reconocida por el mismo Rawls al tratar el problema de la *estabilidad*. A favor de este autor hay que señalar que no ha eludido el planteamiento en *primera persona* de la cuestión de la justicia social, como es hoy frecuente en las teorías *neo-contractualistas*. Rawls reconoce que es necesario justificar por qué cada uno (y no un legislador abstracto), libremente, debería llegar a ciertos acuerdos y respetarlos después, aunque ello suponga sacrificios (en términos de riqueza o ejercicio de libertades). En caso contrario, la concepción de la justicia propuesta será *gravemente insuficiente*, pues dará lugar a un sistema político que no será estable, que no será aceptado por los ciudadanos en la



vida ordinaria. Se producirá, en consecuencia, ese fenómeno característico de las sociedades desarrolladas que la Sociología ha denominado *juridificación* progresiva de la vida social, en virtud del cual el derecho positivo invade cada vez más la vida de las personas.

La segunda y más grave contradicción de la *sociedad bien-ordenada* se refiere a la *igual libertad* que efectivamente existiría allí. No basta, desde luego, con afirmarla y reconocerla genéricamente en la Constitución. Es necesario además, como indica el mismo Rawls, llegar a un acuerdo sobre el modo en que la libertad de unos se armonizará con la libertad de los otros, y sobre la forma en que las distintas libertades (en sí mismas consideradas) han de coordinarse entre sí.

Ahora bien, en esta materia, lo cierto es que ninguna discusión racional, ningún acuerdo racional es posible cuando no se reconoce la existencia de una serie de verdades sobre el bien del hombre que son incondicionadas y abso-

lutas, y por tanto anteriores y superiores a cualquier acuerdo. Si la discusión se centrare exclusivamente en la libertad de cada uno a realizar los propios intereses, y a todas las peticiones se les reconociese el mismo valor, no se ve cómo podría solucionarse racionalmente el conflicto de libertades. Las únicas posibilidades son dar la razón al interés (libertad) mayoritario, sea el que sea, o al interés (libertad) defendido por el mejor orador, o por quien insiste más o por quien dispone de un arma.

Una discusión verdaderamente racional acerca de las libertades en conflicto sólo podrá comenzar si el diálogo no se refiere simplemente a la libertad de realizar los propios intereses, sino a los bienes o valores que cada uno de esos intereses permite realizar. Una vez planteado el diálogo de este modo, la condición necesaria para llegar a un acuerdo racional es que se presuponga una cierta jerarquía de valores para todos, es decir, que se reconozca *a priori* (como fundamento del acuerdo) la superioridad incondicional y



absoluta de ciertos bienes básicos del hombre: se concederá entonces una mayor cuota de libertad a las actividades que mejor promuevan los bienes o valores superiores, y una cuota menor, o ninguna según los casos, a las otras actividades.

#### 4. Imposición de un Estado neutral

Hay problemas que no admiten soluciones neutras, por lo tanto hay que tomar postura y hay que acabar imponiendo jurídicamente valores éticos, se quiera o no. La verdadera dificultad está en que se pueda partir de que algo es verdadero o falso, de lo contrario no hay posibilidad de diálogo. Si cada cultura se cierra en sí misma, no se puede dar paso a un verdadero espacio de diálogo intercultural. Rawls no está de acuerdo en este punto: “para mantener la imparcialidad (...) ha de abstenerse de entrar específicamente en tópicos morales que dividen a las doctrinas comprensivas”<sup>143</sup>. Así, lo razonable cede ante las estrategias: “al evitar las doctrinas com-

prehensivas, tratamos de evitar las controversias religiosas y filosóficas más profundas con objeto de no perder la esperanza de conseguir una base para un consenso entrecruzado”<sup>144</sup> (vale más el método “consenso entrecruzado”, que el fin que el mismo se supone que tiene). “Por ello una concepción liberal elimina de la agenda política los asuntos más decisivos, los asuntos capaces de generar conflictos pugnaces que podrían socavar las bases de la cooperación social”<sup>145</sup>.

En definitiva, se está imponiendo un juicio moral sin debate democrático: la postura de que los poderes públicos no deben intervenir en una cuestión, frente a la otra que entiende que sí deben intervenir, y que es una opinión tan legítima como la anterior. Se trata, pues, de un curioso pluralismo que convierte en “confesional” un laicismo sin ningún fundamento ni siquiera consensual. Rawls relega obligatoriamente lo religioso a lo privado.





Evidentemente, hoy se necesita diálogo entre culturas, pero esto no significa ir hacia una neutralidad homogeneizante. Cuando no se admite una verdad de orden superior (anterior al consenso) acerca de los bienes del hombre, no son posibles ni la discusión racional ni el acuerdo racional, y todos esos bienes y derechos quedan en manos de lo que decida la mayoría, o la mejor oratoria, etc.

Es cierto que en Rawls no falta de modo completo una verdad sobre el bien del hombre, anterior al consenso, y presupuesto de su racionalidad. Pero esa verdad se manifiesta insuficiente, ya que se limita a reconocer los bienes humanos de la libertad (autonomía) y de la riqueza. En consecuencia, lo único que su sistema

aseguraré al ciudadano es un mínimo de riqueza<sup>146</sup> y un derecho puramente formal a una libertad igual. Precisamente, la errónea noción de libertad que utiliza compromete la validez del núcleo de su pensamiento. En definitiva, la pérdida del orden trascendente, normativo para la libertad humana, hace imposible el intento de construir una teoría de la justicia social.

“Por ello, siempre que el derecho actúa, salvo en cuestiones que sean de verdad meramente procedimentales, está imponiendo un determinado concepto del bien porque, en el fondo, lo justo presupone siempre un concepto de lo bueno. Por eso, en realidad, lo que hay que entrar a valorar es qué elementos éticos vamos a proyectar sobre lo público, a tra-





## NOTAS

vés de qué procedimientos, y en qué medida se puede vetar que determinadas personas puedan aportar sus propios elementos éticos sin romper con ello las reglas del juego democrático”<sup>147</sup>.

<sup>1</sup> Un ejemplo de esta visión general es la que John Rawls llama “principio de diferencia”, según el cual, todas las inequidades sociales y económicas deben resolverse en favor del mayor beneficio de los menos afortunados. Véase Rawls, J. (1971), pp. 75-83.

<sup>2</sup> Se requiere distinguir también entre las teorías consensuales de la justicia y las teorías consensuales morales. Una teoría de la justicia es, en principio, parte de una filosofía moral más amplia. Por ello, quien sustenta una teoría consensual de la moral, no excluye de ésta a la teoría de la justicia. Siguiendo el mismo razonamiento, algunos filósofos políticos advierten en contra de la conversión de los principios de su teoría de la justicia en una filosofía moral omniabarcante.

<sup>3</sup> Rousseau, J. J. [1762 (1987)], p. 148.

<sup>4</sup> Rousseau adjudica al “legislador” la tarea de poner en marcha todos los mecanismos necesarios para que en las instituciones políticas se den las condi-

ciones de votación más aproximadas al modelo.

<sup>5</sup> No deja de tener interés la definición de soberanía de Rousseau, como la voluntad general puesta en acto. Rousseau, J. J. [1762 (1987)], p. 149.

<sup>6</sup> Rousseau, J. J. (1987), p. 205.

<sup>7</sup> Rousseau, J. J. (1987), p. 206.

<sup>8</sup> Entre los autores a favor de una interpretación voluntarista se puede citar a Theodore Waldman y Gopal Sreenivasan; entre los que interpretan la voluntad general en términos racionalistas se encuentran Ernst Cassirer, Glen Allen o Richard Dagger. Por su parte, Patrick Riley sostiene que la tensión voluntarista-racionalista nunca fue resuelta por Rousseau.

<sup>9</sup> Sobre el tema, T. M. Scalon distingue entre la diferencia entre “aceptar *p*” y “no rechazar *p*”. En este trabajo no se tratará esta distinción, que dispersaría del tema de fondo. Véase Scalon, T. M. (1982), p. 111.

<sup>10</sup> Estas son algunas de las dificultades que presenta Nozick en sus intentos por justificar la autoridad del Estado frente a los partidarios de la anarquía. Véase Nozick, R. (1974), pp. 51-118.

<sup>11</sup> En este sentido, Ian Shapiro sostiene que “el consenso de una persona es fre-



cuentemente la hegemonía de otro". Véase Shapiro, I. (1999), p. 14.

<sup>12</sup> *La Teoría de la Justicia* de Rawls, con sus posteriores rectificaciones en *El Liberalismo Político*, se analizará con detalle en los capítulos III y IV.

<sup>13</sup> Los principios de justicia rawlsianos son el de libertad y el de igualdad.

<sup>14</sup> Rawls, J. (1971), p. 121.

<sup>15</sup> Scalon, T. (1982), p. 110.

<sup>16</sup> Nagel, T. (1991), p. 33.

<sup>17</sup> Barry, B. (1995), p. 113.

<sup>18</sup> Cohen, J. (1989), p. 72.

<sup>19</sup> Por ejemplo, el requisito rousseauiano de que cada persona delibere en soledad, sin confrontar su parecer con otras.

<sup>20</sup> Por ejemplo porque *p* realiza en grado más pleno una concepción particular del bien del hombre.

<sup>21</sup> En los filósofos americanos se da un giro hacia la izquierda.

<sup>22</sup> Se consideran filósofos analíticos, a diferencia de los normativistas, a aquellos que no dictan normas sino que analizan el lenguaje moral. Si se considera la distinción entre lenguaje y metalenguaje (hablar acerca del lenguaje) y se aplica esta distinción a la moral, el lenguaje aludiría a la valoración, a la ética normativa, y el metalenguaje analizaría los términos valorativos, sería metaética.

<sup>23</sup> Véase Rawls, J. (1971); Nozick, R. (1974); Habermas, J. (1973) y (1981); y Apel, O. (1980)

<sup>24</sup> Véase Hegel, W. (1956).

<sup>25</sup> Sigo en la exposición la tesis de Höffe, O. (1992), pp. 9-11.

<sup>26</sup> Idea de la que se parte casi indiscutiblemente, como si fuera un axioma.

<sup>27</sup> Aristóteles (1920), I, 2.

<sup>28</sup> Hobbes, T. (ed. 1980), p. 222.

<sup>29</sup> Hobbes, T. (1980), p. 224.

<sup>30</sup> Hobbes, T. (1980), p. 226.

<sup>31</sup> Hobbes, T. (1966), p. 50.

<sup>32</sup> Hobbes, T. (1966), p. 71.

<sup>33</sup> Hobbes, T. (1980), p. 240-241.

<sup>34</sup> Hobbes, T. (1966), p. 121.

<sup>35</sup> Hobbes, T. (1966), p. 133.

<sup>36</sup> Hobbes, T. (1966), pp. 213-214.

<sup>37</sup> Locke, J. (1963), p. 341.

<sup>38</sup> Locke, J. (1963), pp. 345 y 349

<sup>39</sup> Locke, J. (1963), p. 351.

<sup>40</sup> Kant I, (1978), p. 67.

<sup>41</sup> Kant, I. (1974), p. 89.

<sup>42</sup> Kant, I. (1994), p. 37.

<sup>43</sup> Berlin, I. (2000), pp. 232-233.

<sup>44</sup> Kant, I. (1994a), pp. 36-37.

<sup>45</sup> Kant, I. (1994b), § 47.

<sup>46</sup> Kant, I. (1994b), p. 37.

<sup>47</sup> Kant, I. (1974), p. 67

<sup>48</sup> Rhodes, R. (2002), pp. 393-412.

<sup>49</sup> Rawls, J. (1993), p. 4.



- 50 Sociedad *justa y estable*. Hobbes agrega el calificativo de *segura*.
- 51 Asimismo, la igualdad fundamental rawlsiana, en Hobbes se manifiesta en la capacidad de matar y en la posibilidad de ser muerto. Frente a esa igualdad determinada de manera puramente antropológico-pragmática (no ética) pasan a un segundo plano todas las peculiaridades individuales.
- 52 En igual sentido, Rawls afirma que el acuerdo en la posición original representa el resultado de un proceso racional de deliberación bajo condiciones ideales y no-históricas. Rawls J. (1993), p. 273.
- 53 Rawls, J. (1999), p. 92.
- 54 Citado en Lorenzo, D. (2003), p. 248.
- 55 Véase Lorenzo, D. (2003), pp. 248-258.
- 56 Wolff, R. (1977), p. 101.
- 57 Así calificada en Wolff R. (1977), p. 102.
- 58 Véase González Altable, M. P. (1993), p. 48 y ss.
- 59 Wolff, R. (1977), p. 116.
- 60 Sobre el tema: Johnson, O. (1974) y Darwall, S. (1976), pp. 58 y ss.
- 61 Rawls, J. (1958), pp. 164-194.
- 62 El utilitarismo propugna el empeño estatal por promover lo que contribuya a maximizar la suma total de bien o de vida feliz dentro de la sociedad.
- 63 Otras traducciones utilizadas son: "justicia como equidad", "justicia como lo razonable", "justicia como imparcialidad".
- 64 Rawls, J. (1979), pp. 10-11.
- 65 Rawls, J. (1979), p. 33.
- 66 Rawls elige el método del "equilibrio reflexivo" basándose en un artículo que no pertenece al ámbito de la filosofía moral. Véase Goodman, N. (1995), pp. 65-68.
- 67 Rawls, J. (1979), p. 38.
- 68 Rawls, J. (1979), p. 50.
- 69 Rawls, J. (1979), p. 52.
- 70 Rawls, J. (1979), p. 288.
- 71 Rawls, J. (1979), p. 66.
- 72 Rawls, J. (1979), p. 152.
- 73 Rawls, J. (1979), p. 154.
- 74 Rawls, J. (1979), p. 39.
- 75 Rawls, J. (1979), p. 135.
- 76 Se trata de aquellas cosas que Rawls supone que todo individuo racional quiere, aunque pueda querer además otras cosas, las que preferiría tener más y no menos para asegurar un mayor éxito en la realización de su propio plan de vida, sea éste cual sea.
- 77 Rawls, J. (1979), p. 114.
- 78 Rawls, J. (1979), p. 42.
- 79 Rawls, J. (1979), p. 109.
- 80 Rawls, J. (1979), pp. 171-172.
- 81 Rawls, J. (1979), pp. 452-453.
- 82 Rawls, J. (1979), p. 453.



83 Rawls, J. (1979), pp. 163-164.

84 Rawls, J. (1979), p. 166.

85 Rawls, J. (1979), p. 167. La posición kantiana es muy clara: "La naturaleza (...) y la inclinación no pueden dar leyes a la libertad. Muy distinto es el caso de la idea del deber, cuya transgresión, aun prescindiendo de los inconvenientes que produce, actúa de una manera sobre el ánimo y hace que el hombre se considere reprobable y merecedor de castigo". Citado en Alvira, T. (1985), p. 143. Así Kant busca construir la moral sobre la base de un sentido del deber desconectado totalmente de la naturaleza.

86 Rawls, J. (1979), p. 181 (nota 19). Ejemplo del principio del *maximin*: la tabla representa pérdidas y ganancias posibles, los números representan valores en cientos de dólares en comparación con una situación inicial. La ganancia (g) depende de la decisión individual (d) y de las circunstancias (c). Asumiendo que existen 3 decisiones posibles y 3 circunstancias posibles, se puede construir esta tabla:

Decisiones	Circunstancias		
	C1	C2	C3
D1	-7	8	12
D2	-8	7	14
D3	5	6	8

La regla del *maximin* requiere que se tome la tercera decisión, ya que en este caso lo peor que puede suceder es recibir 500 dólares, lo cual resulta el mejor resultado en comparación con los peores resultados en las otras dos decisiones.

87 Rawls, J. (1979), p. 208.

88 Entre los filósofos políticos "igualitaristas" se podría, también, incluir la crítica del "igualitarismo radical" de Gerald Cohen [Véase Cohen, G. (1993), (1995) y (1999)]; así como la crítica feminista, representada por Catherine MacKinnon [Véase MacKinnon, C. (1987)] y Susan Moller Okin [Véase Okin, S.M. (1990)]

89 Otros "comunitaristas" que critican diversos aspectos de la obra de Rawls son Joseph Raz [Véase Raz, J. (1986)], Will Kymlicka [Véase Kymlicka, W. (1990)] y Michael Walzer [Véase Walzer, M. (1983)]

90 Es conocido el ejemplo de justicia procedimental perfecta que cita Rawls: si se quiere dividir un pastel en partes iguales basta con dejar que lo corte la persona que tomará la última porción del mismo (asumiendo, por supuesto, que tiene interés en obtener una porción generosa).

91 Es lo que sucede en un juicio penal: el fin perseguido es que se castigue al culpable y se absuelva al inocente, pero los procedimientos son imperfectos y no otorgan certeza absoluta en la consecución del fin.

92 Véase los subtítulos 2, 3 y 4 del capítulo en: Gargarella, R. (1999).

93 Nozick, R. (1974).

94 Nozick, R. (1974), p. 172.

95 Dworkin R. (1983).

96 Dworkin, R. (1973), p. 71.

97 Dworkin, R. (1990), parte VI.



- 98 Para Dworkin el modelo debe ser: "subasta + seguros".
- 99 Sen, A. (2000), p. 11.
- 100 Sen, A. (2000), p. 47.
- 101 Sen, A. (1993), p. 31.
- 102 Sen, nacido en la India (actual territorio de Bangladesh) y educado en Inglaterra y Estados Unidos, tuvo la posibilidad de conocer la diferente valoración que se otorga a bienes determinados según la situación de la sociedad en la que se está inmerso.
- 103 Sen, A. (1999), p. 17.
- 104 Sen, A. (1993), pp. 31 y 46.
- 105 Sobre el movimiento comunitarista, Véase Naval, C. (1995), p. 59 y ss.
- 106 Taylor, C. (1979).
- 107 Sandel, M. (1982).
- 108 Walzer, M. (1983).
- 109 MacIntyre, A. (1981).
- 110 Taylor, C. (1985), p. 210.
- 111 Para Taylor, las elecciones más importantes, los juicios morales y, en definitiva, la propia identidad, se moldean y constituyen dialógicamente a través de las relaciones que establecemos con el resto de los miembros de nuestra comunidad.
- 112 Mulhall, S. y Swift, A. (1992), p. 77.
- 113 En la familia, explica Sandel, la justicia no es necesaria porque existen "entendimientos compartidos" entre sus miembros que la hacen innecesaria. Véase Sandel, M. (1982), p. 183.
- 114 Taylor, C. (1995), pp. 184-185.
- 115 Rawls, J. (1996), p. 523.
- 116 En este sentido afirma que "al discutir las esencias constitucionales y los asuntos de justicia básica, no podemos apelar a doctrinas religiosas y filosóficas comprensivas, a lo que, como individuos, o como miembros de asociaciones, creemos que es la verdad global, sino que debemos acudir a verdades generalmente aceptadas". Rawls, J. (1996), pp. 259-260.
- 117 Rawls, J. (1996), p. 230. Con respecto a la "razonabilidad" de las doctrinas comprensivas, Rawls afirma que algunas de ellas pueden contener elementos "irrazonables". A modo de ejemplo, acude a la cuestión del aborto, que aborda en sentido sustantivo, atacando las mismas bases de su construcción formalista. En este caso, la decisión de la madre de abortar constituiría un principio de justicia básica. Rawls, J. (1996), pp. 278 y 279, nota 32.
- 118 Rawls, J. (1996), p. 226 y nota 11 de p. 43. Citado en: Ollero, A. (2001), p. 31.
- 119 Rawls, J. (1996), pp. 36-38.
- 120 Dworkin, R. (1977), pp. 198 y ss.
- 121 Esta es la opinión de George, R. (1995), pp. 28 y ss.
- 122 Acerca de estos filósofos, véase Gajil, R. (1994).



- 123 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 92, a.1, ad. I
- 124 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 100, a.2.
- 125 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 96, a. 3.
- 126 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 96, a.2.
- 127 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 96, a.2, ad. 2.
- 128 Véase Lafont, G. (1964), p. 253.
- 129 MacIntyre, A. (1987), p. 95.
- 130 Nisbet, R. (1981), p. 256.
- 131 Devlin, P. (1965), pp. 102-123.
- 132 Sobre la noción de autonomía, véase Millán Puelles, A. (1995), p. 106 y ss.
- 133 Para mayor detalle acerca de la crisis del saber político, véase Innerarity, D. (1990), p. 166 y ss.
- 134 Laswell, H. (1952), p. XI.
- 135 Véase Rassam, J. (1980), p. 233 y ss.
- 136 Véase Spaemann, R. (1989), prólogo de Alvira, R. (p. 14) y pp. 144-145.
- 137 Alvira, R. en el prólogo a Spaemann, R. (1989).
- 138 Olvida Rawls, que lo propio del hombre es lo que Leonardo Polo llama “lo imprevisible”: “Aunque el hombre lo pretenda esquivar, no se puede negar la aparición de lo imprevisible. De hecho, gran parte de lo imprevisible se cifra en que la experiencia de cada uno no es transmisible a los demás (...) El surgimiento de las novedades hace que la vida del ser humano no sea una línea recta. (...) Cuando el hombre se encuentra con problemas nuevos, muchas veces se esfuerza en resolverlos con procedimientos antiguos que no sirven para encarar la novedad”. Véase Polo, L. (2001), pp. 23-25.
- 139 Kukathas, C. y Petit, P. (1992), p. 26.
- 140 Habermas, J. (1995), p. 119.
- 141 Rawls, J. (1996), p. 243.
- 142 Kukathas, C. y Petit, P. (1992), p. 12.



## BIBLIOGRAFÍA

**BIBLIOGRAFÍA SOBRE JOHN RAWLS**

Rawls, John (1958), *Justice as Fairness*, *Philosophical Review*, vol. 14, pp. 223-251. (JF).

Rawls, John (1971), *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Harvard, Mass. (TJ).

Rawls, John (1993), *Political Liberalism*, Columbia University Press, Nueva York. (PL).

Rawls, John (1999), *The Law of People*, Harvard University Press, Harvard, Mass. (LP).

Daniels, Norman (ed). (1989), *Reading Rawls*, Stanford University Press, Palo Alto, CA. (RR).

Richardson, Henry S. (ed.) (1999), *The Philosophy of Rawls*, Garland, Nueva York. (PRi). (i = 1,...,5)

Freeman, Samuel (ed) (2003), *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge University Press, Cambridge. (CCR).

**Rawls y la Justificación: Equilibrio Reflexivo, Constructivismo y Razón Pública**

1. TJ, cap. 4, 9, 87.

2. PL, Conferencia 3: "Political Constructivism".

3. PL, Conferencia 6: "The Idea of Public Reason".

4. Rawls, John, "The Idea of Public Reason Revisited", en LP.

5. Scanlon, Thomas M., "Rawls on Justification", en CCR.

6. O'Neill, Onora, "Constructivism in Rawls and Kant", en CCR.

7. Larmore, Charles, "Public Reason", en CCR.

8. Daniels, Norman (1979), "Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics", *Journal of Philosophy*, vol. 76, pp. 256-282.

9. Daniels, Norman (1999), "Reflective Equilibrium and Justice as Political" versión revisada en Davion, Victoria y Wolf, Clark (eds.), *The Idea of a Political Liberalism*, pp. 127-154.

10. Raz, Joseph (1990), "Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence", *Philosophy and Public Affairs*, n° 19, pp. 3-46.

11. Brower, Bruce (1994), "The Limits of Public Reason", *Journal of Philosophy*, vol. 91, pp. 5-26.

12. Habermas, Jürgen (1995), "Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism", *Journal of Philosophy*, vol. 92, n° 3, pp. 109-131.



13. PL, Conferencia 9 (1995), Respuesta de Rawls al texto de Habermas citado arriba publicado originalmente en *Journal of Philosophy*, vol. 92, n° 3, pp. 109-131.
14. Habermas, Jürgen (1998), "'Reasonable' versus 'True,' or the Morality of Worldviews", *The Inclusion of the Other*, MIT Press, Cambridge, Ma.
15. Ensayos de Richard Mervyn Hare, Joel Feinberg, Gerald Dworkin, y David Lyons, en RR.
16. Ensayos de David Brink, Richard Mervyn Hare, y Michael DePaul, en PR2.
17. Más referencias en CCR, pp. 540-542.
6. Gauthier, David (1982), "On the Refutation of Utilitarianism", *The Limits of Utilitarianism*, en Miller, Harlan B. y Williams, William H. (eds.), Minneapolis, pp. 144-153. [Crítica argumento de Harsanyi]
7. Más referencias en CCR, pp. 547-548, algunas especialmente relevantes acerca del debate entre Rawls y Harsanyi.

**Rawls y el Kantismo**

**Sobre el argumento de la "Posición Original"**

1. TJ, capítulo 3.
2. JF, parte 3.
3. Harsanyi, John C. (1975), "Can the Maximin Principle Serve as a Basis for Morality? A Critique of John Rawls' Theory", *American Political Science Review*, vol. 69, pp. 594-606.
4. Harsanyi, John C. (1977), "Morality and the Theory of Rational Behavior", *Social Research*, vol. 44, n° 4, pp. 39-62.
5. Scanlon, Thomas M. (1982), "Contractualism and Utilitarianism", Sen, Amartya y Williams, Bernard (eds.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 103-128. [Crítica a Harsanyi y a Rawls]
1. O'Neill, Onora, "Constructivism in Rawls and Kant", en CCR.
2. Freeman, Samuel, "Congruence and the Good of Justice", en CCR.
3. Dreben, Burton, "On Rawls and Political Liberalism", en CCR.
4. TJ, secciones 40, 78, 82-87.
5. Rawls, John (1980), "Kantian Constructivism in Moral Theory: The Dewey Lectures", *Journal of Philosophy*, vol. 77, n° 9, pp.515-572.
6. PL, Conferencias 2 (El Poder de los Ciudadanos y su Representación) y 3 (Constructivismo Político).
7. Darwall, Stephen (1976), "A Defense of the Kantian Interpretation", *Ethics*, vol. 86, pp. 164-170.
8. Darwall, Stephen (1980), "Is there a Kantian Foundation for Rawlsian Justice?", en Blocker, H. G. y Smith, E. H. (eds.), *John Rawls's Theory of Social Justice*, Ohio University Press, Athens, pp. 311-345.





9. Guyer, Paul (2000), "Life, Liberty and Property: Rawls and Kant", en *Kant on Freedom, Law, and Happiness*, Cambridge University Press, Cambridge, Massachusetts, pp. 262-286.
10. McCarthy, Thomas (1994), "Kantian Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas in Dialogue", *Ethics*, vol. 105, pp. 44-63.
11. Más referencias en CCR, pp. 543-544.

### Rawls y el Utilitarismo

1. Hare, Richard Mervyn, "Rawls' Theory of Justice", en RR.
2. Lyons, David, "Nature and Soundness of the Contract and Coherence Arguments", en RR.
3. Lyons, David (1972), "Rawls versus Utilitarianism", *Journal of Philosophy*, vol. 69, pp. 535-545.
4. Scheffler, Samuel "Rawls and Utilitarianism", en CCR.
5. Smith Goldman, Holly (1980), "Rawls and Utilitarianism", en Blocker, H. Gene y Smith, Elizabeth H. (eds.), *John Rawls's theory of Justice*, Ohio University Press, Athens, pp. 346-394.
6. Más referencias en CCR, pp. 546-547.

### Críticas Libertarianas a Rawls

1. Nozick, Robert (1974), *Anarchy, State and Utopia*, Basic Books, Nueva York.
2. Buchanan, James (1975), *The Limits of Liberty*, University of Chicago Press, Chicago.
3. Gauthier, David (1986), *Morals by Agreement*, Clarendon Press, Oxford.

4. Más referencias en CCR, p. 553. Las referencias en CCR bajo el título "Rawls, Justice, and Individual Desert" (pp. 544-545) pueden resultar también relevantes.

### La Prioridad de la Libertad

1. Hart, Herbert Lionel Adolphus, "Rawls on Liberty and its Priority", en RR.
2. Daniels, Norman, "Equal Liberty and Unequal Worth of Liberty", en RR.
3. Barry, Brian, "John Rawls and the Priority of Liberty", en PR2.
4. PL, Conferencia 8.
5. JF, §§ 30-32, 45-46.
6. Muchas más referencias en CCR, pp. 536-537.

### El Principio de Diferencia y la Igualdad

1. Scanlon, Thomas M., "Rawls's Theory of Justice", en RR.
2. Van Parijs, Philippe, "Difference Principles", en CCR.
3. Cohen, Joshua (1989), "Democratic Equality", *Ethics*, vol. 99, nº 4, pp. 727-751. [Se trata de una defensa del principio de diferencia contra otras alternativas menos igualitarias]. Este volumen de *Ethics* contiene las comunicaciones presentadas en un simposio sobre Rawls.
4. Cohen, Gerald Alan (1997), "Where the Action Is: On the Site of Distributive Justice", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 26, pp. 23-36.



5. Cohen, Gerald Alan (2000), *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich?*, Harvard University Press, Harvard.
6. Estlund, David (1998), "Liberalism, Equality and Fraternity en Cohen's Critique of Rawls", *Journal of Political Philosophy*, vol. 6, pp. 99-112.
7. Williams, Andrew (1998), "Incentives, Inequality and Publicity", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 27, pp. 226-248.
8. Pogge, Thomas W. (2000), "On the Site of Distributive Justice: Reflections on Cohen and Murphy", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 29, n° 2, pp. 137-169.
9. Sensat, Julius (2003), "Classical German Philosophy and Cohen's Critique of Rawls", *European Journal of Philosophy*, vol. 11, n° 3, pp. 314-353.

**Críticas provenientes de la Izquierda**

1. TJ, secciones 41-47.
2. JF, Parte IV.
3. Schweickart, David (1996), *Against Capitalism*, Westview Press, Colorado, capítulo 6.
4. Miller, Richard, "Rawls and Marxism", en RR.
5. Macpherson Crawford Brough, "Rawls's Models of Man and Society", en PR3.
6. Krouse, Richard y McPherson, Michael (1988), "Capitalism, 'Property-Owning Democracy,' and the Welfare State", en Gutmann, Amy (ed.), *Democracy and the Welfare State*, Princeton University Press, Princeton, Nueva Jersey.
7. Cohen, Joshua (1989), "Deliberation and Democratic Legitimacy", en Ham-

lin, Alan y Pettit, Philip (eds.), *The Good Polity: Normative Analysis of the State*, Blackwell, Oxford.

8. Más referencias en CCR, pp. 552-553.

**Críticas Feministas y/o referentes a la Familia**

1. Okin, Susan Moller (1989), *Justice, Gender and the Family*, Basic Books, Nueva York.
2. Okin, Susan Moller, "Reason and Feeling in Thinking about Justice", en PR3.
3. Okin, Susan Moller (1995), "Political Liberalism, Justice and Gender", *Ethics*, vol. 106, n° 1, pp. 23-43.
4. Kymlicka, Will (1991), "Rethinking the Family", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 20, n° 1, pp. 77-97.
5. Baehr, Amy R., "Toward a New Feminist Liberalism: Okin, Rawls, and Habermas", en PR3.
6. Exdell, John (1994), "Feminism, Fundamentalism and Liberal Legitimacy", *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 24, pp. 441-464.
7. Nussbaum, Martha, "Rawls and Feminism", en CCR.

**Críticas Comunitaristas**

1. Sandel, Michael (1992), *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge.
2. Larmore, Charles (1984), "Review of Sandel", *Journal of Philosophy*, vol. 81, pp. 338-354.
3. Larmore, Charles (1987), *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge University Press, Cambridge.



4. Gutmann, Amy (1985), "Communitarian Critiques of Liberalism", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 14, n° 3, pp. 308-322.
5. Sandel, Michael (1994), "Review of PL", *Harvard Law Review*, vol. 107, pp. 1765-1795.
6. Mulhall, Stephen y Swift, Adam, "Rawls and Communitarianism", en CCR.

**Sobre el Liberalismo Político y la noción del *overlapping consensus***

1. Nagel, Thomas "Rawls and Liberalism", en CCR.
2. Nagel, Thomas (1987), "Moral Conflict and Political Legitimacy", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 16, n° 3, pp. 215-240.
3. Galston, William (1989), "Pluralism and Social Unity", *Ethics*, vol. 99, n° 4. [contiene comunicaciones presentadas en un simposio acerca de Rawls]
4. Doppelt, Gerald (1989), "Is Rawls's Kantian Liberalism Coherent and Defensible?", *Ethics*, vol. 99, n° 4, pp. 815-851.
5. Cohen Joshua (1994), "A More Democratic Liberalism", *Michigan Law Review*, vol. 92, pp. 1503-1546.
6. Freeman, Samuel (1994), "Political Liberalism and the Possibility of a Just Democratic Constitution", *Chicago-Kent Law Review*, vol. 69, pp. 619-668.
7. Wenar, Leif (1995), "Political Liberalism: An Internal Critique", *Ethics*, vol. 106, n° 1, pp. 32-62.

8. Barry, Brian (1995), "John Rawls and the Search for Stability", *Ethics*, vol. 105, n° 4, pp. 874-915.

**Justice as fairness, Liberalismo Político y Educación**

1. Gutmann, Amy (1987), *Democratic Education*, Princeton University Press, Princeton.
2. "Symposium on Citizenship, Democracy and Education", *Ethics*, vol. 105, n° 3 (abril de 1995). [incluye artículos de Gutmann, Galston y otros]

**Derecho y Justicia Internacional**

1. T], pp. 378.
2. Pogge, Thomas W. (1989), *Realizing Rawls*, Cornell University Press, Ithaca.
3. Pogge, Thomas W. (1994), "An Egalitarian Law of Peoples", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 23, n° 3, pp. 195-224.
4. Kymlicka, Will (ed.) (1995), *The Rights of Minority Cultures*, Oxford University Press, Oxford.
5. Kymlicka, Will (1995), *Multicultural Citizenship*, Clarendon Press, Oxford.

**Justicia rawlsiana y Servicios de Salud**

1. Daniels, Norman (1985), *Just Health Care*, Cambridge University Press, Cambridge.
2. Sen, Amartya (1979), "Equality of What?", *Choice, Welfare and Measurement*, MIT Press, Cambridge.
3. Sen, Amartya (1990), "Justice: Means versus Freedoms", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 19, pp. 111-121.



**BIBLIOGRAFÍA GENERAL**

Allen, Glen O. (1961), "La volonté de tous and la volonté générale: a distinction and its significance", *Ethics*, vol. 71, pp. 263-275.

Alvira, Tomás (1985), *Naturaleza y Libertad*, EUNSA, Pamplona.

Apel, Otto (1980), *Towards a Transformation of Philosophy*, Routledge and Kegan, Londres.

Aristóteles (1920), *Política*, Compañía Ibero-Americana de Publicaciones, Madrid.

Barry, Brian (1995), *Justice as Impartiality*, Oxford University Press, Oxford.

Berlin, Isaiah (2000), *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Alianza, Madrid.

Dworkin, Ronald (1973), "The Original Position", en Davies, N. (ed.), *Reading Rawls*, Stanford University, Stanford, pp. 17-21.

Carter, Alan (2003), "Morality and Freedom", *Philosophical Quarterly*, vol. 53, nº 221, pp. 161-180.

Cassirer, Ernst [1932 (1954)], *The Question of Jean-Jacques Rousseau*, Columbia University Press, Nueva York.

Clark, Michael (2004), "A Non-retributive Kantian Approach to Punishment", *Ratio*, vol. XVII, pp. 12-27.

Cohen, Joshua (1989), "Deliberation and Democratic Legitimacy", en Bohman, J. y Regh, W (eds.), *Deliberative Democracy*, MIT Press, Cambridge, Mass., pp. 65-78.

Cortina, Adela (1990), *Etica sin Moral*, Tecnos, Madrid.

Dagger, Richard K. (1981), "Understanding the General Will", *Western Political Quarterly*, vol. 34, pp. 359-371.

Darwall, Stephen, (1976), "A Defense of the Kantian Interpretation", *Ethics*, vol. 86, pp. 164-170.

Devlin, Patrick (1965), *The Enforcement of Morals*, Oxford UP, Londres.

Dworkin, Ronald (1977), *Taking rights seriously*, Harvard U.P, Cambridge.

Dworkin, Ronald (1990), "Foundations of Liberal Equity", *Alberta Law Review*, vol. XXVIII, nº 2, pp. 1-119.

Elósegui Itzaso, María (1997), "El liberalismo político de John Rawls. La separación entre la política y la ética", *Aceprensa*, servicio 146/97.

Finnis, John (1999), "Natural Law and the Ethics of Discourse", *Ratio Juris*, vol. 12, nº 4, pp. 354-373.

Gajil, Robert (1994), *Practical Reason in the Foundation of Natural Law according to Grisez, Finnis and Boyle*, Atheneum Romanum Sanctae Crucis, Roma.

Gargarella, Roberto (1999), *Las teorías de la justicia después de Rawls*, Paidós, Barcelona.

George, Robert (1995), *Making Men Moral*, Clarendon Press, Oxford.

González Altable, M<sup>a</sup> Pilar (1993), *John Rawls. Una concepción política y liberal de la justicia*, Novo Século, Santiago.



González Soler, Dolores (1985), *Fundamentos, análisis y crítica de la Teoría de la Justicia de John Rawls*, Tesis doctoral, Departamento de Derecho Natural y Filosofía del Derecho, Facultad de Derecho, Universidad Complutense de Madrid.

Goodman, Nelson (1955), *Fact. Fiction and Forecast*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.

Habermas, Jurgen (1973), *La crisis de la legitimación del capitalismo tardío*, Amorrortu, Buenos Aires.

Habermas, Jurgen (1981), *La reconstrucción del materialismo histórico*, Taurus, Madrid.

Habermas, Jurgen (1995), "Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism", *Journal of Philosophy*, vol. 92, n° 3, p. 119.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1956), *Ciencia de la Lógica*, Hachette, Buenos Aires.

Höffe, Otfried (1992), *Estudios sobre Teoría del Derecho y otros ensayos*, Fontamara, México.

Hobbes, Thomas (1966), *De Cive*, Instituto de Estudios Políticos, Facultad de Derecho, Universidad Central de Venezuela, Caracas.

Hobbes, Thomas (1980), *Leviatan*, Editora Nacional, Madrid.

Innerarity, Daniel (1990), *Dialéctica de la Modernidad*, Rialp, Madrid.

Ipperciel, Donald (2003), "Dialogue and Decision in a Moral Context", *Nursing Philosophy*, vol. 4, pp. 211-221.

Johnson, Oliver A. (1974), "The Kantian Interpretation", *Ethics*, vol. 85, pp. 58-66.

Kant, Immanuel (1974), *Principios metafísicos del Derecho*, Americalee, Buenos Aires.

Kant, Immanuel (1978), *Introducción a la Teoría del Derecho*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.

Kant, Immanuel (1993), *Teoría y práctica*, Tecnos, Madrid.

Kant, Immanuel (1994a), *La paz perpetua*, Tecnos, Madrid.

Kant, Immanuel (1994b), *La metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid.

Kukathas, Chandran y Pettit, Philip (1992), *Rawls. A Theory of Justice and its Critics*, Polity Press, Oxford.

Lafont, Cristina (2004), "Moral Objectivity and Reasonable Agreement: Can Realism be Reconciled with Kantian Constructivism?", *Ratio Juris*, vol. 17, n° 1, pp. 27-51.

Lafont, Ghislain (1964), *Estructuras y método en la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, Rialp, Madrid.

Lasswell, Harold (1952), *Power and Society*, Oxford University Press, Toronto.

Leece, Steven (2003), "Contractualism and Liberal Neutrality: A Defence", *Political Studies*, vol. 51, pp. 524-541.



Locke, John (1963), "On Civil Government", *The Works of John Locke*, Scientia Verlag, Aalen, pp. 338-464.

Loewy, Erich H. (1993), *Freedom and Community. The Ethics of Interdependence*, State University of New York Press, Nueva York.

Lorenzo, David J. (2003), "Tradition and Prudence in Locke's Exceptions to Toleration", *American Journal of Political Sciences*, vol. 47, n° 2, pp. 248-258.

Lovett, Frank (2004), "Can Justice be Based on Consent?", *Journal of Political Philosophy*, vol. 12, n° 1, pp. 79-101.

Llano, Alejandro; Ballesteros, Jesús; Choza, Jacinto; Pereira-Menaut, Antonio y de Lucas, Javier (1981), *Ética y política en la sociedad democrática*, Espasa-Calpe, Madrid.

MacIntyre, Alasdair (1981), *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona.

Melendo, Tomás (1978), *John Locke: Ensayo sobre el entendimiento humano*, Magisterio Español, Madrid.

Michelman, Frank I. (2003), "Constitutional Legitimation for Political Acts", *Modern Law Review*, vol. 66, n° 1, pp. 1-15.

Midgley, E. B. F. (1987), *Leviathan – Crítica e Interpretación*, Magisterio Español, Madrid.

Mulhall, Stephen y Swift, Adam (1992), *Liberals & Communitarians*, Blackwell, Oxford.

Mulholland, Leslie A. (1990), *Kant's System of Rights*, Columbia University Press, Nueva York.

Naval, Concepción (1995), *Educación ciudadanos, La polémica liberal-comunitarista en educación*, EUNSA, Pamplona.

Nagel, Thomas (1991), "Rawls on Justice", en Davies, Norman (ed.), *Reading Rawls*, Stanford University, Stanford, pp. 33-45.

Nisbet, Robert (1981), *The Quest for Community*, Oxford U.P., Nueva York.

Nozick, Robert (1974), *Anarchy, State and Utopia*, Basic Books, Nueva York.

Ollero, Andrés (1995), "Tolerancia y verdad", *Scripta Theologica*, vol. XXVII, pp. 885-920.

Ollero, Andrés (1997), "Derecho moral entre lo público y lo privado. Un diálogo con el liberalismo político de John Rawls", *Anuario de Filosofía del Derecho*, vol. XIV, pp. 509-530.

Ollero, Andrés (2001), *Democracia y convicciones en una sociedad plural*, Navarra Gráfica, Berriozar.

Polo, Leonardo (2001), *Quién es el hombre: un espíritu en el mundo*, Rialp, Madrid.

Rassam, Joseph (1980), *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, Rialp, Madrid.

Rawls, John (1958), "Justice as Fairness", *Philosophical Review*, vol. 14, pp. 223-251.

Rawls, John (1979), *Teoría de la Justicia*, Fondo de Cultura Económica, México.





Rawls, John (1996), *El liberalismo político*, Crítica, Barcelona.

Rawls, John (1999), "Constitutional Liberty and the Concept of Justice", en Freeman, Samuel (ed.), Harvard University Press, Cambridge, Mass., cap. IV.

Rhodes, Rosamond (2002), "Reading Rawls and Hearing Hobbes", *Philosophical Forum*, vol. XXXIII, n° 4, pp. 393-412.

Riley, Patrick (1970), "A Possible Explanation of Rousseau's General Will", *American Political Science Review*, vol. 64, n° 1, pp. 86-97.

Rodríguez Luño, Ángel (1977), *Immanuel Kant. Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, Magisterio Español, Madrid.

Rorty, Richard (1995), "Idealizations, Foundations and Social Practices", en Benhabib, S. (ed.), *Democracy and Difference*, University Press, Princeton, NJ.

Rosenfeld, Michel (1998), "A Pluralist Critique of Contractarian Proceduralism", *Ratio Juris*, vol. 11, n° 4, pp. 291-319.

Rousseau, Jean-Jacques (1987), *On the Social Contract*, Hackett Publishing, Indianapolis.

Sandel, Michael, *Liberalism and the limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge.

Scalon, T.M. (1982), "Contractualism and Utilitarianism", en Sen, A. y Williams, B. (eds.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 111-153.

Sebastián Aguilar, Fernando (1997), "Moral cristiana y Pluralismo moral", *Scripta Theologica*, vol. XXIX, pp. 183-199.

Sen, Amartya (1993) "Capability and Well-Being", en *Quality of Life*, en Nussbaum, Martha y Sen, Amartya (comps.), Clarendon Press, Oxford, pp. 25-48.

Sen, Amartya (1999), *Nuevo Examen de la Desigualdad*, Alianza, México.

Sen, Amartya (2000), *La ricchezza della ragione. Denaro, valori, identità*, Il Mulino, Bolonia.

Shapiro, Ian (1999), *Democratic Justice*, Yale University Press, New Haven.

Spaemann, Robert (1989), *Lo natural y lo racional*, Rialp, Madrid.

Sreenivasan, Gopal (2000), "What is the General Will", *Philosophical Review*, vol. 109, pp. 545-581.

Styczen, Tadeusz (1993), *Wprowadzenie do Etyki*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin.

Taylor, Charles (1979), *Hegel y la sociedad moderna*, Cambridge University Press, Cambridge.

Taylor, Charles (1985), "Atomism", *Philosophical Papers*, vol. 2, pp. 187-210.

Taylor, Charles (1995), "Cross-Purposes: The Liberal-Comunitarian Debate", *Philosophical Arguments*, vol. 3.

Taylor, Charles (1996), *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona.



Tomás de Aquino (1964), *Summa Theologiae*, Eyre & Spottiswoode, Londres.

Van Parijs, Philippe (1993), *¿Qué es una sociedad justa? Introducción a la práctica de la Filosofía política*, Ariel, Barcelona.

Viola, Francesco (1979), *Behemoth o Leviathan. Diritto e obbligo nel pensiero di Hobbes*, Giuffré Editore, Milán.

Waldman, Theodore (1960), "Rousseau on the General Will and the Legislator",

*Political Studies*, n° 8, pp. 221-230.

Walzer, Michael (1983), *Spheres of Justice*, Blackwell, Oxford.

Wolff, Jonathan (1991), *Robert Nozick. Property, Justice and the Minimal State*, Polity Press, Cornwall.

Wolff, Robert P. (1977), *Understanding Rawls*, Princeton University Press, Princeton, Nueva Jersey.





# CUADERNOS EMPRESA Y HUMANISMO

## En español

- Nº1 *Aspecto financiero y aspecto humano de la Empresa*  
Vittorio Mathieu
- Nº2 *La interpretación socialista del trabajo y el futuro de la Empresa*  
Leonardo Polo
- Nº3 *La responsabilidad social del empresario*  
Enrique de Sendagorta
- Nº4 *El sentido de los conflictos éticos originados por el entorno en el que opera la Empresa*  
Juan Antonio Pérez López
- Nº5 *Empresa y Cultura*  
Fernando Fernández
- Nº6 *Humanismo y Empresa*  
Cruz Martínez Esteruelas
- Nº7 *Moralidad y eficiencia: líneas fundamentales de la ética económica*  
Peter Koslowski
- Nº8 *La estrategia social de la empresa*  
Manuel Herrán Romero-Girón
- Nº9 *El trabajo directivo y el trabajo operativo en la empresa*  
Carlos Llano
- Nº10 *El altruismo en la empresa*  
George Gilder
- Nº11 *Ricos y pobres. Igualdad y desigualdad*  
Leonardo Polo
- Nº12 *El utilitarismo en la ética empresarial*  
Joan Fontrodona
- Nº13 *La empresa en la historia*  
Agustín González Enciso
- Nº14 *La empresa entre la Economía y el Derecho*  
José Antonio Doral
- Nº15 *La empresa ante la nueva complejidad*  
Alejandro Llano
- Nº16 *Empresa y libertad*  
Jesús Arellano
- Nº17 *¿Qué es el humanismo empresarial?*  
Rafael Alvira
- Nº18 *El rendimiento social de la Empresa*  
Jose M. Basagoiti
- Nº19 *Elementos configuradores de la actual valoración del trabajo*  
Tomás Melendo
- Nº20 *Dirección y sistemas de mando*  
Manuel López Merino
- Nº21 *La índole personal del trabajo humano*  
Tomás Melendo
- Nº22 *La revolución social del management*  
Tomás Calleja
- Nº23 *Indicadores de la madurez de la personalidad*  
Enrique Rojas
- Nº24 *Empresa y sistemas de cooperación social*  
Ignacio Miralbell
- Nº25 *Humanismo para la dirección*  
Miguel Bastons
- Nº26 *Actualidad del humanismo empresarial*  
Alejandro Llano
- Nº27 *Notas sobre la cultura empresarial*  
Rafael Gómez Pérez



- Nº28 *La importancia de la dinámica política para el directivo*  
Manuel Alcaide Castro
- Nº29 *El poder...¿Para qué?*  
Juan Antonio Pérez López
- Nº30 *La empresa y el ambiente socio-político en el umbral del nuevo siglo*  
Daniel Bell
- Nº31 *La gestión del cambio en la empresa*  
Juan A. Díaz Alvarez
- Nº32 *Hacia un mundo más humano*  
Leonardo Polo
- Nº33 *Estudio histórico sistemático del humanismo*  
Higinio Marín
- Nº34 *Humanismo estamental*  
Higinio Marín
- Nº35 *Consideraciones sobre el activo humano de la empresa*  
Tomás Calleja
- Nº36 *Ser el mejor. Hacer que otros también lo sean*  
(Sólo para empresarios)  
José María Ortiz
- Nº 37 *La Etica de la Sociedad de Consumo*  
Antonio Argandoña
- Nº 38 *Hacia una Economía Política Humanista*  
Ludwig Erhard
- Nº 39 *Las referencias sociales de la empresa*  
Tomás Calleja
- Nº 40 *Máximo Beneficio y Máxima Racionalidad*  
José María Ortiz
- Nº 41 *La inserción de la Persona en la Empresa*  
Armando Segura
- Nº 42 *Humanismo pericial*  
Higinio Marín
- Nº 43 *Dimensión humanista de la energía*  
Tomás Calleja
- Nº 44 *La empresa entre lo privado y lo público*  
Miguel Alfonso Martínez-Echevarría
- Nº 45 *Competitividad y cooperación como valores institucionales de la empresa*  
Santiago García Echevarría
- Nº 46 *Filosofía de la economía I - Metodología de la ciencia económica*  
Alejo J. Sison
- Nº 47 *La lógica del directivo: el control necesario y la confianza imposible*  
Pablo García Ruiz
- Nº 48 *La 'revolución' institucional de la empresa. El reto al directivo y a los recursos humanos*  
Santiago García Echevarría
- Nº 49 *Filosofía de la economía II- El ámbito austrogermánico*  
Alejo J. Sison
- Nº 50 *Valores éticos de la empresa*  
Juan Cruz
- Nº 51 *La empresa virtuosa*  
José María Ortiz
- Nº 52 *Las decisiones en la empresa: cálculo y creatividad*  
Miguel Bastons
- Nº 53 *Filosofía de la Economía III. Los fundamentos antropológicos de la actividad económica*  
Alejo J. Sison
- Nº 54 *La familia: un imperativo para la empresa*  
Ramón Ibarra



- Nº 55 *Variaciones sobre una crisis*  
Tomás Calleja
- Nº 56 *Pobreza, productividad y precios*  
Paolo Savona
- Nº 57 *Lo común y lo específico de la crisis moral actual*  
Rafael Alvira
- Nº 58 *La ética empresarial: una aproximación al fenómeno*  
Manuel Guillén
- Nº 59 *La dimensión política de la economía*  
Miguel Alfonso Martínez-Echevarría
- Nº 60 *Sobre la cooperación competitiva*  
Ana Fernández y Carmelo Lacaci
- Nº 61 *Organizaciones inteligentes en la sociedad del conocimiento*  
Alejandro Llano
- Nº 62 *La economía social de mercado de Ludwig Edhard y el futuro del estado de bienestar*  
Ana Fernández y Carmelo Lacaci
- Nº 63 *La persona humana en la empresa de fin de siglo*  
Carlos Llano
- Nº 64 *Estado, sociedad civil y empresa*  
Tomás Calleja
- Nº 65 *Sobre la confianza*  
Richard Brisebois
- Nº 66 *El protagonismo social de la empresa*  
Tomás Calleja
- Nº 67 *Dimensiones estéticas de la empresa*  
Rafael Alvira
- Nº 68 *La empresa como realidad estética*  
Ana Fernández
- Nº 69 *De la estética a la ética de la comunicación interna*  
Iñaki Vélaz
- Nº 70 *La respuesta empresarial a una nueva dinámica del empleo: ¿Eficiencia económica versus eficiencia social en clave ética?*  
Santiago García Echevarría
- Nº 71 *La Profesión: Enclave ético de la moderna sociedad diferenciada*  
Fernando Múgica
- Nº 72 *El Empresario servidor - líder*  
Enrique de Sendagorta
- Nº 73 *Peter Drucker (I): Hacia una biografía intelectual*  
Guido Stein
- Nº 74 *Peter Drucker (II): Sobre Empresa y Sociedad*  
Guido Stein
- Nº 75 *La literatura anglo-americana de la propiedad*  
Alejo José Sison
- Nº 76 *La empresa como sujeto de las relaciones internacionales*  
Javier Herrero
- Nº 77 *Clima y cultura empresarial*  
Iñaki Vélaz
- Nº 78 *Valores burgueses y valores aristocráticos en el capitalismo moderno: una reflexión histórica*  
Agustín González Enciso
- Nº 79 *Hacia una nueva teoría de la empresa*  
Miguel Alfonso Martínez-Echevarría
- Nº 80 *Los pliegues ocultos de las relaciones en la empresa*  
Tomás Calleja



- Nº 81 *La empresa entre el psicologismo y el conductismo*  
Miguel Alfonso Martínez-Echevarría
- Nº 82 *La tercera vía en Wilhelm Röpke*  
Jerónimo Molina Castro
- Nº 83 *Teorías de la empresa y crisis de la modernidad*  
Miguel Alfonso Martínez-Echevarría
- Nº 84 *Adam Smith: Interés particular y bien común*  
Raquel Lázaro Cantero
- Nº 85 *Violencia y modelos sociales. Una visión humanista*  
Tomás Calleja Canelas
- Nº 86 *El estado y la teoría económica. Ideas prospectivas del papel del estado en la economía*  
Ángel Rodríguez García-Brazales y Óscar Vara Crespo
- Nº 87 *Visiones racionalistas y románticas de la empresa*  
Miguel Alfonso Martínez-Echevarría
- Nº 88 *Los orígenes de la Teoría de la Empresa*  
Miguel Alfonso Martínez-Echevarría
- Nº 89 *Un modelo para comprender la empresarialidad*  
Eduardo García Erquiaga

- Nº 90 *Dirección de empresas en la economía del conocimiento*  
Marta Mas, Alfons Corrales e Iñaki Vélaz
- Nº 91 *El autocontrol de la gestión en organizaciones públicas*  
Omar Urrea Romero
- Nº 92 *Los contratos son lo que son*  
José Antonio Doral
- Nº 93 *Introducción al octógono*  
Manuel Alcázar García

### En inglés

- Nº9 *Managerial work and operative work within enterprise*  
Carlos Llano
- Nº10 *The altruism of enterprise*  
George Gilder
- Nº15 *Business and the new complexity*  
Alejandro Llano
- Nº17 *Enterprise and Humanism*  
Rafael Alvira
- Nº22 *The social revolution of management*  
Tomás Calleja
- Nº30 *The socio-political environment that enterprise may face*  
Daniel Bell

