



**IVÁN DARÍO FAJARDO NIÑO**

**EL PROCEDIMIENTO CONTRACTUAL DESDE LA VISIÓN  
RAWLSIANA DE LA *JUSTICIA COMO EQUIDAD***

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA**

**Facultad de Filosofía**

**Bogotá, 25 de abril de 2016**

**EL PROCEDIMIENTO CONTRACTUAL DESDE LA VISIÓN RAWLSIANA DE  
LA *JUSTICIA COMO EQUIDAD***

**Trabajo de grado presentado por Iván Darío Fajardo Niño, bajo la dirección del  
Profesor Vicente Durán Casas, como requisito parcial para optar al título de  
Licenciado en Filosofía**



**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA**

**Facultad de Filosofía**

**Bogotá, 25 de abril de 2016**

## ÍNDICE

|  |    |
|--|----|
| Nota sobre los textos .....  | 1  |
| Introducción.....  | 4  |
| PRIMERA PARTE.....   | 8  |
| 1. ¿Por qué una teoría de la justicia?.....  | 8  |
| 1.1. Génesis de un pensamiento: <i>Sobre mí religión</i> y las desigualdades sociales. ....                  | 9  |
| 1.2. La postura rawlsiana frente al utilitarismo clásico de Sidgwick.....                                    | 21 |
| 1.3. Intuicionismo moral.....  | 24 |
| SEGUNDA PARTE .....  | 30 |
| 2. Contractualismo, Neocontractualismo rawlsiano y crítica de MacIntyre al proyecto liberal de J. Rawls..... | 30 |
| 2.1. El contractualismo de los Ss. XVI - XIX.....  | 31 |
| 2.1.1. El contrato de Thomas Hobbes.....   | 35 |
| 2.1.2. El contrato social en John Locke.....   | 39 |

|                     |  |     |
|---------------------|--|-----|
| 2.1.3.              | El contrato de Jean-Jacques Rousseau .....                                   | 42  |
| 2.1.4.              | Visión Kantiana del contrato .....   | 46  |
| 2.2.                | El contractualismo de John Rawls .....                                       | 50  |
| 2.2.1.              | La posición original .....   | 58  |
| 2.2.2.              | Velo de ignorancia.....  | 61  |
| 2.3.                | MacIntyre y la crítica al proyecto liberal de J. Rawls .....                 | 67  |
| TERCERA PARTE ..... |  | 76  |
| 3.                  | El giro político de la justicia como equidad.....                            | 76  |
| 3.1.                | ¿Una teoría de la justicia en filosofía moral o en filosofía política? ..... | 77  |
| 3.2.                | Del equilibrio reflexivo al consenso traslapado.....                         | 85  |
| 3.3.                | Pluralismo razonable.....  | 88  |
| 3.4.                | Concepción política de ciudadano y su poder de representación .....          | 91  |
| 3.5.                | Constructivismo político en la justicia como equidad .....                   | 94  |
| Conclusiones.....   |  | 98  |
| Bibliografía.....   |  | 106 |

### Nota sobre los textos

Las obras de John Rawls aparecen citadas en el cuerpo del texto con las siglas que menciono a continuación, por ejemplo, *A Theory of Justice* la cito como (TJ). La bibliografía complementaria está citada como nota a pie de página y su referencia completa aparece al final del trabajo de grado.

- TJ            Rawls, J. (1979). *Teoría de la Justicia*. (Traducción de María Dolores González). México: Fondo de Cultura Económica. Versión original: Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press.
- JF            Rawls, J. (1999). *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la Justicia*. (Traducción de M. A. Rodilla) Madrid: Tecnos. Versión original: Rawls, (1958). *Justice as Fairness*. New York: Ithaca.
- JF:PM        Rawls, J. (1996). “La justicia como equidad: política no metafísica”. (Traducción de Sebastián Mazzuca). En: *La Política*. No. 1. pp. 23-46. Versión original: Rawls, J. (1985). “Justice as Fairness: Political nor Metaphysical”. En: *Philosophy & Public Affairs*. Vol. 14. No. 3. pp. 223-239.

- JFR Rawls, J. (2002). *La justicia como equidad: Una reformulación*. (Edición de Erin Kelly). Barcelona: Paidós. Versión original: Rawls, J. (2001). *Justice as Fairness. A restatement*. Cambridge: Harvard University Press.
- LI Rawls, J. (1990). *John Rawls. Sobre las libertades*. (Trad: Jorge Vigil Rubio). España: Paidós. Versión original: Rawls, J. (1982) “The basic liberties and their priority”, en *Tanner Lectures on Human Values*. Vol. 3. University of Utah Press y Cambridge Press.
- LP Rawls, J. (2011). *Liberalismo Político*. (Traducción de Sergio René Madero Báez). México: Fondo de Cultura Económica. Versión original: Rawls, J. (1993) *Political Liberalism*. Nueva York: University Press.
- KC Rawls, J. (1980). “Kantian Constructivism in Moral Theory” en *The Journal of Philosophy*. Vol 77, No. 9. pp. 515-572.
- LHM\* Rawls, J. (2001). *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*. (Traducción de Andrés de Francisco). España: Paidós. Versión original: Rawls, J. (2000). *Lectures on the History of Moral Philosophy*. Cambridge: University Press.
- LHP\*\* Rawls, J. (2009). *Lecciones sobre la historia de la filosofía política*. (Traducción de Albino Santos Mosquera). España: Paidós. Versión original: Rawls, J. (2007). *Lectures of the History of Political Philosophy*. Cambridge: University Press.

\* y \*\*      Corresponden a las lecciones impartidas por J. Rawls durante su ejercicio docente en la Universidad de Harvard.

*np*      Corresponde con las notas a pie de página de los textos.

## Introducción

Las sociedades contemporáneas suelen caracterizarse por la creciente diversidad de personas que habitan en su interior. La filosofía, desde antiguo, ha querido comprender y responder a los problemas de la naturaleza del hombre en sociedad, los cuales, pasan por el modo con el cual se rige a sí mismo y se relaciona con los demás. Esta situación ha hecho que la discusión se mueva en reflexiones de tipo ético y político, buscando una mayor claridad del modo en que el hombre, que identificamos como ciudadano, es capaz de construir junto con otros una sociedad civil.

Interesarnos por este espacio de reflexión nos plantea la pregunta de cuál es la visión que tenemos de la naturaleza del hombre y qué razón hay en ella para poder hablar de una sociedad civil. Reconocemos que somos hombres que vivimos en sociedad, que compartimos un territorio con otros y con los cuales debemos distribuirnos los beneficios y las obligaciones al interior del Estado. A este respecto, encontramos abundantes ejemplos en relación con el modo de gobierno, la organización política y, en especial, el modo de concebir al ciudadano<sup>1</sup>. Nuestra tarea pretende reconstruir una parte de la discusión filosófico-política que ha abordado como centro de su discusión, el modo en que podemos edificar una concepción de la justicia para una sociedad democrática.

---

<sup>1</sup> Las reflexiones en este campo son varias y responden, en su mayoría, a la política de su tiempo. *La República* de Platón; *La Política* de Aristóteles; *La Utopía* de Tomás Moro; *El príncipe* de Maquiavelo, entre otros.



El autor con el cual quiero desarrollar esta idea es John Rawls a partir de su propuesta fundamental que es una justicia como equidad (*justice as fairness*). La búsqueda que establece este autor por una teoría de la Justicia, ha puesto en el centro de la discusión el modo en que situamos a los individuos constitutivos de la sociedad civil, pero también, el criterio regulador de las instituciones como pilares fundamentales del poder del Estado en relación con los ciudadanos. En su teoría, el filósofo de Harvard, construye un procedimiento de características contractualistas, reavivando las teorías clásicas del contrato social, pero también, involucrando la preeminencia de las libertades individuales como baluartes de la postura liberal.

Si bien es cierto que la tarea que asume el filósofo estadounidense corresponde con una tradición del quehacer filosófico, perfeccionada en distintos momentos de la historia, mi objetivo en este trabajo consiste en rastrear algunos de los elementos constitutivos de la tesis rawlsiana articulados a partir de su propuesta contractual. Este interés responde con una inquietud surgida a raíz de la lectura de *Political Liberalism* y de *A Theory of Justice*<sup>2</sup> entendida más o menos de la siguiente forma. En una sociedad que identificamos como democrática, en su sentido estricto, con los beneficios que de ella se espera, pero que, sin embargo, posee grandes dificultades a nivel político y administrativo ¿es posible que como ciudadanos podamos reformular los fundamentos mismos del Estado, a fin de que obtengamos una mejor situación y mayor seguridad de la labor, transparencia y equidad que del Estado esperamos?

Debo reconocer que en mi primera lectura de la teoría rawlsiana, la imagen con la que asocie su propuesta filosófica, correspondía con aquella forma idílica con la cual queremos construir una sociedad con características perfectas. Aun así, existía algo que no podía pasar por alto. La apuesta que el filósofo de Harvard presenta con el deseo de cimentar una concepción de la Justicia para una sociedad democrática, representaba, a mi manera de ver, una búsqueda común de cualquier reflexión filosófico-política que quiera ser abordada en nuestros días.

---

<sup>2</sup> Mi primer acercamiento a la obra de John Rawls fue en ese orden. Para este trabajo pude revisar una parte de sus obras en el orden de publicación y, de esta forma, me hice una idea del modo en que fue desarrollándose su reflexión filosófica.

En sintonía con lo anterior, está el hecho de entender que, dada la pluralidad de personas que componemos la sociedad civil, deba preguntarle a nuestro autor ¿cómo es posible que a través de un procedimiento contractual, puedan verse reflejados los intereses de la pluralidad de la sociedad, de tal manera que el resultado sean unos principios de justicia libremente aceptados y promovidos sin temor a que alguno de ellos vaya a verse beneficiado? Así mismo ¿cómo instaurar una teoría de la Justicia para una sociedad bien ordenada que dé cabida a una pluralidad de ciudadanos en su interior sin que alguno de ellos se vea sometido a la decisión de los demás o, por el contrario, imponga sus propias creencias a la mayoría?

Para J. Rawls, su foco de atención será una noción de la Justicia basada en la equidad respecto de las decisiones que confieren al ordenamiento de lo público. La imagen que normalmente podemos asociar al respecto es la de la dama de la justicia, como aquella que actúa con los ojos vendados garantizando así su imparcialidad en las decisiones que deba tomar. De manera similar, nuestro autor nos presenta una teoría de la Justicia que tiene como espacio de trabajo las desigualdades sociales y el modo en que decimos de un procedimiento de distribución que es justo para la sociedad civil. De esta manera, afirma que si su teoría logra fundamentar la manera correcta -entiéndase equitativa- de distribuir los beneficios y responsabilidades al interior del Estado, podrá entonces, extrapolar su teoría a las demás esferas del orden público para allí ser trabajadas.

La idea normativa es construir un espacio en el cual el procedimiento funciona a cabalidad, para determinar cuáles serán los principios reguladores de dicha sociedad. Esta situación se presentará en analogía con las reglas de juego que establecemos cuando iniciamos una partida: si acordamos las reglas y todos las reconocemos y las cumplimos como tal, es posible que podamos llevar adelante el objetivo planteado por el equipo al inicio de la actividad. Así mismo, la teoría rawlsiana manifiesta un estilo de gobierno en el cual dichos criterios podrán ser efectivos de tal manera que la sociedad política resultante posea el reconocimiento y aceptación de todos los ciudadanos en su interior. Esto hace indudablemente que nos movamos y debamos clarificar una reflexión de tipo ético y político en la propuesta filosófica de John Rawls.

Teniendo en cuenta lo anterior, mi trabajo de investigación busca rastrear el desarrollo de la teoría liberal elaborada por John Rawls, ocupándome en la primera parte de algunos de

los elementos fundamentales expuestos en su *A Theory of Justice*. Allí, buscaré entender el modo en que el filósofo de Harvard se interesa por la justicia y por qué considera que debe realizarse una nueva teoría de la misma. En segundo momento, rastrearé las bases con las cuales cuenta la tradición contractualista de tal manera que pueda diferenciar las características propias del acuerdo que plantea Rawls y, en ese mismo espacio, presentar una crítica a dicho procedimiento. En tercer momento, trataré algunas aclaraciones que el mismo Rawls nos presenta conforme a su procedimiento de deliberación, las cuales, considero, corresponden al desarrollo en la teoría rawlsiana de una *justice as fairness*.

## PRIMERA PARTE

[Cuando el profesor de Harvard quería trabajar un autor], *siempre [ha] intentado hacer dos cosas en particular. La primera es plantear sus problemas filosóficos tal como ellos los veían, es decir, según su interpretación del estado de la filosofía moral y política de aquel entonces. A partir de ahí, [ha] intentado discernir cuáles creían ellos que eran los problemas principales de su contexto concreto.* (LHP. pp. 17-18)

### 1. ¿Por qué una teoría de la justicia?

La obra filosófica de John Rawls, a partir de su idea de una *justice as fairness*<sup>3</sup>, revitaliza el espacio de discusión de la filosofía de carácter moral y político del siglo XX<sup>4</sup>. Su teoría plantea la posibilidad de una sociedad basada en el acuerdo entre los ciudadanos capaz de fundamentar y legislar el actuar moral en la sociedad civil. Esta postura responde a un interés por la justicia social y un desacuerdo de las teorías tradicionales contemporáneas a Rawls.

---

<sup>3</sup> En la edición de María Dolores González de *A Theory of Justice* se traduce *Justice as fairness* como “justicia como imparcialidad”. Para este trabajo prefiero el término “equidad” a “imparcialidad” el cual, según la bibliografía que he utilizado de Rawls, es el más apropiado desde el punto de vista semántico. (LI. p. 9.) De aquí en adelante me referiré a este texto en su traducción al castellano.

<sup>4</sup> Cfr. Gargarella, R. (1999). pp. 15-16.

Debemos tener presente que la obra del filósofo de Harvard responde a unos procesos civiles que es necesario identificar, pero también, que su reflexión se sitúa en un espacio crucial para el orden político como lo son las desigualdades sociales.

Por esta razón, para esta primera parte del trabajo, quiero referirme a los aspectos más importantes que produjeron una obra como *A Theory of Justice* (1971). Para este propósito, quiero plantear una manera de trabajar la obra de John Rawls conforme a tres aspectos: primero, me acercaré a la vida de John Rawls a partir de algunos antecedentes históricos y religiosos; segundo, rastrearé el espacio de la teoría ética de mediados del siglo XX, caracterizados por el utilitarismo y el intuicionismo y la crítica rawlsiana a la que ha dado lugar; y tercero, ubicaré la posición de nuestro autor frente al problema de la prioridad, a partir de su reflexión acerca de la filosofía moral.

### **1.1. Génesis de un pensamiento: *Sobre mí religión*<sup>5</sup> y las desigualdades sociales.**

Podemos mencionar algunos aspectos de la vida de John Bordley Rawls de la siguiente forma<sup>6</sup>: Nació el 21 de febrero de 1921, en Baltimore (Maryland), es el segundo de cinco hijos de William Lee y Anna Abell Rawls. Su familia paterna era de las más acaudaladas por parte de yacimientos de carbón y petróleo que con el tiempo fueron perdiendo. Los padres de Rawls se interesaron por la política de tal manera que su padre fue abogado de la firma Marbury, mientras que su madre fue presidenta de la Liga de Mujeres

---

<sup>5</sup> Nagel, T. (Comp.) (2010). Memorias de Rawls escritas probablemente en 1990.

<sup>6</sup> Tomo como referencia el ensayo de Thomas W. Pogge acerca de la vida de J. Rawls quien fue su estudiante y compañero en Harvard. Pogge, T. (2010)

Thomas W. Pogge (1953-), filósofo alemán director del *Global Justice Program* y profesor de filosofía y letras y relaciones internacionales de la Universidad de Yale. Director de investigación del *Centre for the Study of the Mind in Nature* de la Universidad de Oslo. Profesor de filosofía y Justicia Global en Law School of King's College London y profesor de filosofía política de la Universidad Central Lancashire's Centre for Professional Ethics. Es editor de la *Stanford Encyclopedia of Philosophy* en filosofía social y política y miembro de Norwegian Academy of Science and Letters. Pogge recibió su Ph. D. de la Universidad de Harvard con una disertación supervisada por J. Rawls. Su trabajo filosófico se ha desarrollado en el espacio de la filosofía política y moral a partir de autores como Kant y algunos libros de J. Rawls y de Justicia Global. Cfr. Thomas Pogge: <http://thomaspogge.com/> Consultado: 20 de Octubre de 2015.

Votantes de Baltimore. A pesar de pertenecer a una familia acomodada, parte de la formación de Rawls se llevó a cabo en un colegio público teniendo en cuenta que, en ese momento (1933-1935), su padre era el presidente de la Junta Directiva de las Escuelas de Baltimore. Su madre defendió, en varios escenarios, los derechos de la mujer, inculcando en Rawls el interés por la justicia, los temas raciales y las clases sociales.

Su educación se movió en espacios de la clase alta, en una época donde la sociedad norteamericana estaba caracterizada por la discriminación racial y por la diferencia de la educación para las clases sociales pobres y negras. Los estudios de universidad los realizó en la Universidad de Princeton estudiando filosofía al mismo tiempo en que el mundo veía con atención el advenimiento de una guerra<sup>7</sup>. Luego de obtener el título de licenciado, estuvo adscrito en el ejército durante la segunda guerra mundial (1943-1945), ubicándose en el pacífico junto con las tropas que ocuparon Japón. De este tiempo, consciente de la guerra y de la bomba atómica en Hiroshima, calificó como mediocre su participación en el ejército<sup>8</sup>.

Tengamos en cuenta algunas referencias de John Rawls que aparecen en un texto inédito conocido como *Sobre mi religión* para así comprender aspectos de su interioridad<sup>9</sup>. Es sabido que previo a su participación en la milicia, Rawls estuvo interesado en hacer parte del clero episcopaliano pero que, precisamente por sus vivencias durante la guerra<sup>10</sup>, su vida tomó un rumbo distinto con nuevos cuestionamientos que iremos mencionando.

---

<sup>7</sup> Ataque de la Alemania nazi contra Polonia en 1939.

<sup>8</sup> Cfr. Pogge, T. (2010). p. 12-19.

<sup>9</sup> Cfr. *Quiénes han estudiado la obra de Rawls, y más aún quienes lo conocieron personalmente, son conscientes de que un temperamento profundamente religioso dio forma a su vida y a sus escritos, con independencia de cuáles fueron sus creencias concretas. Por ejemplo, para Rawls, la filosofía política tenía por objeto la defensa de una fe razonable, en particular de la fe racional y sensata en la posibilidad de una democracia constitucional justa. Rawls afirma que el reconocimiento de esta posibilidad modela nuestra actitud 'hacia todo el mundo'; sugiere que si no es posible una sociedad razonablemente justa, debiéramos preguntarnos si 'para los seres humanos vale la pena vivir en esta tierra'; y concluye su obra Teoría de la Justicia con una serie de observaciones conmovedoras sobre cómo nuestra posición original nos permite ver el mundo social y el lugar que ocupamos en él sub specie aeternitatis.* En: Nagel, T. (Comp.) (2010). p. 15.

<sup>10</sup> Rawls perteneció a la compañía F del 128° Regimiento de Infantería, adscrito a la 32ª división llamada "flecha roja". Estuvo en el pacífico alrededor de dos años entre Nueva Guinea, Filipinas y cuatro meses en las tropas que ocuparon Japón luego del ataque a Hiroshima. En su estancia en el ejército alcanzó el grado de sargento pero fue degradado a soldado raso por rehusarse a castigar un soldado como le ordenó el primer teniente a quien dicho soldado había insultado. En: Pogge, T. (2010). pp. 19-26.

Para el filósofo estadounidense, tres hechos produjeron un recuerdo imborrable en su vida: la sierra de Kilei (Kilei Ridge)<sup>11</sup>, la muerte de su compañero de regimiento y las noticias acerca del “Holocausto”<sup>12</sup>. Para el primer episodio relata nuestro autor que un día llegó al campamento un pastor luterano y durante el sermón dijo, en favor de las fuerzas aliadas, que Dios guiaba sus balas en contra de los enemigos y desviaba las de estos para que nos les hiciera daño. Estas palabras incomodaron a Rawls, quien no podía concebir un Dios que tomara partido en cuestiones de guerra y decir de esta actitud que es algo justo. El segundo hecho sucedió en mayo de 1945; su amigo y compañero de regimiento fue enviado a una misión a la cual ambos habían aceptado pero que, por cuestiones de azar, Rawls no pudo ir. En dicha misión, tanto su amigo como el coronel con el que él andaba murieron a manos de los japoneses. El tercer hecho de más larga reflexión tiene que ver con las noticias que empezaron a difundirse del genocidio nazi y lo sucedido en los campos de concentración:

Estos incidentes, y sobre todo el tercero tal como se dio a conocer, me afectaron del mismo modo, pues me obligaron a poner en tela de juicio si la oración era posible. ¿Cómo podía orar y pedirle a Dios que me ayudara a mí o a mi familia o mi país, o cualquier otra cosa que me importara, cuando Dios no había salvado a millones de judíos de las garras de Hitler? Cuando Lincoln interpretó la guerra civil como un castigo de Dios por el pecado cometido con la esclavitud, un castigo que tanto el Sur como el Norte se merecían, se reconocía a Dios actuando con justicia. Pero el Holocausto no se puede interpretar del mismo modo, y todas las interpretaciones de ese carácter que he leído son execrables y malévolas. Para interpretar la historia como expresión de la voluntad de Dios, ésta debe hallarse en concordancia con las ideas más elementales de justicia que han llegado a nuestro conocimiento. Pues ¿qué, si no, puede ser la justicia más esencial?<sup>13</sup>

Es sabido que dentro del pensamiento de cualquier filósofo se debe tener en cuenta los hechos a los cuales se ve sometido. El caso de John Rawls no es ajeno a esta situación.

---

<sup>11</sup> La sierra de Kilei está ubicada en la provincia de Leyte, Filipinas. Su relato se ubica a mediados de diciembre de 1944. Vale la pena destacar que en esta región se libró una de las batallas navales más importantes de la historia entre los aliados y el imperio japonés. Allí se utilizó por primera vez los aviones suicidas llamados “kamikaze” que en japonés se traduce *Shinpū tokubetsu kōgeki tai* «Unidad Especial de Ataque Shinpū». En: Woodward, C. Vann (1947). *The Battle for Leyte Gulf*. New York: Macmillan.

<sup>12</sup> Raphael Lemkin (1943) considera que, referirse a los hechos que rodearon el asesinato planificado y coordinado de la población judía por parte del ejército Nacional socialista, no debe ser considerado como un “Holocausto”, sino más bien, como un “genocidio”, pues el primero de estos términos tiene una consideración religiosa, mientras que el segundo hace referencia al modo y orden con que se ejecuta una destrucción de la vida humana con el fin de aniquilarla. *Cfr.* Lemkin, R. (2008). p. 420.

<sup>13</sup> Nagel, T. (2010). p. 287.

Su vida y su interés por el sentido de la Justicia pasa, necesariamente, por las experiencias que fueron modelando su vida. La muerte de sus dos hermanos menores, (Robert lee murió por contagiarse de Difteria en 1928 y Tommy murió por contagiarse de Neumonía en 1929), en circunstancias en las que él había sido el causante de la enfermedad; La segregación de un país hacia una población negra<sup>14</sup> (el 40 % de la población de Baltimore era afrodescendiente)<sup>15</sup>; La reducida participación de la mujer en cuestiones políticas; y los tres relatos que menciona de su participación en la guerra, son muestra del carácter personal con el que fue desarrollando su reflexión filosófica: una búsqueda por clarificar la noción de Justicia y cómo aplicarla en una sociedad democrática.

La idea que nos hacemos de John Rawls es la de una persona sensible a las vivencias de quienes estaban a su alrededor. Fue una persona que gozó de las comodidades económicas de su familia en un país que comenzaba a posicionarse como potencia mundial, un país que participó directamente en las campañas militares de la segunda guerra mundial y la guerra de Vietnam, justificando dichas intervenciones desde una concepción justa de la guerra. En contraste, Rawls observó las injusticias que se cometían a la población afrodescendiente y, seguramente, fue consciente del movimiento de los derechos civiles encabezado por Martin Luther King (1929-1968) quien, entre otros, luchó por las libertades civiles, el problema de la pobreza y el rechazo a la guerra de Vietnam.

Su preocupación por una justicia social tiene como eje transversal la pluralidad y diferenciación en las posiciones sociales de los individuos. Así lo percibe desde su infancia al notar un trato distinto, tanto en el estilo de vida, como en la educación de las personas de color. La defensa que su madre hace de los derechos de la mujer también refleja un tipo de participación distinta en el Estado respecto del sexo. Rawls es consciente del modo en que, la posición social y el tipo de justicia que rige un Estado, determinan para bien o para mal las oportunidades y proyectos de vida de los ciudadanos.

---

<sup>14</sup> *Cfr. Recuerda vívidamente cómo a su madre no le gustó que se hiciera amigo de un niño negro, Ernest, ni siquiera que lo visitara en su casa, una de las casas más pequeñas del callejón trasero [back-alley] que eran típicas de la población negra de Baltimore.* En: Pogge, T. (2010). p. 17.

<sup>15</sup> *Cfr. Pogge, T. (2010). p. 17.*



Consecuentemente con este sentimiento Rawls se pregunta por la Justicia y el modo en que se distribuyen los beneficios al interior de la sociedad civil, pues entiende que en la realidad, lo que se observa es inequidad e injusticias. Asume que existe una especie de *lotería natural*<sup>16</sup> la cual funciona de manera arbitraria pero que esto no es la fuente de injusticia, sino que el problema requiere de una reflexión mayor que conduzca a plantear el asunto de la justicia desde la estructura misma de la sociedad.

Es en este sentido que su quehacer filosófico, al interesarse por el orden social justo, debe abordar temas tanto de filosofía política, como de filosofía moral<sup>17</sup>. El proyecto rawlsiano pretende establecer un método con el cual el hombre pueda hacer valiosa su vida en una comunidad civil y por eso el carácter político de su teoría.

Con sus comentarios en torno a sus creencias religiosas encontramos la manera en que Rawls entiende las relaciones humanas pues, asume el individuo como un ‘yo’ que necesita de un ‘tú’. Esta relación no es de tipo sustancial u oportunista como quien usa de un objeto para su bienestar, por eso su crítica a lo que él denomina un modo de pensar “naturalista”: “Por naturalismo entiendo algo mucho más amplio que lo que se suele entender por este término. Naturalismo es el universo en el que todas las relaciones son naturales y en el que la vida espiritual es reducida al nivel del deseo y la apetencia [appetition]”<sup>18</sup>.

El tipo de relación al cual apunta nuestro autor consiste en una cooperación entre personas libres e iguales de tal manera que, como sucede con los principios kantianos, debemos considerar a todas las personas como fines en sí mismas, y a la totalidad de las personas como un reino de los fines. De allí los aspectos morales que plantea para la fundamentación de una teoría de la Justicia<sup>19</sup>.

---

<sup>16</sup> Cfr. A este respecto afirma Rawls: *La distribución natural no es ni justa ni injusta, como tampoco es injusto que las personas nazcan en una determinada posición social. Éstos son hechos meramente naturales. Lo que puede ser justo o injusto es el modo en que las instituciones actúan respecto a estos hechos.* (TJ. p. 113)

<sup>17</sup> Aunque, como lo veremos más adelante, el desarrollo de su teoría hace que se restrinja a la primera.

<sup>18</sup> Nagel, T. (2010). p. 125.

<sup>19</sup> Cfr. Pogge, T. (2010). pp. 15-22.

En su tesis de licenciatura de filosofía titulada *Consideraciones sobre el significado del pecado y de la fe: una interpretación basada en el concepto de comunidad* de 1942 (guardando las distancias y el refinamiento de su pensamiento), Rawls expone algunas ideas de la manera en que concibe una comunidad. Para nuestro autor, la comunidad en general no debe asimilarse meramente como una sociedad egoísta con la necesidad de establecer un acuerdo que los proteja<sup>20</sup>.

En el pensamiento rawlsiano consideramos la importancia del individuo y su quehacer moral respecto de la sociedad en la que habita, pero la manera en que lo hacemos es siempre en relación con los otros. Dicha relación no puede partir de una posición egoísta del individuo pues precisamente esto es lo que hace que veamos a los otros como inferiores y no en una relación horizontal de libertad e igualdad. A este respecto podemos mencionar la referencia al egotismo y su pecado<sup>21</sup>:

Existe siempre una tendencia a considerar que los grupos inferiores de la sociedad son los peores pecadores. Las mujeres de la calle, los mendigos, los parias, los ladrones y los borrachos suelen ser los chivos expiatorios habituales. Los verdaderos pecadores, sin embargo, son los que se enorgullecen de ser distintos<sup>22</sup>.

En ese sentido entendemos cómo en la *justicia como equidad*, el orden social justo no pretende una distribución de la carga y los beneficios, a partir, exclusivamente, de los méritos de ciudadanos particulares. Tengamos en cuenta que Rawls no desconoce el valor moral de cada cual, sin embargo, éste no debe ser el criterio con el cual se determine la correcta distribución de los beneficios (TJ. pp. 107-108.).

Si bien, el desarrollo que observamos con las últimas obras de J. Rawls nos permite comprender la distinción entre filosofía moral y filosofía política, restringiéndose a esta última, con su tesis de licenciatura vemos un interés que incluía además de estas dos áreas aspectos de orden religioso. Nuestro autor es consciente de los procesos que han devenido de la religión como la reforma y la separación religión-estado, los cuales, constituyen el modo

---

<sup>20</sup> Cfr. Nagel, T. (2010). pp. 143-144.

<sup>21</sup> Cfr. Nagel, T. (2010). pp. 217 - 220. Rawls se refiere a Alfred Rosenberg como el 'filósofo' oficial nazi por su libro *El mito del siglo XX*. Allí aparece una exaltación a una raza específica quedándose en el 'yo' lo cual ha llevado a la discriminación y la barbarie que vimos en los campos de concentración.

<sup>22</sup> Pogge, T. (2010). p. 222.

en que las sociedades han perseguido distintas maneras de legislar el actuar moral en lo civil. Por ello encontramos que la razón pública, tal y como es presentada en *A Theory of Justice* (TJ. p. 260) y en *Political Liberalism* (LB, p. 140), asume dentro del espacio de discusión política, las distintas confesiones religiosas y posiciones morales, de tal manera que puedan coexistir en la importancia vital que representan para el ser humano.

A este respecto, Rawls se refiere Jean Bodin<sup>23</sup> (1975), de quien admiró tres aspectos: Su consideración acerca de la tolerancia, tanto religiosa como política, la cual debe ser garantizada por sobre todas las cosas; así mismo, para Bodin, no es correcto atacar a una persona por su religión, sino más bien, crear el espacio de discusión amistoso; por último, acepta ciertos límites que debe tener la religión en cuanto a los deseos de ser única, pues, como afirma Nagel “a partir de aquí podríamos seguir los pasos del liberalismo político y afirmar que las religiones de los siete sabios son, cada una de ellas, razonables, y aceptar la idea de la razón pública como un ámbito de lo político”<sup>24</sup>.

A lo largo de la historia de las sociedades civiles, la religión ha ocupado un lugar muy importante respecto del orden político. Hecho que vale la pena destacar pues, para el gobierno civil y para el ciudadano, el temor de Dios y de un castigo divino, significaban el criterio regulador del actuar moral en la vida pública. Esta visión fue más notoria en la edad media cuando el estado estaba directamente relacionado, y por qué no, influenciado por la religión. Con la modernidad, la asignación de lo que es justo no recae en la voluntad divina sino que es necesario legitimarlo a partir de la razón pública. Esta reflexión será uno de los elementos

---

<sup>23</sup> Jean Bodin (1529-1596) realizó varias reflexiones en filosofía, política y derecho. Afirma Joshua Cohen y Thomas Hagel en la Introducción de *John Rawls. Consideraciones sobre el significado del pecado y de la fe*, que a Rawls le llamó la atención una lectura sobre J. Bodin titulada *Colloquium of the Seven about Secrets of the Sublime*, (1975) donde se presenta un diálogo entre siete personas de distintas creencias religiosas con la característica fundamental de que todos son escuchados y respetados sin reproche de fe. Lo interesante de dicho texto es que manifiesta una idea que para Rawls es fundamental en cualquier Estado democrático y es su capacidad de tolerancia ante la existencia de un pluralismo razonable característico de las sociedades contemporáneas. Cfr. Henrichsen, C. (2013). “Influence of Jean Bodin on Rawls” En: *Approaching Justice. An online journal of religion and politics*. Consultado el 20 de octubre de 2015.

<https://approachingjustice.net/2013/07/05/influence-of-jean-bodin-on-rawls-rawlsreligion/#comments>

<sup>24</sup> Nagel, T. (2010). p. 291.

fundamentales con los cuales Rawls reformule el campo de acción de su *justicia como equidad*, en filosofía política más que en filosofía moral.

Luego de este capítulo de su vida, en el que su participación en la guerra modificara sus planes y su concepción religiosa, Rawls inició sus estudios de posgrado trabajando en historia del pensamiento político y el derecho constitucional norteamericano: sus intereses fueron las concepciones sobre la justicia política, intentando desarrollar una concepción sistemática de la justicia de los Estados Unidos. Al pasar algunos años como instructor de filosofía y, sin embargo, dedicarse a la lectura de estudios sobre economía, se dedicó a los principios morales y el modo de justificarlos mediante un proceso deliberativo. De este período encontramos el ensayo *justicia como equidad* de 1958.

Para finales de los años sesenta, Estados Unidos se encontraba políticamente orientado en la guerra de Vietnam. De este tiempo podemos observar a Rawls dictando una conferencia anti-guerra (1967) o un curso titulado “el problema de la guerra” (1969). A este respecto citaré las palabras de Thomas W. Pogge:

Rawls estaba profundamente preocupado por entender qué fallas en su sociedad podrían explicar la continuación tan feroz de una guerra de plano injusta, y qué podrían hacer los ciudadanos para oponerse a esta guerra. Con respecto a la primera pregunta, ve **el problema principal en el hecho de que la riqueza está distribuida de manera muy dispar y se convierte fácilmente en influencia política**. El proceso político de los Estados Unidos está estructurado de manera que permite a los individuos y a las corporaciones ricas (que incluyen notablemente aquellos dentro de la industria de la defensa) que dominen en la competencia política a través de sus contribuciones a los partidos y a las organizaciones políticas<sup>25</sup>.

Con este apartado vemos la posición de nuestro autor frente a las disparidades presentes en la sociedad, como también, respecto de la propiedad y la riqueza, las cuales son determinadas en el espacio político. Podemos destacar de igual manera la mención de Rawls a la posibilidad de una desobediencia civil articulada con la objeción de conciencia:

Muchos jóvenes no estaban dispuestos a prestar su servicio militar, que era obligatorio para los hombres hasta los 26 años de edad. El Departamento de la Defensa había decidido no reclutar estudiantes con un buen promedio académico, dando con ellos a los profesores un poder y una responsabilidad inusuales: una calificación de reprobado podía causar que un estudiante fuera llamado a filas. Rawls pensaba que esos “aplazamientos 2-S” para los estudiantes eran injustos, cuestión

---

<sup>25</sup> Pogge, T. (2005). p. 45. La negrilla es mía.

aparte de la injusticia misma de la guerra. ¿Por qué los estudiantes deberían ser tratados mejor que los otros, especialmente cuando los padres ricos tienen una ventaja significativa para asegurar una plaza para sus hijos en una u otra institución educativa? **Si de alguna manera los hombres jóvenes deben ser forzados a participar de la guerra, entonces por lo menos los hijos de los ricos y de los bien relacionados deberían compartir este destino de manera igual al resto**<sup>26</sup>.

El desacuerdo de Rawls es con la fundamentación y ejecución misma de dos principios que decimos prioritarios dentro del orden civil, como lo son, la libertad e igualdad de los ciudadanos. Dichos principios constituyen la fortaleza misma del estado en la inviolabilidad y el cumplimiento que de ellos se realice. Ciertamente, las desigualdades sociales son para Rawls un problema del Estado y de la política a raíz, seguramente, de su mala comprensión y no del objetivo mismo con el cual se instituyó la constitución<sup>27</sup>. No es en vano que al trabajar temas de la filosofía moral tenga que referirse al papel que juega la propiedad y, en general, la economía como indicador y discriminador social.

*A Theory of Justice* recoge estas preocupaciones y las formula de manera conceptual, a través de los ensayos precedentes a su publicación. Su idea consiste en ofrecer desde una pauta moral, el modo de proceder en el quehacer político, en contravía con ideologías y doctrinas morales como el utilitarismo y el intuicionismo. Su interés es propiamente por el modo y orden social justo, lo cual implica un interés por la justicia social y económica, organizada a partir de la correcta distribución de las oportunidades, las cargas y los beneficios de los ciudadanos.

El objetivo por una justicia distributiva y por el vínculo cívico con el cual se pueda fundamentar su teoría, hace que ubiquemos a John Rawls como uno de los pensadores característicos de la filosofía política del siglo XX. Su novedad, fundamentar una teoría a partir de la categoría de justicia como revitalización de la ética normativa la cual había caído

---

<sup>26</sup> Pogge, T. (2005). p. 46. La negrilla es mía.

<sup>27</sup> Prólogo de la *Constitución de los Estados Unidos de América* firmada el 17 de septiembre de 1987: *Nosotros, el Pueblo de los Estados Unidos, a fin de formar una Unión más perfecta, establecer Justicia, afirmar la tranquilidad interior, proveer a la defensa común, promover el bienestar general, y asegurar los beneficios de la libertad para nosotros y nuestra posteridad, ordenamos y establecemos esta Constitución para los Estados Unidos de América.* Así mismo, Rawls hace referencia al principio de igualdad contenido en la *Declaración de Independencia* invocada por Lincoln, principio que, debería responder al problema de la esclavitud y la desigualdad de derechos y la opresión de la cual son víctimas las mujeres. (LP. p. 22).

en desuso o en descrédito para la época<sup>28</sup> y que, por consiguiente, se consideraba insuficiente como criterio para el orden social.

A su vez, podemos tener presente una reflexión reciente respecto del objetivo pretendido por Rawls en torno a la Justicia. Para el filósofo Jorge Giraldo-Ramírez (2012)<sup>29</sup>, el interés del filósofo de Harvard por una teoría de la Justicia puede entenderse (además de los hechos que rodearon su vida), como una “filiación” al planteamiento de Karl Marx en tanto que, como filósofo político, su pensamiento favoreció, entre otros, la idea de democracia<sup>30</sup>.

A este respecto es que el profesor Ramírez encuentra una relación directa entre los dos pensadores pues, precisamente, el espacio en el cual se ubica Rawls es el de una sociedad democrática, la cual, está en sintonía con la no alineación de los derechos y libertades individuales a una ideología o Estado autoritario<sup>31</sup>. Así queda expresado en su artículo *Marx en Rawls*, donde la apuesta del filósofo colombiano consiste en rastrear el “influjo” que el pensamiento de Karl Marx pudo haber ejercido en la obra de J. Rawls:

Para quienes nos formamos en la tradición socialista siempre quedaba la sensación de que Karl Marx podía ser una especie de interlocutor oculto de Rawls, quien trataba de reestructurar el pensamiento liberal acomodando las exigencias de justicia social en un marco interpretativo que prioriza la libertad (...) <sup>32</sup>

La labor que realizo en el presente trabajo no va a profundizar en este planteamiento del filósofo colombiano, pues considero, me hacen falta muchos elementos conceptuales de

---

<sup>28</sup> Cfr. Hans Kelsen dictó una lección magistral en la Universidad de California en mayo de 1952 con la pregunta *Su Was ist Gerechtigkeit?* la cual es traducida como *What is Justice?* Allí, luego de presentar las definiciones propuestas desde Platón hasta Kant a propósito de la justicia, concluye que esta noción todavía carece de una respuesta definitiva y por tanto nos encontramos en la tarea de formularla mejor pues: *si algo podemos aprender de las experiencias intelectuales del pasado, es que la razón humana sólo puede acceder a valores relativos* [y que] la justicia absoluta es un ideal irracional, o dicho en otras palabras, una ilusión, una de las ilusiones eternas del hombre. En: Kelsen, H. (1992). p. 59.

<sup>29</sup> Giraldo-Ramírez, J. (2016). “Marx en Rawls”. Texto presentado en el Seminario de Teoría Política Contemporánea *John Rawls, in memoriam, 10 años*, organizado por el programa de Ciencias Políticas de la Universidad de la Sabana. Bogotá, Noviembre de 2012. Vallejo, I. (Editor) (2016). *John Rawls: Justicia, Liberalismo y Razón Pública*. México: Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de investigaciones jurídicas.

<sup>30</sup> Cfr. Giraldo-Ramírez, J. (2016). p. 96.

<sup>31</sup> Cfr. Giraldo-Ramírez, J. (2016). p. 96.

<sup>32</sup> Giraldo-Ramírez, J. (2016). p. 93.

del pensamiento rawlsiano y marxista, como para poder aportar o interactuar con dicha reflexión. Aun así, sí quiero resaltar un aspecto dentro del planteamiento que ofrece el profesor Ramírez. Al introducir su artículo, pone de manifiesto que su lectura de Rawls es a partir de una obra en particular en tanto que reúne el planteamiento final de la *justicia como equidad*.

Para el autor del artículo, la obra culmen del filósofo de Harvard es *Justice as Fairness. A restatement* (2001). Esta consideración está fundamentada en que en dicho libro, Rawls indica su deseo de “rectificar los defectos” que contiene la obra de 1971, como también, servir de reunión de lo hasta ahora elaborado en torno a la justicia como equidad<sup>33</sup>.

Al plantear este modo de lectura, el profesor Ramírez ha dejado de lado una discusión al respecto, la cual consiste en ver si hay un solo Rawls que se ha venido rectificando a lo largo de sus obras o, si por el contrario, existe un “Rawls tardío cuya propuesta se aparta significativamente de [*A Theory of Justice*]”<sup>34</sup>

Teniendo en cuenta esta mención, mi objetivo iría en contravía de dicha hipótesis, pues mi deseo consiste en presentar y comprender los elementos fundamentales expuestos tanto en *A Theory of Justice* (1971) como en *Political Liberalism* (1993) como bases para entender el pensamiento rawlsiano. En estas dos obras, veo el esfuerzo del profesor de Harvard de reunir sus artículos, revisados y corregidos, de tal manera que pueda verse en cada uno de ellos una sola pieza que oriente en la reflexión de su propuesta filosófica.

En ese sentido es que pretendo rastrear los elementos primigenios constitutivos de su propuesta contractual pues, en dicho procedimiento, considero, está el modo y fundamento de lo que el profesor de Harvard pretendía respecto de su preocupación por la Justicia. Con lo anterior, deseo aclarar que, si bien, mi lectura de algunas de las obras de Rawls me lleva a pensar que su teoría de la Justicia se ha venido clarificando de manera consecutiva, no es posible, sin embargo, ser consciente de dicho proceso, sin tener claro el camino por el cual

---

<sup>33</sup> Cfr. Giraldo-Ramírez, J. (2016). p. 97. El profesor Giraldo-Ramírez hace esta afirmación a partir de su lectura del prefacio que aparece en: (JFR, p. 17-18)

<sup>34</sup> Giraldo-Ramírez, J. (2016). p. 97.

se ha ido desarrollando. Logrado este objetivo, seguramente tendré muchos más elementos para poder contrastar la tesis del profesor Ramírez o ratificarla según sea el caso.

En esta dirección, quiero referirme ahora a la tradición moral en su relación directa con el siglo XVIII, considerado una época de grandes cambios a nivel político y social por cuenta de la crisis de la modernidad. El proceso revolucionario del cual fueron partícipes los grandes centros de pensamiento de la época, trajeron consigo una reestructuración de la visión de gobierno y de la manera de legislar lo justo y lo injusto al interior del estado. La *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* (1789) luego de la revolución francesa, constituye una herramienta fundamental en la idea de persona con carácter universal, con unos derechos y deberes particulares, los cuales deben ser garantizados.

El carácter de ciudadano, -que pertenece a un territorio y reconoce que dicho Estado es el legislador de las leyes-, reformula la tradición pesimista del hombre en estado de naturaleza propuesto por T. Hobbes y J. J. Rousseau. El racionalismo y los gérmenes de la ilustración fueron dilucidando el tipo de persona que se quería construir a través del pensamiento de la época. Esta idea corresponde con el ideal de reglamentar por medio de la ley, los medios necesarios que permitan una armonía entre los ciudadanos entre sí y con el Estado. Podemos notar una tendencia hacia el quehacer ético y moral de los ciudadanos por lo que las teorías que se formulan tendrán como objetivo replantear la manera en que concebimos nuestro modo de actuar, ya sea respecto de los fines o del mero uso de nuestras intuiciones. Así queda expresado en las primeras páginas de *A Theory of Justice*:

(...) durante mucho tiempo la teoría sistemática predominante en la filosofía moral moderna ha sido una derivación del utilitarismo (...) Olvidamos a veces que los grandes utilitaristas, Hume y Adam Smith, Bentham y Mill, eran teóricos sociales y economistas de primera línea y que la doctrina moral que elaboraron estaba diseñada para satisfacer las necesidades de sus amplios intereses y ajustarse a un esquema comprensivo (TJ. p. 9-10).

El utilitarismo, como doctrina filosófica, es formulada por Jeremy Bentham, filósofo y economista inglés, quien en contraposición con el sistema legal y judicial de su época, escribe *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1780). A partir de esta



obra, se creó una escuela de pensamiento<sup>35</sup> que repensó el actuar moral en el individuo respecto de la sociedad en la que vive. El principio de utilidad juzga en beneficio del mayor placer y el menor dolor como fruto de la experiencia a la cual se enfrenta el hombre en la vida diaria.

Como una forma del hedonismo, el utilitarismo orienta la acción de los hombres en la búsqueda del placer que, en principio, parte de unos intereses individuales pero extrapolados en función de la sociedad. Para Adela Cortina (2001), el utilitarismo supone unos sentimientos sociales asociados con la simpatía, lo que nos lleva a “alcanzar la máxima felicidad, es decir, el mayor placer para el mayor número de seres vivos”<sup>36</sup>. Este será el criterio moral con el cual se juzgue la conducta del hombre en la vida en sociedad.

Frente a este bosquejo general del utilitarismo, el cual suele presentarse de diversas formas y su desarrollo lo podemos rastrear desde Epicuro hasta nuestros días, encontramos la posición rawlsiana de una manera de concebir el utilitarismo como satisfacción del deseo<sup>37</sup>, pero en mayor grado, como la opción con la cual debemos discutir en filosofía moral.

## **1.2. La postura rawlsiana frente al utilitarismo clásico de Sidgwick<sup>38</sup>.**

El primer adversario con el cual se debe enfrentar la *justicia como equidad* es el principio de utilidad en su versión clásica. Esto es así porque en el cotidiano vivir, lo que observamos es que la sociedad en general, acepta y promueve sus acciones en función de las ganancias y el beneficio que de ellas pueda obtener.

Para Sidgwick, el utilitarismo es entendido como una clase de hedonismo universal, -a diferencia de un hedonismo egoísta-. Por hedonismo, afirma el economista, entiéndase una

---

<sup>35</sup> Entre ellos el sucesor y continuador del utilitarismo John Stewart Mill, filósofo, político y economista inglés, autor de *El Utilitarismo*.

<sup>36</sup> Cortina, A. (2001). p. 78.

<sup>37</sup> Si bien, las teorías utilitaristas de Bentham a Mill hacen uso de la palabra *happiness* la cual es traducida como *felicidad*; en el contexto rawlsiano ésta es asumida a la manera de los economistas como Edgeworth y Pigou, es decir, como satisfacción del deseo.

<sup>38</sup> El utilitarismo al cual se refiere Rawls es el que encuentra en el libro de Sidgwick, H. (1907). *The Methods of Ethics*. London: Macmillan and Co.

acción moral en función de los placeres y dolores que de ella se producen<sup>39</sup>. Nuestra experiencia en la realidad nos sitúa frente a estas dos posiciones caracterizando una de las motivaciones de nuestro actuar moral, distinto por ejemplo de un actuar conforme a la virtud. Así mismo, afirma Sigdwick es “[una] teoría ética, según la cual nuestra conducta, bajo cualquier circunstancia, es objetivamente correcta, es decir que producirá, sobre el conjunto, la mayor cantidad de felicidad”<sup>40</sup>. La consecuencia de este principio es que el bienestar es entendido como la maximización de los beneficios que pueda obtenerse en la sociedad. Conforme a esto, el placer es visto como fruto de la satisfacción del deseo, lo cual lleva a que la formulación ética de lo bueno y lo correcto se reformule. Lo correcto entonces está definido en función del bien que es capaz de realizar (TJ. p. 42).

El bien, para el principio de utilidad, es tomado aquí desde una visión clásica, la cual, está orientada a una satisfacción del deseo racional. La justicia, por su parte, es reducida al mero hecho de suplir con la distribución de las satisfacciones requeridas en función del bienestar y la maximización de la felicidad. El ejercicio que se plantea es sobre todo cuantitativo pues, se busca alcanzar la mayor cantidad de beneficio del mayor número de población aún acosta de unos pocos permitiendo, por ejemplo, la esclavitud o la segregación.

La sociedad civil se asume entonces como una unidad extrapolada del individuo que busca, de manera racional, satisfacer sus deseos y para ello, la manera de poder legislar las leyes de ésta gran unidad es a partir del supuesto de un espectador imparcial el cual funde, en una sola, los deseos de los individuos presentes en la sociedad. La consecuencia de esto como dice Rawls es que el “utilitarismo no considera seriamente la distinción entre personas” (TJ. p. 46).

El bienestar del individuo queda entonces determinado a un segundo lugar para poder garantizar el bienestar de la sociedad. A este respecto, Rawls empieza a distanciarse del utilitarismo, contrastándolo con una doctrina contractualista que él propone, la cual, está enfocada en la mejor distribución para los menos aventajados de la sociedad y no en el

---

<sup>39</sup> Cfr. Sigdwick, H. (1907). pp. 42-43.

<sup>40</sup> *By Utilitarianism is here meant the ethical theory, that the conduct which, under any given circumstances, is objectively right, is that which will produce the greatest amount of happiness on the whole.* La traducción es mía. En: Sigdwick, H. (1907). p. 411.

sacrificio de estas minorías por el bienestar de la mayoría (TJ. p. 47). Así mismo, la *justicia como equidad* supone la existencia de una pluralidad de personas que, bajo el acuerdo originario, determinan qué principios serán mejores para todos. La principal objeción al sistema utilitarista por parte de la *justicia como equidad* es la superación de la pluralidad de personas distintas, las cuales, tienen fines contrapuestos entre sí. Los principios de una sociedad no pueden entonces venir de una extrapolación individual sino de una valoración de la pluralidad. El espectador imparcial del sistema utilitarista no es aceptado desde los dos principios de justicia pues contradice la fundamentación deliberativa que hace parte del contrato.

Nos distanciamos del utilitarismo en tanto que éste se concibe como una teoría teleológica basado en la búsqueda de los fines. La justicia como equidad se sitúa a su vez, desde una posición deontológica pues no considera el bien separado de lo correcto y tampoco considera lo correcto como una maximización del bien. En otras palabras, mientras que para el utilitarista la satisfacción del deseo tiene un grado de valor tal alto como para intervenir a la hora de decidir sobre lo correcto, posibilitando, por ejemplo, que las leyes se establezcan a partir de los niveles de satisfacción; en la justicia como equidad, por su parte, las personas aceptan los principios de justicia de manera anticipada, sin conocimiento de los beneficios o la satisfacción que de ellos puedan obtener. En la *justicia como equidad* se pretende una superación de las predisposiciones particulares en función del bienestar de la sociedad en su pluralidad (TJ. p. 48). De esta manera el concepto de lo correcto (general) se antepone al de bien (particular)<sup>41</sup>:

Un sistema social justo define el ámbito dentro del cual los individuos tienen que desarrollar sus objetivos, proporcionando un marco de derechos y oportunidades así como los medios de satisfacción dentro de los cuales estos fines pueden ser perseguidos equitativamente (TJ. p. 50).

La prioridad de lo correcto sobre lo bueno se entiende en el momento en que los ciudadanos aceptan libremente los dos principios de justicia, los cuales fueron establecidos desarticulados de aspiraciones particulares. Esto es así porque los ciudadanos asumen que

---

<sup>41</sup> Respecto de esta distinción ahondaré en ella más adelante pero por lo pronto mencionaré que el interés de Rawls es por los valores políticos que se asumen en primer lugar desde la sociedad pero que también tiene en cuenta el individuo particular.

pueden alcanzar un grado de bienestar dentro de la sociedad con iguales oportunidades que sus vecinos. El punto central de la discusión entre la *justicia como equidad* y la teoría utilitarista es sobre el principio regulador de las decisiones políticas. Para Rawls, la sociedad es pensada como un sistema justo de cooperación que ofrece unas ventajas mutuas, regulada según unos principios de justicia y carentes de intereses particulares. Para el utilitarismo la sociedad es como un bloque legislado según el criterio de un espectador imparcial el cual busca la maximización de la satisfacción de deseos de la mayoría, acosta inclusive de una minoría.

Así las cosas, podemos decir que, mientras que la sociedad utilitarista pueda ver beneficioso el perjuicio de una parte de la sociedad en beneficio del bienestar de la mayoría, para la *justicia como equidad*, esta decisión debe ser sometida a los principios de justicia los cuales, al final de cuentas, buscarán que todo el orden social garantice el mayor acceso posible a los beneficios del Estado para la minoría menos aventajada.

### **1.3. Intuicionismo moral**

Para Rawls, el intuicionismo, al igual que el utilitarismo, es concebido como una teoría ética, es decir, como un modelo de acción que plantea una determinada forma de proceder. No solo consiste en el grupo de acciones que podrían llamarse intuicionistas sino en la manera en que cualquiera de ellas se dice corresponde al modo de ser que llamamos Intuicionismo. A este respecto, afirma Vicente Durán<sup>42</sup>, la posición rawlsiana del intuicionismo moral corresponde a un método de trabajo en filosofía moral más que a un conjunto de valores.

El intuicionismo es la doctrina que asume una jerarquía de principios ordenados y sopesados de una determinada manera pero que, al llegar a un grado de generalidad mayor, se queda sin criterios claramente definidos para establecer una jerarquía de estos principios. La teoría intuicionista la entendemos entonces como (1) una pluralidad de primeros principios distintos entre sí, los cuales, entran en discusión a partir de casos particulares; y

---

<sup>42</sup> Durán, V. (2005). “John Rawls y el intuicionismo moral”. pp. 55-67.

que, además, (2) no cuenta con un método de organización de dichos principios que permita valorar qué principio es primero respecto de una situación particular sino que procede de manera intuitiva, es decir, aproximándose al principio más correcto irreflexivamente<sup>43</sup>.

En la vida cotidiana, tomamos decisiones cuyo fundamento no es otro que las intuiciones. Rawls es consciente de esta situación y afirma que, no podemos separarnos de ellas y tampoco podemos reducir a un solo grupo el tipo de intuiciones que tenemos. Ponderar qué tipo de intuición es el más correcto a la hora de tomar una decisión queda relegado, en ocasiones, al sentido común o una cuestión factual. Así, por ejemplo, en referencia a la decisión por establecer un salario equitativo, pueden intervenir distintas categorías como la habilidad, los estudios, la edad, etc. Proceder de manera intuitiva en este caso equivaldría a ponderar las distintas categorías hasta determinar el tipo de salario. El problema, para nuestro autor, es que cada categoría responde a un interés particular o de una minoría y, sin un criterio, digamos universal, el resultado de la ponderación terminará beneficiando solo a un grupo (TJ. p. 54).

El anterior ejemplo, ilustra la dificultad de proceder de manera intuitiva pues si bien, hace parte de la vida y de nuestra manera de actuar, la moral intuicionista está cargada de particularidades y de hechos de facto. Para Rawls, la cuestión no está en desligarnos de las intuiciones, sino en determinar un método por medio del cual las podamos juzgar. El intuicionismo carece de esta pretensión pues:

Alega que no existe ninguna concepción ética expresable que subyazca en estos valores. Una figura geométrica o una función matemática puede [describir los principios], pero no existe ningún criterio moral constructivo que establezca su razonabilidad. El intuicionismo sostiene que en nuestros juicios acerca de la justicia social eventualmente tenemos que llegar a una pluralidad de primeros principios en relación a los cuales sólo podemos decir que nos parece más correcto equilibrarlos de este modo más que aquel (TJ. p. 58).

Rawls considera necesario limitar, en nuestras decisiones morales, una exclusiva apelación a las intuiciones pues en ellas partimos de contingencias y hechos factuales que no permitirían la equidad que pretende nuestro autor. Ahora bien, hay que reconocer que el intuicionismo se sitúa en contra vía de dos concepciones dañinas para la ética: no considera

---

<sup>43</sup> Cfr. Durán, V. (2005). pp. 52-53.

correcto una generalidad que lleve a la reducción trivial de los principios, como también; considera erróneo la formulación unívoca de un principio que conduzca a la falsedad o súper simplificación que desconozca la existencia de otros principios como sucede en el caso del principio de utilidad (TJ. p. 59).

A partir de lo anterior, el filósofo de Harvard, supone un modelo moral intuicionista caracterizado por una pluralidad de principios irreductibles entre sí, pero con un criterio que limite nuestro recurso a la intuición. Esta discriminación de nuestro autor responde al hecho de que el análisis que está realizando tiene por objetivo “la justicia social, que tiene como base los principios de igualdad (*equality*) y bienestar total (*total welfare*). Toda sociedad que se diga justa debe tener como primeros principios la igualdad y el bienestar de sus ciudadanos”<sup>44</sup>. Esto hace que el fundamento de la justicia deba reconocer la existencia de varios principios, regidos de manera consecutiva, sin excluir alguno de ellos, ni tampoco, verlos por separado sin ninguna relación entre sí.

Para el intuicionismo no es posible una asignación de valores a los juicios acerca de lo justo y lo injusto. En otras palabras, la manera de establecer el mayor grado de justicia con una pluralidad de principios es, (ayudándonos de la representación en la curva de indiferencia que se utiliza en economía), cotejar los distintos valores y representar las curvas de indiferencia respecto del problema en cuestión. Si los factores de equilibrio son la igualdad y el bienestar, las consecuencias de optar por una, implicará que el principio de la otra quede relegado. El resultado es un ejercicio estadístico como indicador de la manera de proceder de la población y los juicios acerca de la justicia social (TJ. p. 65).

Rawls, frente a esta posición, considera correcto velar por la existencia de una pluralidad de principios, pero afirma que debe haber un criterio ético por medio del cual se pueda establecer la prioridad de unos principios frente a otros pero, ¿cómo determino que un principio es primero? No se trata pues de una eliminación de las intuiciones sino en una limitación de ellas como criterio de ordenamiento de los principios. Rawls reconoce dos maneras para resolver el recurso a la intuición, a saber: Una posibilidad consiste en restringir los principios de la justicia como aquellos escogidos desde la posición original producto de

---

<sup>44</sup> Durán, V. (2005). p. 59.

la elección de sujetos racionales como sucede en la *justicia como equidad*. Los principios, en ese sentido, no son asumidos como dados de manera a priori (como si sucede con el principio de utilidad); sino que su justificación se debe a que son escogidos de manera libre y concertada a posteriori por los ciudadanos miembros del contrato (TJ. p. 62). En el utilitarismo, por ejemplo, el planteamiento implica una asimilación de un único principio que contiene y rige todo lo demás.

La segunda posibilidad, afirma nuestro autor, consiste en establecer un orden en la cantidad y cualidad de principios al modo de un orden lexicográfico (*lexical order*). Este procedimiento consiste en una serie consecutiva de principios que tienen como particularidad un orden ascendente, como cuando subimos una escalera, de tal modo que, para llegar al escalón dos tuve que haber pasado por el primer escalón y así sucesivamente<sup>45</sup>. De esta forma, “ningún principio puede intervenir a menos que los colocados previamente hayan sido plenamente satisfechos o que no sean aplicables” (TJ. p. 63). El orden lexicográfico nos garantiza, por un lado, el valor absoluto de cada principio de tal manera que, ninguno quede por fuera de la deliberación, pero también, la garantía de que cada principio pueda ser maximizado en su función para poder así pasar al siguiente.

Por último, para poder limitar el uso de nuestras intuiciones debemos resignificar la carga del juicio moral, otorgándoles toda la primacía que requiere cada uno de los principios, de tal manera que, con las herramientas necesarias, podamos deliberar el modo y orden de los principios y no, como sucedería en un juicio prudencial, al no tener un criterio básico y ante una pluralidad de principios, no decir ni hacer nada respecto de tal o cual principio. Contrario a esto:

En la justicia como imparcialidad la apelación a la intuición se enfoca de dos maneras. Primero seleccionamos una cierta posición en el sistema social desde la cual ha de juzgarse el sistema, y entonces preguntamos si es que, desde el punto de vista de un hombre representativo colocado en esta posición, sería racional preferir esta configuración de la estructura básica más que aquélla. Dados ciertos presupuestos,

---

<sup>45</sup> La edición en español de 1979 de María Dolores González tiene un error de traducción en la negación del orden “*este es un orden que **no** exige satisfacer el primer principio en la serie antes de que podamos pasar al segundo*” La negrilla es mía (TJ. p. 63); mientras que el original dice: *This is an order which requires us to satisfy the first principle in the ordering before we can move on the second, the second before we consider the third, and so on* (*A Theory of Justice*. p. 43). Esta confusión es corregida en las siguientes ediciones en español de 1995 y 2006.

las desigualdades económicas y sociales habrán de juzgarse en términos de las expectativas, a largo plazo, del grupo social que esté en la posición menos ventajosa. (TJ. p. 64)

El ejercicio se plantea en términos de asegurar el establecimiento total de los principios y no de eliminación de los juicios intuitivos y, para ello, debemos apelar al criterio ético, no prudencial, con el cual podamos formular una concepción de la justicia que todos libremente acepten. Para *A Theory of Justice* el problema de la justicia social es pensado desde una reflexión de tipo moral pero posteriormente se verá que, en cuanto que el problema que se desea abordar pertenece al espacio civil, la reflexión estará orientada por un criterio político la cual encontramos con mayor profundidad en *Political Liberalism*.

Con este panorama, nos enfrentamos a una decisión respecto del problema de la prioridad que, necesariamente, nos cuestiona sobre el modo de proceder en teoría moral respecto de la concepción de la justicia que pretendemos. Es decir, si nos preguntamos por una concepción de la justicia, ¿cuál sería el modelo ético que nos sirva para esta tarea: el utilitarismo o el intuicionismo? Para el primer caso, actuaríamos conforme a un único principio definido en función de la utilidad como beneficio para un todo social; para el segundo, resolveríamos los problemas relativos a la prioridad de los principios de manera factual decidiendo, según sea el caso, con lo que la intuición crea conveniente.

Tal y como acabamos de ver, una concepción de la justicia al modo utilitarista, iría en contra de la visión rawlsiana de una *justicia como equidad*. Así mismo, una concepción de la justicia al modo intuicionista, se quedaría sin un criterio firme con el cual poder resolver, de manera equitativa, los problemas de la sociedad de una manera transparente y estable.

Nuestro entendimiento acerca de la moral reconoce que partimos de intuiciones y a partir de Rawls, decimos que estas intuiciones nos son todo el criterio para poder juzgar lo justo o lo injusto de un determinado procedimiento. Para la justicia como equidad el ideal del comportamiento moral funcionaría de la siguiente forma:

Supongamos que cada persona, después de cierta edad y dotado de la capacidad intelectual indispensable, desarrolla, bajo condiciones sociales normales, un sentido de justicia. Adquirimos una habilidad para juzgar a las cosas como justas e injustas y para apoyar estos juicios en razones. Más aún, comúnmente tenemos un deseo de actuar conforme a estos pronunciamientos y esperamos un deseo semejante por parte de los demás (TJ. p. 66).



Para *A Theory of Justice*, una sociedad bien ordenada está en capacidad de formular un conjunto de principios que, en relación con nuestras creencias y circunstancias particulares, debe llevarnos a formular determinados juicios que determinen la manera en que debemos proceder. En palabras de Rawls, una “concepción de la justicia caracteriza nuestra sensibilidad moral cuando los juicios cotidianos que formulamos son acordes con sus principios” (TJ. p. 66).

Hay una acotación más que la postura rawlsiana nos presenta en cuanto a nuestra facultad moral. Para la *justicia como equidad*, el hecho de formular algunos principios no garantiza que siempre vayamos a actuar de manera correcta; la razón parte de una distinción en torno a los juicios que debemos tener en cuenta. Existen unos juicios que son, podríamos decir, inmediatos, que no cuentan con un grado de reflexión por parte del individuo que los formula, en su mayoría, estos juicios nos llevan al error. Existen también los juicios madurados, los cuales, a diferencia de los anteriores, carecen de la inmediatez de las circunstancias. Para la *A Theory of Justice* los juicios que debemos tener en cuenta en las deliberaciones corresponden a los juicios madurados pues en ellos hay menos probabilidad del error (TJ. pp. 67-68).

Los juicios madurados se asemejan a los juicios que realizaríamos en la posición original, los cuales, darían como resultado una correcta concepción de la justicia. A pesar de ello, los juicios madurados enunciados bajo condiciones favorables, pueden estar cargados de irregularidades como el propio interés. Para Rawls, el equilibrio reflexivo se convierte en el garante de que nuestros juicios madurados sean sopesados y puestos en discusión con otras concepciones de justicia que permitan una mayor confiabilidad de que el resultado final sea el más correcto (TJ. p. 68-69). El equilibrio reflexivo es puesto como el ideal necesario de revisión de los juicios que son enunciados en él. De esta manera se busca que cada juicio tenga la capacidad de argumentar a su favor o dar cuenta de sí mismo frente a la posición de otros juicios y que al final, como sucede en los debates políticos, el principio más justo sea el triunfante (TJ. p. 70).

En lo que viene a continuación, nos enfocaremos en la reflexión rawlsiana a partir de su propuesta contractualista como el producto de sujetos morales que, razonablemente, deliberan sobre los principios que han de regir el actuar civil.

## SEGUNDA PARTE

*Poco a poco, me fui centrando cada vez más en la filosofía política y social, y me dediqué a hablar de partes de la llamada justicia como equidad, en conjunción con otras aportaciones de personalidades que habían escrito anteriormente sobre el tema, empezando por Hobbes y continuando por Locke y Rousseau, así como, ocasionalmente, Kant... (LHP. p. 17)*

### **2. Contractualismo, Neocontractualismo rawlsiano y crítica de MacIntyre al proyecto liberal de J. Rawls.**

Acabamos de ver algunos hechos de la vida de Rawls que lo llevaron a interesarse por clarificar la noción de justicia como fundamento para construir una sociedad justa. Lo que sigue a continuación, es el modo en que nuestro autor construyó su teoría de la Justicia, a partir de un presupuesto de legitimidad que llamamos contractualismo. Por teorías contractualistas entendemos aquí, el consenso que los hombres establecen de manera voluntaria para pasar del “estado de naturaleza” a una sociedad constituida como Estado.

Vale la pena destacar que la obra de John Rawls no es una reedición de las propuestas contractualistas elaboradas con anterioridad. En ese sentido, no es, ni pretende ser, la reedición de la filosofía de Hobbes, Locke o Rousseau. La propuesta rawlsiana se inspira ciertamente en muchos de los elementos contractualistas a los cuales haremos mención, sin embargo, su fuerza está en poder llevar a buen término, el establecimiento de acuerdos mínimos pero fundamentales necesarios para una sociedad justa.

Las tres versiones del contractualismo que trabajaremos, discutirán la manera en que el Estado es producto de dicho acuerdo; este procedimiento nos permitirá clarificar el modo en que *A Theory of Justice* se concibe como una nueva forma de contractualismo. Teniendo en cuenta lo anterior propongo el siguiente orden: primero, presentaré brevemente las propuestas de Hobbes, Locke, Rousseau y la visión de Kant respecto del contractualismo; segundo, nos detendremos en los elementos característicos del contrato que se formulan en *A Theory of Justice*; y tercero, esbozaremos la crítica que hace Alasdair MacIntyre a la propuesta rawlsiana.

## **2.1. El contractualismo de los Ss. XVI - XIX.**

Consideremos dos aspectos fundamentales como pie de apoyo para entender la propuesta contractualista. El primero consiste en identificar, a través del naturalismo, la existencia de unos derechos naturales, que preceden las relaciones sociales, constitutivos de un “estado de naturaleza”, y el segundo, consiste en asimilar el contrato social como la ficción o acuerdo entre los ciudadanos que da origen a la sociedad civil o Estado. Podemos distinguir estos dos aspectos a la luz de lo que determinan en el actuar moral del hombre.

Para el primer caso, el individuo se rige bajo unos derechos naturales asumidos como normas morales que legislan nuestro actuar, de acuerdo a predisposiciones previas que condicionan la vida en sociedad; para el segundo caso, el individuo establece un acuerdo con otros individuos de tal manera que legislen entre ellos a posteriori el organismo que ejerza la ley, dando como resultado una sociedad de carácter político democrático. Eusebio Fernández, citando a Albert Brimo así lo refiere:

(...) se trata de imaginar un nuevo principio de legitimidad tan fuerte, tan poderoso, como el principio de legitimidad democrática, la idea de que el único poder legítimo es el que, fundado sobre la voluntad libre del pueblo, llevando a cabo un contrato con el rey o dando nacimiento a la vez a la sociedad política y al poder por un contrato entre los individuos nacidos libres en un estado presocial, o estado de naturaleza. En el estado de naturaleza, los hombres nacen libres e iguales, no pueden salir de esa

situación más que por un contrato voluntario, hipótesis que enlaza así lo natural, lo racional y lo legítimo<sup>46</sup>.

Las teorías contractualistas tienen como eje transversal la idea de que el hombre es capaz de hacer sociedad a partir de acuerdos que convengan a sus intereses. Esta capacidad responde al proceso de racionalización del ser humano que conlleva la idea de secularización y del auge de la ilustración<sup>47</sup>. El interés recae sobre el individuo y el contrato social se convierte en el medio para constituir la sociedad, fundada en la capacidad de la razón humana, la cual, es capaz de establecer acuerdos que legislen la vida civil<sup>48</sup>. Este procedimiento debe entenderse como la ficción que elaboran los hombres para pasar de un estado de naturaleza a una sociedad civil y no como un momento histórico determinado<sup>49</sup>

El objetivo de las teorías contractualistas consiste en argumentar que, sólo bajo la base de un acuerdo entre los individuos, es posible llegar a un poder político legítimo, pues reúne la voluntad de agentes morales libres. Esto es así porque ya no es posible argumentar a favor de un poder natural como el que legisla en función de la voz de dios. Lo natural del contrato son los individuos en sus necesidades, intereses y pasiones. La racionalidad del hombre se convierte en el sustento del quehacer político que legisla los acuerdos de la mayoría. En ese sentido, la acción política se establece a través del consentimiento de los ciudadanos, primero, como garante de la autoridad del Estado y, segundo, como vínculo de éste con cada uno de sus miembros<sup>50</sup>:

Hobbes, quién en “Leviatán” señala: “el derecho de todo soberano se deriva originariamente del consentimiento de cada uno de los que tienen que ser gobernados”, o de Locke: “el acuerdo voluntario proporciona poder político a los gobernantes en beneficio de sus súbditos” (Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil), o de Rousseau: “Nada debo a quien nada he prometido... la asociación civil es el acto más voluntario del mundo. Si todo hombre nace libre y dueño de sí mismo, nadie puede someterlo bajo ningún pretexto sin su consentimiento” (Contrato Social) o de Kant “mi libertad exterior (jurídica) hay que explicarla, más bien, de la siguiente manera: como la facultad de no obedecer ninguna ley exterior sino en tanto en cuanto he podido darle mi consentimiento” (La paz perpetua)<sup>51</sup>.

---

<sup>46</sup> Fernandez, E. y Peces- Barba, G. (2001). p. 20.

<sup>47</sup> Cfr. Kersting, W. (2001). pp. 43-44. y Vallespin, F. (1985). pp. 33 y ss.

<sup>48</sup> Esto mismo es ratificado por D'entreves, A. (1972). pp. 70-71.

<sup>49</sup> Cfr. Fernández, E. (1983). p. 67.

<sup>50</sup> Cfr. Höffe, O. (1988). p. 9.

<sup>51</sup> Fernandez, E. y Peces- Barba, G. (2001). Cap. VI. p. 10.

Para Rawls, la propuesta contractualista es el medio para que los ciudadanos promuevan una concepción de justicia, siendo partícipes de la deliberación, conservando la libertad individual y beneficiando a todos por igual. Ahora bien, el filósofo de Harvard llegó a esta formulación a través de la lectura de la propuesta contractualista formulada en el auge de la modernidad. Nuestra intención en este apartado será, matizar las diversas versiones del contrato y las consecuencias de su promulgación, para entender así, las adecuaciones que Rawls presentó en su *A Theory of Justice*.

Tengamos en mente, por ahora, que la formulación de un contrato requiere del consentimiento de los miembros del acuerdo, pero también, de la renuncia de una parte de su libertad. A esto lo denominaremos una coacción. La coacción es una limitación libre y recíproca de la libertad de los individuos, asumida esta, porque reconocen las inseguridades del estado en el cual se encuentran. Ciertamente, la finalidad del Estado no es la dominación de los ciudadanos (al modo totalitarista por ejemplo) sino que, busca ofrecer un gobierno que, regido bajo un criterio de justicia, otorgue mejores beneficios de los que se conseguirían en la situación inicial.

Aquí podemos encontrar otra distancia frente al utilitarismo en la idea de que lo mejor para el hombre es aquello que maximiza el bienestar para la mayoría. Bajo este criterio sería lícito, por ejemplo, la creación de una sociedad feudal, esclavista o, incluso, la creación de un estado totalitario como el que vimos con Stalin o Hitler. En cambio, la idea que nos hacemos de un orden social justo, implica la inviolabilidad de los derechos individuales en aras del bienestar de la sociedad.

El punto de partida para legitimar la construcción del Estado lo proponen las teorías contractualistas entendidas como el acuerdo entre los hombres que da origen al orden civil. El contrato requiere de al menos dos supuestos: el consentimiento razonado de agentes morales libres y la coerción por parte del Estado a partir de normas que rijan el orden social. El orden político es el que debe ser legitimado en razón del individuo libre que lo conforma. En consecuencia, frente al utilitarismo, el contractualismo no debe ser justificado frente a la mayoría sino a cada hombre en sus derechos individuales.

A este respecto, afirma Wolfgang Kersting (2001) que para la filosofía política moderna, la legitimidad del Estado era un asunto de vital importancia, en tanto que la idea de una sociedad civil se establecía en virtud de los beneficios que traería en contraposición con un estado de naturaleza perjudicial para todos. Es a este respecto que el contractualismo moderno responde con un procedimiento en el cual los ciudadanos deciden libremente transferir todas o parte de sus libertades a un soberano o parlamento que rija en la vida civil<sup>52</sup>.

El Estado entonces no es consecuencia ciega de una predisposición de la creación, en donde el hombre es una figura pasiva sino que, por el contrario, nace del acuerdo de unos individuos activos más o menos autónomos y, en cierta medida, aislados que convienen en que el resultado será mucho más provechoso para todos<sup>53</sup>. La sociedad civil puede ser concebida, a su vez, como el medio que facilita a los individuos la prosecución de sus fines haciendo necesario que, luego de establecer el Estado, éste deba garantizar el respeto a los individuos y no a una masa homogénea. Esto, precisamente, es lo que defiende Rawls cuando menciona el carácter plural de la sociedad (TJ. pp. 47-48).

El orden civil se instaure como el resultado de un artificio, o proceso ideal de negociación de los individuos que pasarán a llamarse ciudadanos, dictaminando unas normas que les asegure un grado de bienestar y de felicidad conforme a sus propios intereses. Esta es la garantía que como ciudadanos se obtiene en tanto que el Estado me facilitará un espacio de “libertad” y, a la vez, me protegerá de las acciones en mi contra que pudiesen realizar los otros. Es, si se quiere, una seguridad garantizada por la ley que formalizamos bajo una norma jurídica y, a la cual, todo aquel que se llame ciudadano debe respetar.

La vinculación de los nuevos ciudadanos hacia el Estado emergente supone un carácter ético-normativo, en tanto requiere de una adhesión libre de las personas a determinadas normas, porque se reconoce en ellas la mejor forma y la manera más racional de alcanzar ciertos beneficios como seguridad, propiedad, una mejor posición social, etc.

---

<sup>52</sup> Kersting, W. (2001) pp. 44-45.

<sup>53</sup> Eusebio Fernández afirma, citando a Lukes, S. (1975) y Dumont, L. (1987) que el individualismo abstracto es aquel en donde la sociedad se concibe como un conjunto de individuos independientes, aislados, libres e iguales, que imponen sus intereses y sus fines enfrentándose unos con otros. *Cfr.* Fernández, E. y Peces-Barba, G. (2001). p. 15.

El mero contrato como un acuerdo de palabra no funciona para los fines que se requieren que son de carácter político. Así queda expresado en el *Leviatán* “Que los hombres cumplan los pactos que han celebrado. Sin ello, los pactos son vanos, y no contienen sino palabras vacías”<sup>54</sup>. Nos referimos al Estado como poder legítimo que detenta la autoridad para hacer valer los acuerdos del contrato.

### 2.1.1. El contrato de Thomas Hobbes

T. Hobbes (1588-1679), filósofo inglés autor del *Leviathan, or The Matter, Forme and Power of a Common Wealth Ecclesiasticall and Civil* (1651)<sup>55</sup>, es uno de los pensadores más representativos de la filosofía política y moral moderna, distanciándose de una tradición aristotélico-tomista, en donde la sociedad ya no tiene un origen natural o divino sino artificial: “cada persona singular ‘construye’, concertándose con los demás, una ‘persona civil’”<sup>56</sup>. Esta manera de concebir el ciudadano, afirma Rawls, corresponde a una reflexión filosófica por parte de Hobbes en su deseo de entender el modo en que se generó el orden civil (LHP. pp. 62-63).

Para el filósofo inglés, el estado de naturaleza es visto como una guerra de todos contra todos, de tal manera que la vida está subordinada a una búsqueda de las necesidades junto con el miedo latente de ser asesinado. Es una situación que no representa un momento real y, en el cual, nos podemos encontrar siempre que no exista un ejercicio efectivo de la soberanía. En otras palabras, el estado de naturaleza representa una situación de degeneración hacia la discordia y la guerra civil como posibilidad latente que debemos evitar (LHP. p. 63).

En el estado de naturaleza una ley es concebida como “un precepto o norma general, establecida por la razón, en virtud de la cual se prohíbe a un hombre hacer lo que puede

---

<sup>54</sup> Hobbes, T. (1983). *Leviatán I*. Cap. XV. p. 153.

<sup>55</sup> Hobbes escribe el *Leviatán* en el transcurso de la Guerra Civil Inglesa (1642-1648) y la restauración de la monarquía con la coronación de Carlos II (1660). Este período corresponde a una crisis con la tradición cristiana de tal manera que Hobbes fue tildado por la ortodoxia como un “materialista”. Cfr. (LHP. pp. 54-55)

<sup>56</sup> Vallespin, F. (1985). p. 38.

destruir su vida o privarle de los medios de conservarla”<sup>57</sup>. De esta formulación se desprenden dos reglas generales: la primera, consiste en buscar la paz y promoverla; la segunda, consiste en defender la propia vida con todos los medios posibles<sup>58</sup>. El hombre, a partir de esta visión, es alguien movido por sus necesidades naturales constitutivas de su propio autointerés. Las relaciones con los otros están subordinadas bajo este principio fisiológico-psicológico, en donde no existe un comportamiento bueno o malo. El autointerés mantiene al hombre en movimiento y la satisfacción de las necesidades se traduce en un sentimiento de felicidad. La tristeza, por su parte, se genera cuando el hombre no puede promover sus necesidades quedando privado de su libertad o en el peor de los casos cuando muere. El individuo posee unos derechos naturales enfocados a su conservación y a la libertad de disponer de cuanto necesite.

La manera de proceder por parte del filósofo inglés en la justificación del orden social es, desde las partes (los individuos particulares) para luego si hablar de una sociedad civil. Los hombres, en un estado de naturaleza, se encuentran movidos bajo su propio interés y todos en igualdad de condiciones para adquirir lo que consideran necesario. La psicología del hombre hobbesiano es egocéntrica, sin que con ello se niegue la posibilidad de una benevolencia o un acuerdo con otros hombres. Lo que vemos en el estado de naturaleza o de indefensión, es que el miedo de perder la vida mueve al individuo a establecer un acuerdo con otros iguales a él, poseedores del mismo derecho natural. El acuerdo se establece a partir de los derechos naturales de cada individuo, los cuales ceden parte de sí mismos a un soberano o parlamento para que los gobierne. El individuo renuncia a una parte de su libertad conformando con los otros el gran poder del Leviatán. Es en este sentido que el poder del soberano es otorgado en función de garantizar la paz, y por ello, el único con el poder de asesinar:

El único camino para erigir semejante poder común, capaz de defendernos contra la invasión de los extranjeros y contra las injurias ajenas (...), es conferir todo su poder y fortaleza a un hombre o a una asamblea de hombres, todos los cuales, por la pluralidad de votos, puedan reducir sus voluntades a una voluntad. Esto equivale a decir: elegir un hombre o una asamblea de hombres que represente su personalidad; y que cada uno considere como propio y se reconozca a sí mismo como autor de cualquiera cosa que haga o promueva quien representa su persona, en aquellas que

---

<sup>57</sup> Hobbes, T. (1983). Leviatán I. p. 139.

<sup>58</sup> *Cfr.* Hobbes, T. (1983). Leviatán I. p. 140.



conciernen a la paz y a la seguridad comunes; que, además, sometan sus voluntades cada uno a la voluntad de aquél, y sus juicios a su juicio. Esto es algo más que consentimiento o concordia; es una unidad real de todo ello en una y la misma persona, instituida por pacto de cada hombre con los demás, en forma tal como si cada uno dijera a todos: *autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombre mi derecho a gobernarme a mí mismo, con la condición de que vosotros transferiréis a él vuestro derecho, y autorizaréis todos sus actos de la misma manera*<sup>59</sup>.

El acuerdo político entre los ciudadanos se concibe para Hobbes de manera radical y necesaria para la supervivencia de la integridad individual. Es una decisión racional de la persona conforme a sus necesidades básicas. Este acuerdo Rawls lo denomina un contrato social racional a nivel colectivo, entendido este como el procedimiento de una mayoría conforme a las dos leyes naturales (LHP. p. 67). Tengamos en cuenta las palabras de Hobbes respecto del contrato:

En el gobierno de un Estado bien establecido, cada particular no se reserva más libertad que aquella que precisa para vivir cómodamente y en plena tranquilidad, ya que no quita a los demás más que aquello que les hace temibles. Así, pues fuera de la sociedad, cada uno tiene derecho sobre todas las cosas, aunque no pueda gozar de ninguna; pero en la república cada uno goza tranquilamente de su derecho particular. Fuera de la sociedad civil no hay más que continuo latrocinio y muerte de uno por el otro. Fuera del Estado, los hombres no tenemos más que nuestras fuerzas para protegernos.<sup>60</sup>

Para el filósofo del *Leviatán*, el estado de naturaleza del hombre lo enfrenta día a día con los intereses particulares de sus conciudadanos pues cada hombre optará, desde su libertad, por procurar satisfacer sus intereses pues a ello responde su naturaleza. El estado de naturaleza se caracteriza por una carencia de derechos en donde, no existe la propiedad privada o algo que se pueda decir mío pues, aquello que se ha adquirido solo le pertenece mientras el individuo esté en capacidad de defenderlo. La competencia de los recursos representa un factor importante a la hora de entender este estado, en la medida en que el hombre desea adquirir y expandirse respecto de cada uno de ellos según tenga posibilidades. El problema de dicha situación es que como todos desean una mayor cantidad de recursos, se presenta en consecuencia una escasez, pues el número de necesidades y deseos es mayor que la cantidad de los recursos a disposición (LHP. pp. 68- 77).

---

<sup>59</sup> Hobbes, T. (1983). *Leviatán I.*, Cap. XVII. p. 179.

<sup>60</sup> Hobbes, T. (1983). *Leviatán I.* p. 144.

La aversión a la guerra y la necesidad de suplir las necesidades naturales hace que se recurra al contrato. El acuerdo tiene como presupuesto limitar nuestros derechos naturales estableciendo la coerción desde dos aspectos de nuestra vida: una coerción natural, causada por el miedo a la muerte y; una coerción artificial, en donde yo le otorgo parte de mi libertad al estado para que me brinde seguridad. En otras palabras, como el objetivo de la propuesta hobbesiana será la paz, el contrato requerirá de la renuncia por parte de los ciudadanos de dos de sus derechos fundamentales: [1] le prohíbe hacer uso de su derecho natural, es decir, de hacer cuanto fuere posible por satisfacer sus necesidades o proteger su vida y, en consecuencia, [2] le pide que entregue una parte de su libertad al estado para que éste lo defienda y garantice sus derechos. El contrato supone un común acuerdo por parte de todos los ciudadanos de hacer dichas renunciaciones, en pos de su seguridad y de velar para que los acuerdos se cumplan. El soberano, por su parte, actuará como juez, en cuanto a las decisiones políticas, regulando por ejemplo la propiedad y protegiendo la vida de sus ciudadanos<sup>61</sup>.

Para el filósofo moderno, el hombre se sitúa dentro de una comunidad desde donde asume un pacto con otros ciudadanos, caracterizado por tres ideas fundamentales: el estado de naturaleza, en donde los hombres viven en una guerra constante por suplir sus intereses y el miedo latente a sufrir una muerte violenta; el derecho de naturaleza, en donde el hombre asume que desde su libertad tiene derecho a hacer cuanto fuere necesario para suplir sus necesidades y defender su vida, y la ley natural, en la cual el hombre ratifica sus derechos a partir de reglas comunes a todos de tal manera que los demás ciudadanos también las asuman.

Algo que debemos resaltar en la propuesta hobbesiana es la reciprocidad –aspecto en común con Kant y Rawls, como veremos más adelante- pues el individuo asume los compromisos del contrato, porque reconoce el mismo comportamiento en los demás miembros del acuerdo. Es una exigencia, más no una garantía, que se establece con el acuerdo y, sin embargo, es preferida al estado de indefensión pre-estatal. Así mismo, Rawls afirma que el carácter egocéntrico del hombre presente en el *Leviatán* funciona como un instrumento explicativo de la reflexión filosófico-política que quiere elaborar Hobbes:

---

<sup>61</sup> Cfr. Mejía, O. (1997). pp. 14-15.

Su principal preocupación, en definitiva, es la política (las cuestiones políticas) y los tipos elementales de estructuras institucionales de gobierno.

Evidentemente, la política no es más que una parte de la conducta humana, y Hobbes no tiene necesidad alguna de negar que podemos ser (y a menudo somos) benevolentes, y que estamos facultados para tener virtudes como la justicia y la fidelidad, entre otras. Lo que él pretende dejar claro es que no deberíamos confiar en estas capacidades humanas a la hora de explicar la sociedad civil y la base de la unidad social. Es decir, que existen otros intereses fundamentales en los que, a ser posible, deberíamos fundamentar la unidad de la sociedad civil. Su tesis sería, pues, que las instituciones políticas deben estar arraigadas en (y ser congruentes con) ciertos intereses fundamentales: en primer lugar, nuestro interés por conservar nuestra propia vida y, luego, nuestro interés por conseguir el bien de aquellos que nos son más próximos (lo que Hobbes denomina «afecto conyugal») y, por último, nuestro interés por obtener los medios necesarios para una vida confortable (Rawls citando el *Leviatán* en LHP. p. 79).

Si bien, el deseo de conservación como ley natural es un principio fundamental, esto no quiere decir que como hombre no sea propenso a establecer acuerdos con los otros. El contrato social en Hobbes, al contraponerse con el estado de naturaleza, también representa la cara social y no egoísta que pudiera presentarse en una sociedad sin ley. La mejor opción de los ciudadanos racionales es constituir un Estado soberano que legisle nuestras pasiones en pro del bienestar individual y social (LHP. p. 83).

### **2.1.2. El contrato social en John Locke**

J. Locke (1632-1704), filósofo inglés considerado uno de los autores más influyentes del liberalismo clásico, asume en el hombre unos derechos naturales los cuales le garantizan una total libertad para decidir qué hacer y cómo disponer de sus propiedades como mejor considere. Para este autor, distinto de la propuesta hobbesiana, el hombre en su estado de naturaleza convive de manera pacífica según lo dictamina la razón, a partir de deducciones de la voluntad divina.

La necesidad del acuerdo se da en el momento en que los hombres se dan cuenta de que es posible perder sus posesiones. El Estado surge con el objetivo de preservar los derechos naturales del hombre, es decir, las libertades individuales de los ciudadanos y sus posesiones personales pues, en el estado de naturaleza, no se cuenta con una ley que proteja

la propiedad privada. Así mismo el Estado, como garante de los derechos de sus miembros, debe posibilitar la tolerancia, la pluralidad y la ventaja mutua de cada uno de ellos<sup>62</sup>:

Al ser los hombres (...) todos libres por naturaleza, iguales e independientes, ninguno puede ser sacado de esa condición y puesto bajo el poder político de otro sin su propio consentimiento. El único modo en que alguien se priva a sí mismo de su libertad natural y se somete a las ataduras de la sociedad civil es mediante un acuerdo con otros hombres, según el cual todos se unen formando una comunidad, a fin de convivir los unos con los otros de una manera comfortable, segura y pacífica, disfrutando sin riesgos de sus propiedades respectivas y mejor protegidos frente a quienes no forman parte de dicha comunidad<sup>63</sup>.

A partir de esta referencia, Rawls afirma en sus lecciones de filosofía que Locke se sitúa en contraposición con una justificación del poder basada en el absolutismo, como sucede con la monarquía. Para tal fin, manifiesta que el Estado legítimo es aquel que se funda a partir de personas libres e iguales, procedentes del estado de naturaleza, las cuales, son libres y soberanos sobre sí mismos (LHP. p. 148). Su objetivo, es el de crear un poder compartido (constitución mixta) en el cual ninguna de sus partes posea un poder absoluto<sup>64</sup>.

El filósofo inglés le atribuye un valor distinto del hobbesiano al estado de naturaleza y, se refiere en varias ocasiones, a una ley natural que nos gobierna. Dicha ley fundamental de la naturaleza, pretende preservar la vida humana sobre todas las cosas, sin que ello perjudique sobre lo público (LHP. pp. 154-155). El estado de naturaleza, es entonces, para Locke, un estado de libertad e igualdad perfectas: de libertad porque cada uno dispone de sí mismo y de sus propiedades como mejor considere y, de igualdad, porque todos tienen los mismos derechos a partir de la libertad natural (LHP. pp. 157-158).

A este respecto, afirma Locke que la ley natural podría bastarnos para vivir, en cuanto que responde al bien más alto de cualquier persona racional, sin embargo, existe la posibilidad de la degeneración de las personas y, con ello, la ambición y el deseo de desposeer a los otros de sus propiedades. La libertad que se posee en el estado de naturaleza debe

---

<sup>62</sup> *Cfr.* Locke, J. (2006). pp. 10-21.

<sup>63</sup> Locke, J. (2006). p. 97.

<sup>64</sup> La posición adversa al absolutismo por parte de Locke tiene como referencia su contraposición con la Corona inglesa de su tiempo (LHP. p. 146).

entonces ser regulada por una ley, la cual, es captada por sujetos racionales y asumida por todos como sujetos razonables (LHP. p. 156).

El acuerdo se establece como un recurso en el cual se garantiza la propiedad privada y la vida de los ciudadanos que han conformado la sociedad civil<sup>65</sup>. En ese sentido, los ciudadanos activos en el contrato son aquellos poseedores de alguna propiedad (LHP. p. 184). La necesidad del acuerdo no es tanto por el miedo a perder la vida sino por la posibilidad de perder los bienes y las libertades que por naturaleza se posee:

(...) aunque en el estado de naturaleza tiene el hombre todos esos derechos [entiéndase libertades], está, sin embargo, expuesto constantemente a la incertidumbre y a la amenaza de ser invadido por otros. Pues como en el estado de naturaleza todos son reyes lo mismo que él, cada hombre es igual a los demás; y como la mayor parte de ellos no observa estrictamente la equidad y la justicia, el disfrute de la propiedad que un hombre tiene en un estado así es sumamente inseguro. Esto lo lleva a abandonar una condición en la que, aunque él es libre, tienen lugar miedos y peligros constantes; por lo tanto, no sin razón, está deseoso de unirse en sociedad con otros que ya están unidos o que tienen intención de hacerlo con el fin de preservar sus vidas, sus libertades y sus posesiones, es decir, todo eso a lo que doy el nombre de 'propiedad'<sup>66</sup>.

La primacía de la propiedad (vida, libertad y bienes) adquiere un valor primordial y los acuerdos que se establecen girarán en torno a los beneficios que se pueden obtener conforme a ellos. La guerra se produce por la querencia de territorios y la sobreacumulación de estos, por ello, la crítica de Locke a las monarquías, las cuales asumen una gran cantidad de bienes pero no producen nada con ellos. Por eso, para el filósofo inglés, el poder que otorgan los ciudadanos a través del contrato, debe ser administrado por un grupo que garantice el trabajo y la correcta distribución de las riquezas.

El consentimiento por parte de los miembros del contrato es el fundamento para poder hablar de un gobierno legítimo pues, reúne la voluntad de hombres libres que deciden, desde dicha libertad sobre asuntos de la vida pública. La génesis del gobierno liberal toma forma a partir de los tres poderes del Estado: legislativo, ejecutivo y federativo. El Estado en sus tres poderes adquiere la posición de juez frente a las discordias que puedan presentarse. Si bien el estado de naturaleza es distinto del hobbesiano, y el punto de partido no es el clásico *homo*

---

<sup>65</sup> Cfr. Locke, J. (2006). "Del origen de las sociedades políticas". Capítulo 8.

<sup>66</sup> Locke, J. (2006). p. 123-124.

*homini lupus*, es necesario establecer un juez que determine la justicia dentro de la sociedad, de tal manera que los conflictos que pudiesen suceder lleguen a buen término de cara a la paz social.

Para Locke, el hombre gozando de una total libertad en el estado de naturaleza, no cuenta con la seguridad necesaria para disfrutar de los beneficios y propiedades que posee, pues todos a su alrededor son reyes al igual que él. El decaimiento del estado de naturaleza, y con este los derechos naturales, se da en el momento en que el dinero, la propiedad y la riqueza crean una desigualdad entre los hombres. Así mismo, el ya constituido ciudadano no se sitúa coercitivamente ante el Estado, como si sucede en el contrato hobbesiano, pues para Locke la fuerza del Estado recae en el consentimiento que los ciudadanos le otorgan: “No estamos entonces ante un pacto de sumisión, sino ante una entrega fiduciaria de determinados derechos que nos corresponden por el derecho natural”<sup>67</sup>.

El poder del Estado, representado por las leyes, es otorgado por el consentimiento de los ciudadanos a partir de la libertad e igualdad que poseen en el estado de naturaleza, y es desde allí que se orientan las leyes del Estado emergente pues es ésta libertad la que se debe preservar (estado de naturaleza). Que sea un consentimiento por parte de los ciudadanos supone uno de los elementos más importantes del acuerdo en Locke, pues corresponde al uso de razón y poder que se les otorga a los ciudadanos.

### **2.1.3. El contrato de Jean-Jacques Rousseau**

J. J. Rousseau (1712-1778), autor de *Du contrat social ou Principes du droit politique* (1762), es considerado uno de los promotores de la revolución francesa y, un defensor de la idea de una mejor educación para las nuevas generaciones, a partir de la reinterpretación del concepto de libertad. Para el filósofo ginebrino, el “estado de naturaleza” es visto como el espacio ideal en el que el hombre expresa su comportamiento natural, pero que con las instituciones sociales se ha degenerado<sup>68</sup>. El hombre, en su estado de naturaleza más puro se

---

<sup>67</sup> Vallespín, F. (1985). p. 42.

<sup>68</sup> Dicha degradación se puede observar en dos textos representativos de Rousseau, J. (2014). pp. 39, 40, 45, 69, 102 y 103; Rousseau, J. (1983). p. 59.

rige bajo una libertad natural, la cual es justa y moralmente recta, pero, está propenso a calamidades externas que afectan su vida y su relación con los otros.

Para el autor del *Contrato social* la sociedad contemporánea ha entrado en un decaimiento fruto de los vicios, los cuales, han afectado profundamente la vivencia del hombre en sociedad. Es así que su tarea consistirá en recrear una sociedad política en la que las instituciones sociales no promuevan tales vicios en los hombres (LHP. p. 247).

El contrato en Rousseau pretende “encontrar una forma de asociación que defienda y proteja, con la fuerza común, la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual cada uno, uniéndose a todos los demás, no obedezca más que a sí mismo y permanezca, por tanto, tan libre como antes”<sup>69</sup>. En esa medida, el acuerdo entre los ciudadanos pretende devolver la libertad natural de la cual se gozaba en el estado de naturaleza pero que, con la alienación de la sociedad, se ha perdido.

Rawls afirma que el autor genovés, en su *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1754), relata la manera en que la humanidad pasó del estado de naturaleza a constituirse como sociedad civil. En este libro el autor del discurso nos presenta los distintos cambios históricos producidos en la cultura y en la sociedad, para luego, identificar los vicios y los problemas que surgieron por medio de las instituciones sociales (LHP. pp. 250-251). Así mismo, Rawls nos presenta tres sentidos distintos de entender el estado de naturaleza en Rousseau:

a) En un sentido jurídico, como una ausencia de autoridad política. Éste es el sentido en el que la entiende Locke. Los individuos están en un estado de naturaleza cuando no están sujetos a ninguna (o a la misma) autoridad política.

b) En un sentido cronológico, como la primera situación histórica de la humanidad, fueran cuales fueran sus características. En el pensamiento de la patrística (el de los primeros padres de la Iglesia), el estado de naturaleza -el de Adán y Eva antes de ser expulsados del Paraíso Terrenal- era un estado de perfección moral (lo que no está claro que sea posible para los seres humanos sin ayuda de la gracia divina) y de racionalidad. También era un estado de igualdad.

---

<sup>69</sup> Rousseau, J. (1983). Lib. I. Cap. VI. p. 41.

c) En un sentido cultural, como un estado primitivo de la cultura, es decir, como un estado en el que las artes y las ciencias -los elementos no políticos de la civilización- apenas habían despegado (LHP. p. 251).

El hombre en el estado de naturaleza, según la visión rousseauiana, actúa según el *amor de sí*, el cual, se caracteriza por el cuidado de su propia vida, en conformidad con las necesidades más básicas de la naturaleza. Luego, con la relación con los otros, surge el *amor propio*, el cual, se caracteriza por asegurarse el respeto y una buena posición en la sociedad en la que habita. El problema surge con esta segunda situación, la cual, puede devenir en un sentimiento de piedad (compasión), traducida como el poder sentir con el otro –que corresponde con una inclinación natural-, o, caso contrario, los vicios, traducidos como necesidad de acaparar mayores privilegios respecto de los otros la cual deviene de las instituciones (LHP. pp. 252-255)<sup>70</sup>.

Según esto, podemos decir que, lo que desea subrayar el filósofo ginebrino es una desigualdad presente entre los hombres, producida esta por las instituciones sociales y una perversión del *amor propio*, ocasionando opulencia de una clase económica y la degeneración de una clase obrera. Así lo señala Rawls en sus lecciones de filosofía cuando se refiere al estado político en Rousseau, el cual, afirma, está dividido en dos clases sociales de tal manera que el poder del Estado está relegado a los más fuertes en función de su poder económico (LHP. p. 258).

Debemos considerar la existencia de un orden social (anterior al que propondrá Rousseau) que ha dado origen a las instituciones políticas, tal y como las ve el filósofo ginebrino, como lugares en los cuales el hombre se vuelve corrupto y sólo agranda la diferencia entre ricos y pobres. En dicho Estado se justifica la esclavitud y una designación de recursos y de estudios dependiendo la clase social a la que se pertenece (LHP. p. 258).

En este contexto Rousseau considera que es, a través de un nuevo pacto, legitimado como contrato de hombres libres e iguales, sin diferencia de clases, que se puede organizar un nuevo Estado capaz de velar porque el *amor propio* sea orientado por el orden natural y

---

<sup>70</sup> Véase también: Rousseau, J. (2000). pp. 310-321.



no, por la necesidad de acomodarse a un orden económico, como lo dictaminan las instituciones. Así queda expresado en las primeras líneas del *Contrato social*:

Quiero averiguar si en el orden civil puede haber alguna regla de administración legítima y segura, tomando a los hombres tal como son, y a las leyes tal como pueden ser: trataré de unir siempre en esta indagación lo que el derecho permite con lo que prescribe el interés, a fin de que la justicia y la utilidad no se hallen separadas.<sup>71</sup>

El nuevo estado político correspondería a la reedificación de una sociedad que ha procurado la libertad natural del hombre, garantizando con ello una igualdad política y social. El fundamento de la sociedad civil es lo que él denomina la *voluntad general*<sup>72</sup> en tanto que su visión del Estado es a la manera republicana, donde quien ejerza el poder sea el pueblo mismo a partir de la libertad individual al modo del estado de naturaleza.

El contrato social no requiere, desde esta visión, de una renuncia de la libertad pues esto iría en contravía de su bien máspreciado y aquello otorgado como derecho natural. Para Rousseau, a diferencia del contrato de J. Locke, la república se instaure al modo democrático de la participación ciudadana, es decir, como una forma de vida que integra la libertad civil con los derechos naturales. La posición del filósofo ginebrino pretende eliminar los excesos y privilegios por parte de monarcas absolutos, la alta aristocracia y el clero<sup>73</sup>. Así el interés de Rousseau es el de construir un pacto social en el cual el hombre sea gobernado por sí mismo en concordancia con la naturaleza de la cual proviene, y no, en función de las instituciones sociales que lo han degenerado. Con este pacto se debe asegurar la libertad e igualdad de todos los ciudadanos pues constituyen la voluntad general como principio regulador de las leyes y el poder político.

---

<sup>71</sup> Rousseau, J. (1983). p. 25.

<sup>72</sup> La *voluntad general* la podemos entender como la capacidad individual de cada ciudadano para poder representar frente a la mayoría su raciocinio en asuntos políticos. De esta manera, las leyes políticas del estado son el resultado de la asamblea del pueblo regida por la voluntad general de cada ciudadano. Así mismo, el contrato no sería entre los ciudadanos y el soberano –como sucede en Hobbes– sino un acto legislativo de la comunidad de individuos hacia la misma comunidad de individuos. En: Rousseau, J. (1983). Libro I. Cap. I-IV.

<sup>73</sup> A este respecto véase los comentarios acerca del Antiguo Régimen francés caracterizados por una monarquía absoluta como predecesora de la revolución francesa. En: Tocqueville, A. (1856). *L'ancien régime et la Révolution*. En castellano: (2005) *El Antiguo Régimen y la Revolución*. Madrid: Alianza Editorial.

#### 2.1.4. Visión Kantiana del contrato

Immanuel Kant (1724-1804), filósofo moderno ampliamente conocido por su reflexión en torno al modo en que conocemos, es considerado uno de los autores representativos de la ilustración y del final de la modernidad. Su interés por el carácter epistémico de la filosofía estaba orientado a otorgar una mayor claridad sobre el uso que hacemos de la razón, los juicios que elaboramos a partir de ella, sus límites y posibilidades. A este respecto destacamos las cuatro preguntas orientadoras de la reflexión kantiana: *¿qué puedo conocer? ¿Qué debo hacer? ¿Qué me es lícito esperar? ¿Qué es el hombre?*<sup>74</sup>

Son muchas las obras en las que Kant<sup>75</sup> da cuenta del modo en que la razón, como facultad primera, es el motor fundamental y criterio máximo de la praxis humana. Kant, luego de clarificar la razón teórica, en función de los fenómenos y los objetos empíricos que nos es posible conocer, afirma que existe un uso práctico de la razón, el cual corresponde con el comportamiento y nuestro accionar moral. De esta manera, si la razón teórica se caracteriza por conocer los objetos tal y como se nos presentan, la razón práctica, se ocupa del deber ser de las acciones del hombre y su relación con el mundo en el que habita.

El espacio que nos compete es, precisamente, el que se refiere al uso práctico de la razón pues allí reside todo el andamiaje que el filósofo alemán le otorga a la vida en sociedad. Kant reconoce, en su texto *Sobre la paz perpetua* de 1795<sup>76</sup>, un antagonismo en la tendencia que los hombres tienen de socializarse:

El medio del que se sirve la Naturaleza para llevar a cabo el desarrollo de todas sus disposiciones es el antagonismo de las mismas dentro de la sociedad, (...) Entiendo aquí por antagonismo la insociable sociabilidad de los hombres, esto es, el que su inclinación a vivir en sociedad sea inseparable de una hostilidad que amenaza constantemente con disolver esa sociedad. (...) El hombre tiene una tendencia a socializarse, porque en tal estado siente más su condición de hombre al experimentar el desarrollo de sus disposiciones naturales. Pero también tiene una fuerte inclinación a individualizarse (aislarse), porque encuentra simultáneamente en sí mismo la insociable cualidad de doblegar todo a su mero capricho y, como se sabe propenso a

---

<sup>74</sup> Cfr. *KrV*, B. 832-833 - A 804- 805.

<sup>75</sup> Tengo presente por lo menos: *Crítica de la razón pura* (1781), *Respuesta a la pregunta ¿qué es la ilustración?* (1784), *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785), *Crítica de la razón práctica* (1788), *Sobre la paz perpetua* (1795).

<sup>76</sup> En referencia a este texto de Kant seguiré la reflexión de Teresa Santiago Oropeza (2004). “Kant y su proyecto de una paz perpetua”. En: *Revista UNAM*. Vol. 5. No. 11.

oponerse a los de-más, espera hallar esa misma resistencia por doquier. Pues bien, [esto genera] la codicia, a procurarse una posición entre sus congéneres, a los que no puede soportar, pero de los que tampoco es capaz de prescindir<sup>77</sup>.

En este espacio, el uso práctico de la razón, considera que el medio para poder dar solución a los conflictos consiste, primero, en el actuar conforme a unos criterios universales característicos de nuestro ser racional y, segundo, en dictaminar para el Estado unas leyes acordadas por los hombres que, guiados por el uso libre de su razón, privilegien de manera autónoma las normas que regirán la vida en sociedad<sup>78</sup>:

[El contrato original] se trata de una mera idea de la razón que tiene, sin embargo, su indudable realidad (práctica), a saber, la de obligar a todo legislador a que dicte sus leyes como si éstas pudieran haber emanado de la voluntad unida de todo un pueblo [...]. Pues ahí se halla la piedra de toque de la legitimidad de toda ley pública<sup>79</sup>.

Rawls afirma que la visión kantiana del contrato manifiesta con claridad por qué el acuerdo no es histórico sino hipotético pues, no es posible que en algún momento determinado, existiera una coalición de todas las voluntades bajo un acuerdo de carácter político. (LHP. p. 43). La idea que Rawls quiere poner sobre la mesa corresponde con la piedra angular de la filosofía kantiana, la autonomía de la voluntad. La formulación del imperativo categórico nos direcciona en la idea de la voluntad de un ser racional caracterizado por la libertad, capaz de una idea de lo justo<sup>80</sup>.

Para el filósofo alemán el contrato social debe ser visto como una idea regulativa, producto de la voluntad de la comunidad y de los individuos particulares que representa. Es así que el acuerdo se establece como idea pura de la razón práctica a priori, la cual carece de contenido empírico. En otras palabras, mientras que el imperativo categórico se constituye como el criterio legislador de la moral interna de la persona, el contrato social, se constituiría como el criterio legislador externo representado por la norma jurídica.<sup>81</sup>

---

<sup>77</sup> Kant, I. (1994). p. 88.

<sup>78</sup> Cfr. Cortina, A. (1988). p. 49.

<sup>79</sup> Kant, I. (1986). p. 37.

<sup>80</sup> Me refiero a la idea general presente en el ensayo de Kant publicado a inicios de 1785 en el periódico alemán *Berlinische Monatschrift* (Boletín mensual de Berlín) a propósito de la pregunta formulada por clérigo Johann Friedrich Zöllner: *¿Qué es la ilustración?*

<sup>81</sup> Cfr. Höffe, O. (1988). p. 20.

El acuerdo entre agentes morales racionales, se concibe como un intento de generalizar la dignidad moral de la persona extrapolándola a un cuerpo político. Dicho procedimiento, como mencionamos líneas más arriba, no designa un hecho histórico concreto, como si sucedería al firmarse una constitución<sup>82</sup>. El criterio moral interno, fruto del imperativo categórico, hace que la persona respete a sus semejantes como fines en sí mismos. El cuerpo político en consecuencia, convive de manera racional pues sus miembros legislados desde el imperativo categórico así lo promueven. Una visión contractualista del pensamiento ético-político de Kant, podríamos decir, es aquella en la que se protegen las individualidades del hombre racional y desde allí, el pacto entre los hombres buscará legislar la vida civil protegiendo la conciencia moral que subyace en cada individuo:

Más he ahí un contrato originario, el único sobre el que se puede fundar entre los hombres una constitución civil, legítima para todos sin excepción, el único sobre el que se puede erigir una comunidad<sup>83</sup>.

Por tanto el Estado civil, considerado simplemente como Estado jurídico, se funda en los siguientes principios a priori: 1. La libertad de cada miembro de la sociedad, en cuanto hombre, 2. La igualdad de éste con cualquier otro, en cuanto súbdito, 3. La independencia de cada miembro de una comunidad, en cuanto ciudadano<sup>84</sup>.

El estado de naturaleza puede ser visto, desde la filosofía kantiana, como el espacio en el que la persona está privada de un derecho público constituido por medio del acuerdo. Así mismo, este estado es una idea de la razón que representa la carencia de constitución y en la cual los sujetos pueden hacer cualquier cosa así mismos y a los demás. Para Kant, el hecho de que los hombres compartan un mismo espacio vital, hace que irremediamente surjan conflictos entre ellos pues si no fuera así, no sería necesario la creación de un Estado y una constitución que regule las normas hacia los ciudadanos. A pesar de que el imperativo categórico sea el criterio de acción de cada persona, la constitución del Estado se convierte en el garante del modo de proceder respecto del espacio público.

---

<sup>82</sup> Podemos tener como referencia el momento en que se firmó *La Declaración de independencia de los Estados Unidos* (1776) la cual reunió a cincuenta y seis firmantes y se constituye a sí misma como el momento histórico en que el pueblo de los Estados Unidos se declaró una república regida por un presidente y una asamblea.

<sup>83</sup> Kant, I. (1986). pp. 36 y 37.

<sup>84</sup> Kant, I. (1986). p. 27.

A este respecto debemos mencionar que los conflictos entre los hombres suponen dos aspectos contingentes: primero, las necesidades particulares, sus concepciones de vida buena, su religión, y en general, aquello que lo distingue de los demás en su naturaleza y, segundo, las posibilidades de acceso a los recursos (medios), situación económica y, en general, la desigualdad social<sup>85</sup>. Seguramente podemos encontrar más aspectos que conllevarían a un conflicto entre los hombres pero lo que debemos destacar es que dicho conflicto, normalmente reúne condiciones internas y externas de las personas. Una teoría como la plasmada en la filosofía kantiana apunta a la solución de dichos conflictos a partir de un criterio interior, como lo es el imperativo categórico, y un juez exterior como lo es la creación del Estado en su carácter jurídico.

Con este criterio se especifica el fundamento de una deontología que comprende a su vez la diferenciación entre lo público y lo privado, del interés particular y del interés general. Todo acto y toda norma se establecen en función de la voluntad racional de la comunidad, la cual no es otra que la razón pública, fundamentada en el imperativo categórico como principio legislador del actuar moral. La apuesta del filósofo alemán es por un orden racional que da como resultado un Estado constitucional, regido por derechos y deberes.

Dicho planteamiento es entendido por Höffe de la siguiente forma: “es considerado racional un orden social y político que está determinado por una ley estrictamente universal”<sup>86</sup>. El imperativo categórico funciona como ley interna universal propia de la razón práctica que mueve a la persona según el deber ser; en contraste, las leyes que impone el Estado funcionan como aquel juez que reglamenta leyes y derechos que se obedecen para no sufrir una pena. El individuo, en sentido estricto, según el imperativo categórico, se mueve y actúa conforme a las virtudes más altas y con el Estado, se fundamenta los derechos con los cuales es lícito el comportamiento en la vida civil<sup>87</sup>.

---

<sup>85</sup> *Cfr.* Höffe, O. (1988). p. 22.

<sup>86</sup> Höffe, O. (1988). p. 24.

<sup>87</sup> *Cfr.* Höffe, O. (1988). pp. 24-26.

## 2.2. El contractualismo de John Rawls

John Rawls formula una teoría filosófica de la justicia que tiene como fundamento el carácter distributivo y las desigualdades sociales. Para tal fin toma como referencia las propuestas contractualistas y el sistema ético necesario para establecer una base normativa de derechos y obligaciones políticas que vinculen al ciudadano con el Estado al cual pertenece.

El breve desarrollo que acabamos de abordar responde a la construcción que el filósofo de Harvard tuvo que hacer para elaborar su teoría de la Justicia. Así queda afirmado:

(...) no reclamo ninguna originalidad respecto a los puntos de vista que expongo. Las ideas fundamentales son clásicas y bien conocidas. Mi intención ha sido organizarlas dentro de un marco general usando ciertos recursos simplificadores con objeto de que la plenitud de su fuerza pueda ser apreciada. Mis ambiciones respecto al libro quedarán completamente realizadas si permite ver más claramente los principales rasgos estructurales de la concepción alternativa de la justicia que está implícita en la tradición contractualista, señalando el camino de su ulterior elaboración. Creo que, de los puntos de vista tradicionales, es esta concepción la que mejor se aproxima a nuestros juicios meditados acerca de la justicia y la que constituye la base moral más apropiada para una sociedad democrática (TJ. p. 10).

El trabajo que Rawls realizó en *A Theory of Justice* parte de un esfuerzo expositivo y bien argumentado de las teorías clásicas del contrato social para establecer su tesis: una teoría de la Justicia como equidad<sup>88</sup>. Así nos presenta su objetivo, “generalizar y llevar la teoría tradicional del contrato social representada por Locke, Rousseau y Kant, a un nivel más elevado de abstracción” (TJ. p. 10). Su interés, por tanto, responde al deseo de establecer una base moral firme de carácter deontológico que ratifique la prioridad de lo justo sobre lo bueno, moldeando una concepción de justicia conforme a una sociedad democrática. En la lectura de T. Nagel de la tesis primigenia de Rawls, afirma que para el filósofo de Harvard, dicha noción no se encuentra en la tradición de la filosofía moral:

La idea de justicia que se expresa en las teorías de Hobbes y Locke, la concepción de Adam Smith según la cual servimos mejor a nuestros congéneres a través de un

---

<sup>88</sup> La tesis primigenia de la teoría rawlsiana se encuentra en el artículo de 1958 titulado *Justice as Fairness*. Este título es escogido por nuestro autor teniendo en cuenta que, en la posición original, las personas morales se relacionan como ciudadanos libres e iguales, en términos de equidad los unos con los otros y, por ende, los principios de justicia que acuerden tendrán que ser equitativos (KC. p. 522).

egoísmo bien entendido, son todas ellas concepciones falsas de la comunidad. Cualquier sociedad que se explica en términos de egoísmo mutuo se encamina a una destrucción segura<sup>89</sup>.

En esta tesis encontramos una de las razones por las cuales Rawls reconstruye el contractualismo clásico, a partir de una nueva teoría basada tanto en la libertad, como en la igualdad para todos los ciudadanos. En *A Theory of Justice*, la nueva visión del contrato rompe con una visión egoísta de los hombres, presente en las propuestas que abordamos en el apartado anterior. Su posición de la justicia como equidad se fundamenta en un acuerdo que privilegia la decisión libre y consensuada del individuo (al modo kantiano), como también, la garantía de que el Estado<sup>90</sup> legislará de manera equitativa el acceso a los beneficios de los ciudadanos, independientemente de la situación social en la que quede asignado.

La sociedad es vista como un sistema justo de cooperación entre personas libres e iguales que deciden libremente formar parte de un acuerdo, dadas unas desigualdades tan profundas que afectan al individuo desde su nacimiento. Podemos tener en cuenta dos elementos característicos del individuo que hace parte del contrato. Primero, posee unos derechos fundados en la libertad y la necesidad de suplir sus propias necesidades y, segundo, al habitar un mismo espacio con otros hombres con iguales condiciones, hace que en algún momento se presenten discordias por desear o aspirar una cosa en común:

De este modo las instituciones de una sociedad favorecen ciertas posiciones iniciales frente a otras (...) No sólo penetrantes, sino que afectan también a los hombres en sus oportunidades iniciales de vida, y sin embargo no pueden ser justificadas apelando a las nociones de mérito o desmerecimiento (TJ. p. 24).

Rawls es consciente de estas desigualdades, las cuales no pueden ser abolidas, pero por ello, es necesario elaborar unos principios básicos que regulen de manera justa y equitativa estas desigualdades. A esto responde su interés por construir una teoría de la Justicia pues, reconoce que sin ella no es posible hablar de sociedad política. La justicia, se concibe como fundamento de lo que él considera debe tener una sociedad democrática. En esa medida, la primera necesidad en el orden de la sociedad será que la noción de justicia que

---

<sup>89</sup> Nagel, T. (2010). pp. 208-209.

<sup>90</sup> Como representante del pensamiento liberal, la filosofía de Rawls considerada el Estado a partir de las instituciones que lo conforman pues ellas definen la estructura básica de la sociedad.

ella posea sea firme, es decir, que garantice ciertos derechos a todos los ciudadanos que habitan en ella, y como dirá más adelante, que sea duradera (LP. p. 19).

Tengamos en cuenta que la visión de justicia que nuestro autor quiere abordar es aquella que se refiere, específicamente, a la distribución de los recursos y, a la manera en que decimos de este procedimiento que es ventajoso para algunos y desventajoso para otros (TJ. p. 24). Consecuentemente, los principios que surjan de esta teoría de la Justicia estarán enfocados a legislar lo que se refiera a mecanismos de distribución y, posteriormente, a los demás problemas del orden social<sup>91</sup>.

La función de ser de la justicia es la estructura básica de la sociedad, es decir, en su carácter liberal, el modo en que las instituciones sociales<sup>92</sup> distribuyen los derechos y deberes fundamentales y, determinan la manera en que se dividirá las ventajas provenientes de la cooperación social (TJ. p. 23). Las instituciones, como espacios de vida dentro del Estado, además de intervenir en los deberes y derechos de los ciudadanos, influyen a su vez, sobre las perspectivas de cada uno de ellos. Es de esta forma que la justicia debe abordar el modo y orden de la estructura básica de la sociedad, porque ella es el espacio de intervención y afectación directa de los ciudadanos. La justicia así referida es la que él denomina justicia puramente procesal<sup>93</sup>.

Para nuestro autor, una sociedad se concibe como una “asociación, más o menos autosuficiente, de personas que reconocen ciertas reglas de conducta como obligatorias en sus relaciones, y que en su mayoría actúan de acuerdo con ellas” (TJ. p. 20). Como asociación, las personas en principio, harán uso de un mecanismo que les permita establecer algunas reglas facilitando la satisfacción de sus necesidades. La sociedad así establecida, se

---

<sup>91</sup> Afirma Rawls: *Es natural suponer que una vez que tengamos una teoría correcta para este caso, el resto de los problemas de la justicia resultarán más manejables a la luz de esta teoría, la cual, con las modificaciones adecuadas, podría proporcionar la clave para algunas de las otras cuestiones.* En: (TJ. p. 25).

<sup>92</sup> *Por instituciones más importantes entiendo la constitución política y las principales disposiciones económicas y sociales. Así, la protección jurídica de la libertad de pensamiento y de conciencia, la competencia mercantil, la propiedad privada de los medios de producción y la familia monogámica.* En: (TJ. p. 23).

<sup>93</sup> A diferencia de una justicia procesal perfecta o imperfecta donde las circunstancias y el procedimiento pueden llevar a resultados justos o injustos. La justicia puramente procesal implica un seguimiento fiel del procedimiento lo cual garantizará un resultado imparcial. (TJ. pp. 106-112)



convierte en el espacio donde las personas pueden promover su bienestar, mejor que en una vida solitaria.

A este respecto Rawls hace un matiz más a su teoría pues, ésta está pensada para una sociedad bien ordenada, en la que todos sus ciudadanos asumen una obediencia total a las disposiciones del Estado<sup>94</sup>. Esta posición llama la atención porque supone, por un lado, una sociedad que presenta desigualdades radicales en cuanto a la distribución de los recursos, pero por otro, para crear una noción de justicia, es necesario situarse hipotéticamente en una sociedad obediente, para poder aplicar lo que allí funcione en la sociedad desigual, que es en la que habitamos. A favor de esta situación se entiende que, la necesidad de la teoría es por ciudadanos que acepten las disposiciones del Estado y confíen en las decisiones que allí se tomen pues, de lo contrario, no valdría la pena proseguir en la tarea.

Bajo esta visión entendemos que, la construcción de *A Theory of Justice* estará tocando la columna vertebral del acuerdo de los ciudadanos en pos, de la reformulación de un Estado democrático. Si bien, reconoce que la sociedad anterior al acuerdo actúa de manera racional en cooperación con otros para la ventaja recíproca, sin embargo, carece de las reglas de cooperación que legislen las normas de distribución equitativas de los resultados de dicha cooperación. Ahora bien, ¿cómo vemos que esta teoría de la Justicia ha sido construida de manera equitativa por los ciudadanos y, que a su vez, los resultados también puedan llamarse equitativos? La respuesta se obtiene con la formulación del contrato y los principios reguladores a los que se llegue luego del acuerdo entre las partes.

Situémonos de frente a la noción contractual de la propuesta rawlsiana: este acuerdo como espacio de construcción, debe aportar un conjunto de principios que determinen la manera correcta de legislar la distribución de los recursos de tal manera que, podamos decir, de este procedimiento, que es justo o injusto. Los principios a los que se llegue por medio del acuerdo, están orientados a definir los derechos y deberes de los ciudadanos, respecto de las instituciones ejecutoras de los bienes del Estado. Tengamos en cuenta que la visión de una sociedad bien ordenada, no solo es aquella que promueve el bienestar de sus miembros,

---

<sup>94</sup> Rawls distingue obediencia total de obediencia parcial; donde la primera hace referencia a una sociedad justa mientras que la segunda posee injusticias y, por ello, la posible rebelión por parte de sus ciudadanos.

sino que además, está regulada por una concepción firme de justicia. Esto permite que individuos con intereses distintos, al acordar una concepción de justicia, generen un vínculo que Rawls denomina *amistad cívica* (TJ. p. 21)<sup>95</sup>. El criterio con el cual se suscriben los ciudadanos en este concepto de justicia, parte de la idea de que todos los semejantes harán lo mismo, pues de lo contrario, la desconfianza y el resentimiento serán los causales de la pérdida del civismo.

El problema surge con la diversidad de intereses y, la manera en que cada uno puede hacer uso de los beneficios otorgados por la cooperación social. Así, “puesto que las personas no son indiferentes respecto a cómo han de distribuirse los mayores beneficios producidos por su colaboración, ya que con el objeto de perseguir sus fines cada una de ellas prefieren una participación mayor que una menor” (TJ. p. 20). Nuestro quiere que seamos conscientes de los intereses con los cuales buscaríamos determinado resultado en la deliberación y es, precisamente, lo que se desea evitar en el procedimiento rawlsiano.

A este respecto, una reflexión que debemos hacer tiene que ver con el deseo desmedido de nuevas posesiones, lo cual hace más notorio las desigualdades sociales. Día a día escuchamos cómo grandes empresas y personas con algún poder adquisitivo, se disputan recursos, territorios y bienes económicos aumentando así sus propiedades. Podemos argüir que el deseo de ampliar nuestro monopolio es algo tan natural, que solemos ubicarlo desde la perspectiva del mejor bien que nos es posible esperar, sin embargo, la manera en que lo hacemos (normalmente de manera deshonesto<sup>96</sup>) sí determina el tipo de sociedad que queremos construir. En países como el nuestro, es común escuchar cómo la política, las instituciones gubernamentales y con ellas el Estado, han perdido su transparencia cuando se refiere a la distribución de los recursos. La población en general, asume que aquel que esté

---

<sup>95</sup> Rawls, al referirse a los distintos intereses de los ciudadanos, también tiene presente que cada uno de ellos puede tener una concepción de la justicia pero que aun así, es posible construir entre todos un solo concepto de Justicia que rija el Estado y el cual todos acepten y promuevan.

<sup>96</sup> Rawls considera que la Justicia puede ser entendida conforme a lo que la tradición ha dicho de ella: *El sentido más específico que Aristóteles da a la justicia y del cual se derivan las formulaciones más familiares, es el de abstenerse de la **pleonexia**, esto es, de obtener para uno mismo cierta ventaja apoderándose de lo que pertenece a otro, sus propiedades, sus remuneraciones, su empleo o cosas semejantes; o negándole a una persona lo que es debido, el cumplimiento de una promesa, el pago de una deuda, el mostrarle el debido respeto, etc.* En: *Nichomachean Ethics*, 1129b-1130b5. La negrilla es mía.

en la política, de entrada, está obteniendo algún provecho; así queda expuesto cuando escuchamos que tal o cual concesión resultó en una fuga de recursos que beneficiaron al constructor de la obra, a las empresas vinculadas, al licitador, etc. Esta situación ha caído tan bajo que en asuntos que consideramos de acción democrática como lo es la elección por voto, pasa en ocasiones por la pregunta ¿y qué ganancia obtendré para mí?

Es una situación lamentable porque indudablemente hace que nos preguntemos si el Estado tiene una conciencia clara de lo que es la justicia y, si es así, entonces en qué momento de la discusión se diferenció lo que reposa en el papel, los principios de justicia, de lo que pasa en el día a día y, en mayor grado, por qué estos principios no son asumidos por todos los ciudadanos de tal manera que sean defendidos en virtud de la justicia que ofrecen. Esta es una reflexión personal que me cuestiona asumiendo mi responsabilidad como ciudadano y participe de una cooperación social.

Una acotación más con respecto al contractualismo que quiere construir nuestro autor. El acuerdo que establecen los ciudadanos, no es propiamente para establecer un Estado – como sucedía en la tradición del contractualismo, sino más bien, para la elaboración de unos principios que rijan el orden social justo del Estado en funcionamiento. Es, si se quiere, una adecuación del Estado partiendo del establecimiento de unos principios normativos, conforme al bienestar del hombre y su vida en sociedad. Para Rawls, existen unos bienes primarios entendidos como derechos y libertades conforme a un proyecto de vida buena. El acuerdo originario supone personas libres y racionales que desean un estado mejor para todos por igual de tal manera que los principios formulados estén orientados a ello:

Estos principios han de regular todos los acuerdos posteriores; especifican los tipos de cooperación social que se pueden llevar a cabo y las formas de gobierno que pueden establecerse. Este modo de considerar lo llamaré **justicia como imparcialidad** [equidad] (TJ. p. 28)<sup>97</sup>.

Para Rawls, es indispensable el carácter racional de los ciudadanos miembros del acuerdo pues en ellos, recae definir cuáles son los fines, como bienes en sí mismos, que se están buscando. Para ello establece unas condiciones mínimas del acuerdo, para que las deliberaciones que allí se den, no estén viciadas de intereses particulares y, a su vez, que los

---

<sup>97</sup> La negrilla es mía.

resultados sean beneficios para todos. El acuerdo entonces es para establecer los principios que regirán el Estado de ahí en adelante.

Conforme a lo anterior, debemos destacar el papel importantísimo que Rawls le otorga a la persona moral caracterizada por la libertad propia de un sujeto racional:

(...) la personalidad moral se caracteriza por dos facultades: la de una concepción del bien, y la de un sentido de la justicia. Cuando se realizan, la primera se expresa mediante un proyecto racional de vida, y la segunda mediante un deseo regulador de actuar según ciertos principios de derecho. Así, una persona moral es un sujeto con fines que él ha elegido, y su preferencia fundamental se inclina en favor de las condiciones que le permitan construir un modo de vida que exprese su naturaleza de ente racional, libre e igual, tan plenamente como las circunstancias lo consientan (TJ, pp. 619-620).

Dicha noción, Rawls la construye a partir de la discusión kantiana de la libertad presente en la *Crítica de la razón pura* (1781)<sup>98</sup>, la cual establece unos criterios mínimos entendidos dentro de la dialéctica trascendental. Sumado a lo anterior, podemos mencionar el cambio de espacio de discusión en el cual se enfrasca el filósofo de Harvard pues, al intentar reconstruir la problemática de la libertad, Rawls se sumerge en un problema que no pertenece al espacio de lo político sino que se refiere al ámbito de lo moral.

Para la filosofía rawlsiana es necesario contar con una persona que, desde su libertad, establece un acuerdo con otros para establecer unos principios de justicia, sin embargo, al igual que en la filosofía kantiana, la libertad no se entiende como la posibilidad de elegir sobre *X* número de posibilidades. Ésta es entendida como una capacidad de la razón que permite actuar y legislar de determinada manera tanto a sí mismo como a la sociedad en la que vive:

El fundamento de la legitimidad moral del ordenamiento institucional reside en que el sujeto, -en tanto sujeto social, es decir la comunidad argumentativa, la ciudadanía compuesta por personas morales- es libre de construir y de legitimar o deslegitimar para reconstruir y relegitimar la sociedad<sup>99</sup>.

Para Rawls, el centro de la discusión debe estar orientado sobre el constructo racional de la persona y su concepción moral. Considerar la libertad como característica de la persona

---

<sup>98</sup> KRV. B. 833-847.

<sup>99</sup> Mejía, O. (1997). p. 67.

racional, requiere que nuestro lenguaje se refiera al espacio de la moral lo cual implica que el hombre, desde su uso de razón, es capaz de tomar decisiones separadas del orden causal de la naturaleza. Ahora bien, este ejercicio de la razón es planteado en Kant a partir de un sujeto que es autónomo y que tiene como tarea, examinar las máximas de su acción desde una perspectiva de universalidad. Pero para Rawls, no se trata únicamente de examinarse así mismo, sino de lograr construir, a partir de un acuerdo con otros, unos principios que legislen y beneficien a todos por igual. Éste es el espacio que considera, debe seguir a la propuesta kantiana y, por eso, retoma las bases de la persona como sujeto con criterios de razón, pero, a su vez, lo sitúa en pos de un constructo social en donde el carácter de la libertad, como ejercicio libre de la razón, sea el punto de referencia en cualquier acuerdo que se quiera establecer. Así, el constructivismo kantiano en la teoría moral de Rawls, en la justicia como equidad debe ser visto de manera análoga al punto de vista de Kant. Es decir, la construcción que se elabora en TJ es al modo de la argumentación de Kant sin que necesariamente sean una y la misma cosa (KC. p. 517):

El kantismo de Rawls –tal vez no el de Kant- se constituye así en la médula de su pensamiento, para mostrar que el ordenamiento institucional supone y exige como fundamento un ciudadano concebido como persona moral cuyas capacidades de autonomía, racionalidad, libertad e igualdad –conceptos derivados de Kant-, son imprescindibles para legitimar la estructura de la cooperación social<sup>100</sup>.

El problema de la libertad dentro del espacio moral, nos remite a una discusión más amplia en cuanto a la espontaneidad de la acción y, lo que es causado según las leyes de la naturaleza. Para la filosofía kantiana es indispensable separar lo contingente o empírico de la libertad pura o nómeno. En otras palabras, Kant nos amplía la mirada en cuanto a la explicación y representación que nos hacemos del mundo pues afirma que, no solo por la causalidad, según las leyes de la naturaleza, es posible la explicación de los fenómenos que acontecen en la realidad, sino que a través de la causalidad como libertad, es decir, como espontaneidad absoluta, también es posible que el sujeto se sitúe frente a sí mismo y comprenda lo que sucede a su alrededor<sup>101</sup>.

---

<sup>100</sup> Mejía, O. (1997). p. 96.

<sup>101</sup> Estoy siguiendo la reflexión de Oscar Mejía Quintana (1997).

Respecto de lo anterior, debemos abordar el carácter moral del sujeto que comprende pues, por un lado, se concibe así mismo desde una causalidad empírica por la cual sus actos, como fenómenos, estarían ordenados según alguna ley natural y, por otro lado, un sujeto inteligible que actúa de manera libre y espontánea, independiente y libre de toda necesidad natural.

En Kant el sujeto se presenta con estas dos acepciones: como ser natural que está sometido al mundo físico y, como ser moral, que es libre, autónomo y con capacidad para dominar el mundo físico. Bajo este criterio es que Rawls construye un procedimiento como acuerdo, para construir los principios de justicia fundados en la persona moral kantiana pero, caracterizada desde el espacio de la decisión conjunta con los miembros que hacen parte del acuerdo y que legislarán la sociedad en general.

### **2.2.1. La posición original**

El acuerdo rawlsiano se diferencia del contractualismo clásico en cuanto al objetivo, pues no pretende legitimar un Estado –ya existe y los ciudadanos conviven en él-, sino que busca generar una concepción de la justicia que rija de aquí en adelante como norma la distribución y el acceso a los beneficios del Estado. Como teoría sobre el Estado, *A theory of Justice* no busca una manera de justificarlo, sino más bien, ofrecerle criterios de legitimidad.

La posición original, como estadio inicial hipotético de decisión, sitúa a los miembros en una situación de igualdad en tanto personas morales racionales. En esta situación ideal, las partes representantes<sup>102</sup> deciden con cierto grado de incertidumbre<sup>103</sup> los principios de justicia para el orden de la estructura básica de la sociedad. Lo que se pretende con este

---

<sup>102</sup> Las partes representantes son interpretadas por Rawls, como aquellas personas que en su capacidad moral son razonables y racionales. Sobre esta distinción me detendré en la tercera parte del trabajo pero podemos mencionar que, en cuanto razonable, el representante buscará el orden justo partiendo de las disposiciones que se establezcan en el acuerdo y, como racional, el representante, desconociendo su concepción del bien y su ubicación dentro del orden social, buscará que los principios beneficien la realización posterior de cualquier plan racional de vida.

<sup>103</sup> El grado de incertidumbre es causado por el velo de ignorancia pero sólo influye en todo aquel conocimiento que se refiera a los intereses personales. Nociones generales como la justicia o cuestiones políticas prevalecen en la mente del individuo necesarias para la deliberación.

mecanismo de representación es la mayor equidad posible para escoger los principios y, que de esta manera, se tenga la certeza de que sean justos para todos. La posición original es asumida desde la persona que posee un carácter moral racional característico de la concepción kantiana expuesta en la autonomía del imperativo categórico (TJ. p. 293).

Las partes participan de las deliberaciones pues por sus capacidades morales, poseen una concepción de justicia y una idea de bien que es justificable frente a la mayoría. El ciudadano rawlsiano tiene alguna idea de lo que es bueno para sí mismo y, en ese sentido, posee una concepción de lo que es justo<sup>104</sup>. Así mismo, como miembro de una sociedad ordenada, aceptará y acatará libremente las decisiones que se firmen en el acuerdo, en virtud de que ha sido participe del procedimiento y, que reconoce una reciprocidad por parte de los demás miembros del contrato.

Para nuestro autor, la justicia como equidad genera un espacio de discusión donde el Estado es el que debe justificar su concepción de la justicia. Cada ciudadano posee de por sí un plan racional de vida, pero desconoce cuál será la concepción de bien que le convendría. Aun así, Rawls generaliza una idea de bien la cual estaría orientada a la mayor cantidad de beneficios y bienes primarios posibles. Esta idea de bien junto con la concepción de que los ciudadanos miembros del contrato son personas morales racionales, constituyen la base desde donde partirá el contrato rawlsiano.

Existirán múltiples concepciones de la justicia cuando inicie la deliberación pero, situados desde la posición original, se escucharán todas en virtud de lo que generarán a la sociedad civil. En consecuencia, las distintas concepciones de justicia se sentirán representadas en los distintos argumentos expresados por las partes en la posición original, lo cuales deliberarán y construirán unos principios para la concepción de la justicia que rija el Estado de aquí en adelante. “Así entendida, la cuestión de la justificación se resuelve elaborando un problema de deliberación: tenemos que averiguar qué principios sería racional adoptar dada la situación contractual” (TJ. p. 35). Este tipo de procedimiento Rawls lo

---

<sup>104</sup> Lo justo en términos generales es aquello que otorga igual ingreso a la riqueza y en general, aquello que cualquier hombre racional quiere tener conforme a sus expectativas de vida. Véase: “Los bienes sociales primarios como base de las expectativas” (TJ. pp. 112ss.)

denomina elección racional. La posición original es el medio que permite que personas razonables escojan la concepción más racional.

Sin este estado inicial, el enfoque contractual no lograría cumplir con su cometido pues, la posición original garantiza que al interior del acuerdo, los miembros son personas racionales que libremente han decidido deliberar en común con el único fin de adoptar unos principios de justicia que beneficien a todos por igual. Lo razonable de la posición original, y por ello aceptable, es que ningún miembro quedará en una posición ventajosa respecto del resto de la población ya sea por la lotería natural o por circunstancias sociales que interfieran en la escogencia de los principios lo cual pretende una actitud desinteresada en pro del bien común (TJ. p. 36).

Debemos asumir que este espacio no corresponde con un momento histórico determinado, sino más bien, se concibe como una situación hipotética que puede acaecer en cualquier momento, para cualquier grupo de personas que decidan deliberar sobre un tema tan crucial como lo es la justicia social. Así mismo, para Rawls es un procedimiento hipotético porque pretende preguntarse qué tipo de conclusiones se obtendrían si se estuviera en este estado inicial (JFR. p. 41).

El fin último de la posición original es situar a los miembros del contrato de manera equitativa, para así proteger la deliberación de las contingencias tal y como es expuesto en la filosofía kantiana de la autonomía de la libertad. La base del contrato se sitúa en la concepción de persona moral como garante de la justicia como equidad. Los ciudadanos, pertenecientes a la sociedad bien ordenada se reconocen a sí mismo como libres e iguales. Con este criterio la persona decide qué forma de vida desea perseguir y sobre la cual quiere regir su comportamiento en sociedad. En ese sentido, hablamos de personas racionales que buscan un determinado fin y que materializan la manera en que pueden alcanzar estos fines. A su vez, entendemos personas que se reconocen iguales en tanto que cada cual entiende la concepción pública de la justicia y la promueve (TJ. p. 292).

Podemos aprovechar este espacio para marcar una distinción radical entre la propuesta de Rawls y Hobbes. Como mencionamos líneas más arriba, el estado de naturaleza en Hobbes se caracteriza por una guerra de todos contra todos donde todavía no existe una



noción de lo que es justo o injusto. La preocupación de la persona hobbesiana es sufrir una muerte violenta y en ese sentido, lo que debemos salvaguardar es la seguridad personal y no una concepción de la justicia, por ello la mención de un salvajismo<sup>105</sup>. Podemos entender que, bajo este criterio, el acuerdo entre los hombres se realiza de manera vertical, otorgándole un poder absoluto al *Leviatán* el cual dispone de la sumatoria de las libertades de cada ciudadano.

El caso rawlsiano es distinto desde su formulación. El acuerdo se realiza de manera horizontal entre ciudadanos libres e iguales que, movidos desde su criterio moral, construyen una concepción de la justicia en el cual todos, y cada uno desde su concepción particular de lo bueno, pueden reconocerse.

### **2.2.2. Velo de ignorancia**

La intención de la posición original será, crear un espacio equitativo en donde, cualesquiera que sean los principios obtenidos, éstos sean justos a pesar de las contingencias y desigualdades de la sociedad (TJ. p. 163). Para ello, propone *un velo de ignorancia* el cual consiste en ocultar de la deliberación el conocimiento del lugar que ocupan los miembros en la sociedad “nadie sabe cuál es su lugar en la sociedad, su posición, clase o *status* social; nadie conoce tampoco cuál es su suerte con respecto a la distribución de ventajas y capacidades naturales, su inteligencia, su fortaleza, etc.” (TJ. pp. 29 y 163).

El velo de ignorancia restringe el conocimiento que se posee de sí mismo pero permite que la persona si conozca, en términos políticos, los aspectos que se refieren a la sociedad. En otras palabras, las personas conocen lo que se refiere al espacio público pues asume de entrada que la sociedad está sujeta a una concepción de la justicia:

Se da por sentado que conocen los hechos generales acerca de la sociedad humana. Entienden las cuestiones políticas y los principios de la teoría económica; conocen las bases de la organización social y las leyes de la psicología humana. En verdad, se supone que conocen todos los hechos generales que afectan la elección de los principios de la justicia (TJ. p. 164).

---

<sup>105</sup> Hobbes, T. (1983). pp. 133ss.

La razón de que las personas conozcan los aspectos más importantes del espacio público está en sintonía con el objetivo mismo del contrato rawlsiano. No se desea construir un Estado que implique arrancar de cero, los ciudadanos miembros del acuerdo reconocen la existencia de una sociedad política que siente la necesidad de un vínculo mayor que los rija de ahí en adelante.

Rawls quiere ratificar que el nexo que unirá en mayor grado la sociedad con el concepto de Justicia, se establece a partir del acuerdo hipotético originario, en donde los representantes adoptan desde una situación imparcial, la posibilidad de decidir acerca de los principios fundamentales. Dicho acuerdo requiere de ciertas estructuras para poderse llevar a cabo, estructuras que no se adelantan al resultado, sino que son el requisito por medio del cual podemos garantizar que la sociedad a la cual apuntamos, está participando en su totalidad de las decisiones y acuerdos a establecer:

Dado que todos están situados de manera semejante y que ninguno es capaz de delinear principios que favorezcan su condición particular, los principios de la justicia serán el resultado de un acuerdo o de un convenio justo, pues dadas las circunstancias de la posición original y la simetría de las relaciones entre las partes, la situación inicial es equitativa entre las personas en tanto que seres morales, esto es, en tanto que seres racionales con sus propios fines, a quienes supondré capaces de un sentido de justicia (TJ. p. 29).

Para la teoría rawlsiana es de vital importancia un procedimiento de argumentación racional, de tal manera que sea posible establecer los términos mínimos del contrato y, sumado a lo anterior, es necesario proteger dicho contrato con las garantías necesarias para que los que allí deliberen sean hombres racionales, con la capacidad de superar los propios intereses. En esa medida, se busca lograr un procedimiento consentido por todos, donde se puedan discutir las problemáticas sociales. Para ello Rawls plantea dos elementos. Primero, la posición original que se entiende como la situación imparcial en la cual se encuentran las personas que deliberan, de tal manera que las decisiones que en el acuerdo se tomen, no sean del tipo utilitarista o intuicionista. En otras palabras la posición original “es la condición de posibilidad para lograr que en el procedimiento de selección de los principios, todos los agentes estuvieran en una situación neutral similar”<sup>106</sup>. Segundo, el velo de la ignorancia que se entiende como el mecanismo por medio del cual todos los deliberantes estén en igualdad

---

<sup>106</sup> Mejía, O. (1997). p. 3.

de condiciones a la hora de escoger los principios de justicia, es decir, el velo de la ignorancia nubla la visión de la posición individual de cada deliberante permitiéndole decidir los principios para todas las posiciones de la sociedad.

Estos dos procedimientos son los que permiten que el contractualismo en Rawls se lleve a cabo pues, parte de concertar las garantías necesarias para que se llegue plenamente a un procedimiento consensual y, con ello, a establecer entre las partes deliberantes un contrato social. A su vez, la posición original y el velo de la ignorancia le permiten al modelo planteado por nuestro autor, garantizar que la selección de los principios en dicho contrato, tengan una legitimidad moral donde primen los valores políticos (entiéndase públicos) más que los particulares (privados)<sup>107</sup>. Los acuerdos colectivos establecidos mediante el contrato son los que legitiman la sociedad y no las posturas privadas de grupos minoritarios.

Resaltemos este punto: lo político tiene primacía sobre lo privado, pero quien establece los principios de lo público son los acuerdos que se obtengan en el contrato y, quienes participan en el contrato son, ciudadanos que asumen la posición original y el velo de la ignorancia para deliberar imparcialmente. El papel del ciudadano nunca ha perdido su valor dentro de la sociedad rawlsiana, por el contrario, adquiere un papel importantísimo pues determinará la legitimidad de las instituciones sociales en tanto le brinden, conforme a los principios de justicia, las condiciones necesarias para realizarse plenamente dentro de la sociedad: “Cada persona posee una inviolabilidad fundada en la justicia que incluso el bienestar de la sociedad como un todo no puede atropellar” (TJ. pp. 19-20).

El velo de la ignorancia permite a las partes deliberantes, asilarse de las contingencias que impedirían la equidad requerida por los principios de justicia. Así entendida, la interpretación que Rawls hace de Kant conlleva a pensar que el velo de ignorancia lleva a la persona a actuar de manera autónoma según el principio del imperativo categórico caracterizado por una total libertad e igualdad de su ser racional (TJ. pp. 288-289).

---

<sup>107</sup> Si bien la propuesta rawlsiana pretende una primacía de lo público sobre lo privado, con ello no quiere decir que eliminará lo privado sino que lo que se espera en el contrato rawlsiano es que los deliberantes opten racionalmente por unos principios que no solo los beneficiarán a ellos sino a cualquiera en dicha sociedad.

En el estado inicial, cubierto por el velo de ignorancia se produce lo que Rawls denomina un equilibrio reflexivo que consiste en el acto de deliberación, justificación y reformulación de los enunciados expuestos al interior del contrato. Es un proceso que requiere de juicios madurados, provenientes de personas morales que desean construir unos principios, conforme a unos ideales de bien que todos tenemos. El examen de los juicios debe ser constante, pues a mayor grado de reflexión, mejor certeza se tendrá de que los principios allí elaborados produzcan mejor y más amplios resultados para todos (TJ. p. 38).

Planteado el objetivo –unos principios equitativos que conformen una concepción de la Justicia-, la posición original permite situarse de frente al objetivo<sup>108</sup> sin la carga de los propios intereses. En esta posición hipotética, todos los miembros se sitúan como iguales de tal manera que cada uno pueda exponer su concepción de la justicia y, luego de un equilibrio reflexivo, formular los principios. El procedimiento funciona en analogía con la teoría de juegos, la cual busca ante todo un juego limpio (*fair play*) que, en el lenguaje de Rawls, responde a la imparcialidad y la equidad en pro de la justicia. El objetivo es tomar una decisión racional de los principios separada de decisiones arbitrarias, sentimientos o inclusive por hábito (aunque se parte de intuiciones) de tal manera que la deliberación cuantifique las mejores posibilidades para la sociedad en general.

El ciudadano miembro del acuerdo debe renunciar a dos aspectos para poder hacer parte de la deliberación: primero debe abnegarse respecto de sus propios intereses y, segundo, debe abnegarse a desear los bienes y privilegios ajenos. En ese sentido, la racionalidad a la cual apela no estará orientada a suplir dichos intereses, sino a la construcción de los principios que sirvan a la sociedad en general (TJ. p. 31).

Tengamos en cuenta que para Rawls existen dos principios fundamentales los cuales son escogidos en la posición original, a saber:

Primero: Cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás.

---

<sup>108</sup> Rawls cita a Henri Poincaré para referirse a la necesidad de una concepción que permita contemplar el objetivo desde lejos y así interpretar mejor la manera en que deberían funcionar las relaciones morales. En: Poincaré, E. (1909). *La Valeur de la science*. París: Flammarion. p. 27.

Segundo: Las desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas de modo tal que a la vez que: a) se espere razonablemente que sean ventajosas para todos, b) se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos. (TJ, p. 69-70).

Este último hace que una postura como la utilitarista sea eliminada de la discusión pues, no permite que los grupos minoritarios sean sacrificados en bienestar de la mayoría. Al contrario, la propuesta Rawlsiana mantiene las desigualdades sociales, si y sólo si, estas permiten que las clases bajas de la sociedad mejoren en sus condiciones de vida:

La base que fundamenta los principios es lo que denominamos justicia como imparcialidad en su acomodación a los intereses y bienestar de la sociedad. Esta teoría se inspira en los principios contractualistas que requieren de un acuerdo conforme a un determinado fin, en este caso, la formulación y aceptación de ciertos principios de justicia. El mérito de la terminología contractual es que transmite la idea de que se pueden concebir los principios de justicia como principios que serían escogidos por personas racionales, y que las concepciones de las justicia se pueden explicar y justificar de esa manera (...) la palabra 'contrato' sugiere tanto esta pluralidad, como la condición de que la división correcta de ventajas tiene que hacerse conforme a principios de la justicia (TJ. pp. 33-34).

Rawls hace mucho énfasis en la naturaleza pública del contrato, pues es allí donde nace la confianza de que todos los ciudadanos, conocen el procedimiento y los acuerdos a los que se han llegado. El vínculo entre los principios legisladores del Estado y los ciudadanos, queda establecido en virtud del contrato y el carácter racional de los individuos.

Teniendo en cuenta lo anterior podemos dilucidar por qué Rawls apela a fundamentar contractualmente una teoría de la Justicia. Si bien nos ha dicho que, la justicia es la virtud más alta de las instituciones sociales, esta relación sólo es efectiva en el momento en que los ciudadanos deciden sentarse y establecer ciertos acuerdos mínimos, como principios que legislen la distribución de los beneficios del Estado, conforme a la cooperación social. Para ello, Rawls retoma las propuestas clásicas del contrato y las restringe pues, aunque pueda ser asumido por la mayoría, se abstiene de validar dentro de las deliberaciones contenidos no racionales. Así mismo, introduce un carácter moral kantiano en donde el resultado final de la toma de decisiones concernientes a lo público sea producto de deliberaciones y acuerdos:

Una doctrina kantiana une el concepto de la justicia a una determinada concepción de la persona; y esta concepción se refiere a personas que son, a la vez, libres e iguales; capaces de actuar tanto *razonable* como *racionalmente*, y por ello, como

capaces de tomar parte en una cooperación social entre personas así concebidas (KC. p. 518)<sup>109</sup>.

La justicia como equidad es una teoría contractualista con varias acotaciones, como acabamos de ver, que responden, principalmente, al deseo de nuestro autor por abordar un problema concreto que son los principios de la Justicia.

Recapitulando, en un Estado caracterizado por personas morales racionales que cooperan entre sí, pero que poseen unas desigualdades profundamente marcadas, Rawls propone la posibilidad de formular un acuerdo que de origen a unos principios normativos de la distribución justa, conforme a una noción de justicia como equidad. Para tal fin, sitúa en la posición original a las partes representativas de la sociedad civil como iguales, pero a su vez, protege la deliberación de intereses particulares a través del velo de ignorancia.

En la deliberación funciona un mecanismo de argumentación, basado en la teoría de juegos, que pretende la representación de juicios madurados provenientes de personas morales racionales que, a través del equilibrio reflexivo, definen los principios de justicia. Todo el andamiaje de la propuesta contractualista rawlsiana, está articulado a partir de la reflexión kantiana del deber como norma según la autonomía racional. El procedimiento, a su vez, supone que las partes situadas en la posición original y cubiertas por el velo de ignorancia, desconocen algunos factores particulares como intereses, motivaciones y emociones, en razón de alcanzar principios como normas que puedan ser aceptadas de manera recíproca.

Esta situación hipotética del velo de ignorancia caracterizado por autonomía total de la persona, carente de sus motivaciones personales, -que corresponde con la lectura de Rawls de la propuesta kantiana-, es la que ha generado mayor controversia por parte de diversas

---

<sup>109</sup> *Now, as I have said, a Kantian doctrine joins the content of justice with a certain conception of the person; and this conception regards persons as both free and equal, as capable of acting both reasonably and rationally, and therefore as capable of taking part in social cooperation among persons so conceived.* La traducción es mía. Respecto a la diferenciación que Rawls hace de lo racional y lo razonable la trabajaré en la tercera parte del trabajo.

posturas filosóficas<sup>110</sup>. A este respecto me limitaré a mostrar algunos elementos de la crítica de MacIntyre de la teoría rawlsiana.

### 2.3. MacIntyre y la crítica al proyecto liberal de J. Rawls

Alasdair MacIntyre, filósofo y sociólogo inglés, escribe *After Virtue* (1981) en su deseo por refundar una moral de raíz aristotélica, que se centra en las virtudes y no, como acabamos de ver, en principios de carácter universal. Su filosofía se concibe como una propuesta en contra de la filosofía moderna y la situación política contemporánea, la cual, se manifiesta tanto por el marxismo como por el individualismo liberal. Su espacio de reflexión es la relación entre política, moral y derecho, analizándolo a partir de las distintas respuestas que se han dado a lo largo de la historia.

Para MacIntyre, la práctica contemporánea de la moral pasa por una crisis producto de una mala comprensión y reflexión de la cultura y su tradición. En *After Virtue*, encontramos una manera de concebir al hombre, desde la realidad que ha devenido como un proceso armonioso en el cual se incluye, el arte y el sentido general de la vida, y no, como un sujeto individualista<sup>111</sup>. En su crítica a la modernidad afirma que, durante los siglos XVII y XVIII, el hombre se pensó como un ser egoísta por naturaleza, tal y como quedó expresado en la teoría hobbesiana del estado de naturaleza<sup>112</sup>. El problema de esta formulación, es que justifica el altruismo y se hace necesario un medio o procedimiento que permita la convivencia de sujetos egoístas.

Con el contractualismo encontramos una manera de concebir el Estado en función de un acuerdo entre ciudadanos. Dicho acuerdo supone ciudadanos libres e iguales, los cuales, ven en el contrato un modo racional de formar o de mantener un Estado. Esta formulación

---

<sup>110</sup> Contemporáneos a Rawls encontramos. Críticos: Levine, A. (1974), Nagel, T. (1975), Johnson, O. (1974), Wolff (1977). Defensores: Darwall, S. (1976), Bauman, B. (1976), Pogge, T. (1981), Beck, J. (1981) y el mismo Höffe, O. (1980).

<sup>111</sup> Cfr. MacIntyre, A. (2004). p. 298.

<sup>112</sup> Cfr. MacIntyre, A. (2004). p. 300.

nos sitúa de frente con una de las ideas centrales de la modernidad, la cual consiste en el individualismo como consecuencia de la exaltación de la racionalidad del hombre moderno:

El nacimiento del mundo moderno al final del siglo XVII estuvo marcado para la teoría política por la victoria de una familia de conceptos, algunos de cuyos antepasados habían disfrutado de importancia, pero cuyo dominio colectivo en el pensamiento político era sorprendentemente nuevo: contrato, consentimiento, utilidad o ventaja, libertad, igualdad. Fue la forma en la que estos conceptos fueron definidos lo que dio a la sociedad individualista la comprensión histórica de sí misma. La conciencia personal individualista se expresó lo principal a través de dos tradiciones. La primera hizo hincapié en la naturaleza contractual de las relaciones sociales y trató de demostrar que nuestra adhesión a las instituciones de justicia fue fundada en el consentimiento; la segunda hizo del beneficio el concepto primordial y se extendió en los distintos aspectos de la teoría utilitarista. Ambas tradiciones notoriamente fallan en una serie de puntos, tanto filosófica como socialmente<sup>113</sup>.

Afirma Ramis Barceló (2011) que, MacIntyre elabora una crítica a la exaltación del individuo racional presente desde Hobbes hasta Locke, pues son estos, en última instancia los gérmenes del pensamiento liberal. Para el filósofo británico el problema con el individualismo es que da pie al surgimiento de sociedades egoístas, centradas en sí mismas y cubiertas por la máscara de dos principios: la libertad y la igualdad<sup>114</sup>.

Barceló, leyendo la crítica de MacIntyre a *A Theory of Justice* (1972)<sup>115</sup>, afirma que la idea predominante en la propuesta rawlsiana, la de una justicia como equidad, se concibe aislada de un desarrollo histórico y cultural. Esa situación, para el filósofo escocés, hace que la teoría de la Justicia, en su abstracción del contractualismo, se preste para ser utilizada en distintos contextos contemporáneos, desconociendo las diversas circunstancias, modelos éticos y referentes particulares que, necesariamente, influyen y determinan cualquier tipo de sociedad<sup>116</sup>. En dicho artículo, MacIntyre difiere en varias de las ideas representativas de la propuesta rawlsiana expuestas en *A Theory of Justice*. La primera objeción es a la necesidad de una teoría de la Justicia frente a otros temas de competencia civil. Pero también, al modo en que los agentes racionales necesarios para el contrato, están dispuestos de tal manera que,

---

<sup>113</sup> Barceló, A. (2011). p. 343.

<sup>114</sup> Cfr. Barceló, A. (2011). p. 343. Confróntese también con MacPherson (1962) *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, pensamiento del cual MacIntyre es continuador.

<sup>115</sup> MacIntyre, A. (1972). "Justice: A New Theory and Some Old Questions". Recensión de *A Theory of Justice*. En: *Boston University Law Review*. 52. pp. 330-334.

<sup>116</sup> Cfr. Barceló, A. (2011). p. 341.



según MacIntyre, no tendrían otra opción que la que pretende Rawls en su *A Theory of Justice*:

(...) no sólo que un agente racional en tal situación como la del velo de ignorancia no tendría más remedio que escoger esos principios de justicia que Rawls pretende, sino también que solamente un agente racional en tal situación escogería tales principios<sup>117</sup>.

Y también:

Los agentes en la situación inicial están hechos por Rawls para aceptar el hecho de que están de acuerdo en su concepción de la justicia, pero no estar de acuerdo en sus concepciones de otros bienes. Ciertas partes de la moral y la política han de ser tratadas esencialmente como áreas de acuerdo humano, otras como esencialmente áreas de desacuerdo humanos. Pero ¿por qué deberíamos aceptar esto? No podríamos más bien preguntarnos primero: “¿Qué es el bien para el hombre?” y sólo entonces decidir lo que la justicia sería en una sociedad donde los hombres se dan cuenta de que deberían realizar el bien, Rawls simplemente establece que la justicia tiene una cierta primacía<sup>118</sup>.

En estas líneas encontramos la crítica a una de las raíces de la propuesta rawlsiana: la primacía de la justicia. Si bien, Rawls nos ha dicho que “[l]a justicia es la primera virtud de las instituciones sociales, como la verdad lo es de los sistemas de pensamiento” (TJ, p. 29), MacIntyre parece apuntar a una variedad de intereses que, desde un comienzo, chocaría con un interés unívoco de la sociedad por una concepción de la justicia. Pero también, choca con la idea del velo de ignorancia pues no considera que tal estado de la persona pueda llevarse a cabo<sup>119</sup>.

La siguiente objeción de MacIntyre a Rawls, consiste en la rapidez o fluidez con la cual se alcanza el acuerdo en las decisiones políticas por parte de ciudadanos libres e iguales dentro de una sociedad liberal<sup>120</sup>. Para el filósofo escocés, dicho acuerdo se formula en condiciones tales que no exista más que un objetivo claro y definido, a partir de una necesidad especial lo cual implica sacar de la discusión otro tipo de intereses. De esta forma es que el contrato llegaría a buen término en tanto que no hay entonces ningún tipo de tropiezo al

---

<sup>117</sup> MacIntyre, A. (2004). p. 324.

<sup>118</sup> Barceló, R. (2011). pp. 341-342.

<sup>119</sup> Cfr. MacIntyre, A. (2004). p. 326.

<sup>120</sup> Cfr. Barceló, R. (2011). p. 342.

acuerdo que se está buscando. Esta idea MacIntyre la expone de manera similar tanto en Rawls como en Nozick:

Rawls considera primordial lo que, en efecto, es un principio de igualdad respecto de las necesidades. Su concepto de «el sector más desfavorecido de la comunidad» alude a aquellos cuyas necesidades son más graves en lo que toca a los ingresos, el bienestar y otros bienes. Nozick estima primordial lo que es un principio de igualdad con respecto al derecho. Para Rawls es irrelevante cómo llegaron a su situación actual los que ahora se hallan en grave necesidad; la justicia es asunto de modelos presentes de distribución, para los que el pasado es irrelevante<sup>121</sup>.

A esta objeción podemos responder en defensa del profesor de Harvard diciendo que, desde las primeras líneas de *A Theory of Justice*, su teoría se presenta como una abstracción de la idea clásica del contrato social. En este procedimiento, la teoría funciona como un modelo que, resolviendo el problema de la desigualdad desde una construcción de los principios de justicia, dicho modelo nos servirá para luego ser plasmado en la realidad y en otras necesidades del orden civil.

Ahora bien, el problema con esta formulación, más que por el hecho de ser una abstracción, choca con dos ideas muy distintas entre Rawls y MacIntyre. Me refiero a la idea de justicia y al hecho de establecer una serie de regulaciones, como sucede en el contrato liberal, que desconozcan un despliegue pluricultural e histórico, en donde se van desarrollando los individuos y sus distintas concepciones de vida buena.

La justicia como virtud representa dos visiones distintas en Rawls y en MacIntyre. Para el filósofo estadounidense la justicia actúa conforme a determinados principios que son el resultado del acuerdo entre ciudadanos racionales y razonables; para el filósofo escocés la justicia es un ejercicio que debe ejercitarse y moldearse, de tal manera que cuenta con un desarrollo y una particularidad distintos en cada persona. Tengamos en cuenta que la tradición de la cual bebe el filósofo escocés es la proveniente del aristotelismo y, con ello, el modo de concebir un modo de ser el cual sólo es alcanzado con el ejercicio virtuoso y, a mayor grado de esfuerzo, mayor será el grado de excelencia<sup>122</sup>:

---

<sup>121</sup> MacIntyre, A. (2004). p. 325.

<sup>122</sup> Cfr. Barceló, R. (2011). p. 342. A este respecto vale la pena mencionar que *A Theory of Justice* (1971) se mueve en un espacio tanto moral como político, mientras que *Political Liberalism* (1993)

Rawls no cree que el desierto una los talentos naturales o cultivados con las actividades en los que se expresan. Interferir con la libertad de un hombre es injusto; permitir que su poesía se acabe o que sus dotes poéticas mueran por falta de estímulo no es nunca injusto<sup>123</sup>.

Para el filósofo escocés, el hombre comparte una idea de bien con sus semejantes y, en esa medida, es capaz de construir una amistad como fundamento de una comunidad humana<sup>124</sup>. La crítica de MacIntyre es contra todo proyecto moderno que pretenda, de manera procedimental, determinar una concepción de la justicia que desconozca los procesos históricos y culturales particulares de la cual deviene.

Principalmente, la postura nearistotélica ve problemático ubicarse en una construcción procedimental como la expuesta por *A Theory of Justice* pues, implica contemplar las disposiciones morales desde fuera, desbordando el carácter subjetivo de las personas. En otras palabras, no podemos dar paso a un procedimiento que niegue las nociones de autonomía y justicia de cada persona.

Para Rawls los integrantes del pacto originario, al cubrirse por el velo de la ignorancia, desconocen su situación política, económica y social, así como una tradición de la cual provienen o la cual se dirigen, con el fin de garantizar la equidad respecto de los principios de justicia. Para MacIntyre, por su parte, no puede separarse al individuo de sus intereses y de la realidad que lo ha configurado como persona moral.

El filósofo escocés nos sitúa en una sociedad en la que, por su complejidad y por su carácter polisémico, es casi imposible hablar de un acuerdo imparcial. Para este autor, el hombre pertenece a una tradición histórica que debe ser comprendida en su carácter hermenéutico, y esta, no debe ser desconocida a la hora de establecer los criterios de justicia o de vida buena dentro de la comunidad<sup>125</sup>. Por su parte, la propuesta rawlsiana, se sitúa en una sociedad que coopera conforme a ciertos fines, y para ello necesita de un procedimiento

---

sí hace una distinción entre los dos espacios, afirmando que la justicia como equidad está orientada en el espacio político.

<sup>123</sup> Barceló, R. (2011). p. 343.

<sup>124</sup> Cfr. MacIntyre, A. (2004). p. 300.

<sup>125</sup> Cfr. Mejía, O. (1997). p. 125. Las fuentes directas de MacIntyre que se enfocan en el individuo inserto en una historia las podemos encontrar en Gadamer, Schleiermacher, Droysen y Dilthey, se han referido al individuo como perteneciente a una conceptualización hermenéutica de la historia.

con el cual se establezca una concepción de la justicia, que garantice la distribución correcta de los recursos fruto de la cooperación social. La crítica de MacIntyre es a este procedimiento que, a través del velo de ignorancia, desconoce la tradición particular de cada persona y de las comunidades humanas.

Así mismo, el autor de *After Virtue*, afirmando que el hombre no puede ser contemplado alejado de la comunidad a la que pertenece, ratifica el modo en que concibe su concepción moral de persona, a raíz de la configuración de la cual ha devenido. A este respecto, nos distanciamos del agente moral libre propuesto por Kant y retomado por Rawls como garante del acuerdo, el cual, no responde a una tradición, sino más bien, a un criterio interno conforme a la razón.

El ámbito de la discusión se mueve por el carácter que se le otorga a la persona moral y, aunque Rawls no pretende en ningún momento establecer una teoría filosófica de la naturaleza moral de la persona, -pues esta la retoma de su lectura kantiana del imperativo categórico-, su formulación es criticada por MacIntyre en cuanto que plantea, a través de un procedimiento, a la persona cegada de toda tradición, intereses, etc. A este respecto afirma el filósofo escocés:

La conclusión a la que el argumento hasta ahora ha llevado no sólo es que está fuera de debate que los conflictos, y la investigación de lo socialmente encarnado, tradiciones históricamente contingentes que las cuestiones relativas a la racionalidad práctica y la justicia son superados, modificados, abandonados, o reemplazados, pero que **no hay otra manera de participar en la formulación, elaboración, justificación racional, y la crítica de la explicación de la racionalidad práctica y la justicia, excepto desde dentro en diálogo con las tradiciones particulares, en cooperación y discusión con lo que habita en la misma tradición.** No hay suelo firme, no hay lugar para la investigación, no hay manera de participar en las prácticas de progreso, para evaluar, aceptar y rechazar el argumento razonado, aparte de lo dispuesto por alguna tradición particular u otra<sup>126</sup>.

---

<sup>126</sup> *The conclusion to which the argument so far has led is not only that it is out of the debates, conflicts, and enquiry of socially embodied, historically contingent traditions that contentions regarding practical rationality and justice are advanced, modified, abandoned, or replaced, but that there is no other way to engage in the formulation, elaboration, rational justification, and criticism of accounts of practical rationality and justice except from within some are particular tradition in conversation, cooperation, and conflict with those who inhabit the same tradition. There is no standing ground, no place for enquiry, no way to engage in the practices of advancing, evaluating, accepting, and rejecting reasoned argument apart from that which is provided by some particular tradition or other.* En: MacIntyre, A. (1988). p. 350. La traducción y la negrilla son mías.

Para este autor el criterio moral se establece entonces a partir de la unidad narrativa del sujeto y de la comunidad a la cual pertenece, de los relatos que la constituyen en búsqueda de la vida buena dentro de esa comunidad. No podemos entender la virtud, sin hacer referencia a la comunidad y a los relatos históricos en los cuales el sujeto se ha ido formando.

Para MacIntyre es indispensable retomar una tradición clásica –entiéndase antigua y medieval-, de la concepción de persona que reconozca las virtudes del hombre propia de la *Ética Nicomáquea* y de la *Política*<sup>127</sup>. Así, mientras que para Rawls, el deber prima sobre lo bueno, para MacIntyre, lo bueno es la finalidad última del ser humano, lo cual es propio de su naturaleza. El bien, según la tradición aristotélica es *eudaimonía*, bienaventuranza y felicidad, en tanto que “las virtudes son precisamente las cualidades cuya posesión harán al individuo capaz de alcanzar la *eudaimonía* y cuya falta frustrará su movimiento hacia ese *telos*”<sup>128</sup>. En consecuencia, la visión que tiene MacIntyre es la de un hombre que busca promover sus propias virtudes a partir de una *éducation sentimentale*, como disposiciones e inclinaciones naturales y no, como en el caso de Kant, un hombre poseedor de una libertad racional, como característica fundamental de su conciencia moral la cual no pretende la educación conforme a deseos y pasiones<sup>129</sup>.

Por virtud entiende el filósofo inglés: “una cualidad humana adquirida, cuya posesión y ejercicio tiende a hacernos capaces de lograr aquellos bienes que son internos a las prácticas y cuya carencia nos impide efectivamente el lograr cualquiera de tales bienes”<sup>130</sup>. En oposición, los bienes externos en cuanto pueden ser adquiridos por cualquiera, son objeto de disputa, mientras que los bienes internos son promovidos en virtud de la excelencia y el bien que pueden ofrecer a la comunidad a la cual se pertenece. Así, mientras que para Rawls es importante clarificar y regular las desigualdades sociales (bienes externos), para MacIntyre, la tarea consistirá en educar conforme a la virtud (bien interno) y de ella nos dirá:

(...) se entiende por lo general como la disposición o sentimiento que producirá en nosotros la obediencia a ciertas reglas, el acuerdo sobre cuáles sean las reglas será siempre una condición previa del acuerdo sobre la naturaleza y contenido de una virtud concreta. Pero, (...), el previo acuerdo acerca de las reglas es algo que nuestra

---

<sup>127</sup> Cfr. MacIntyre, A. (2004). p. 219.

<sup>128</sup> MacIntyre, A. (2004). p. 198.

<sup>129</sup> Cfr. MacIntyre, A. (2004). pp. 199 y 325ss.

<sup>130</sup> MacIntyre, A. (2004). p. 252.

cultura individualista no puede asegurar. En parte esto se manifiesta más y tampoco en parte alguna tiene consecuencias más amenazadoras que en el caso de la justicia<sup>131</sup>.

Para MacIntyre, la historia del hombre debe ser comprendida en la narración de la cual procede que corresponde a la historia de una comunidad, al despliegue de la vida que ha sido construida en virtud de la convivencia con otros hombres. La crítica del filósofo escocés al liberalismo es a la creencia de estos en la existencia de un agente moral autónomo y descontextualizado. Frente a esta perspectiva, sostiene que los individuos solo pueden construirse a partir de ciertas prácticas, a través de las cuales, los individuos desarrollan y perfeccionan sus virtudes<sup>132</sup>.

La vida del hombre construida en narrativa tiene como presupuesto una base moral que denota una primacía del bien como felicidad y, en un segundo lugar, el deber -en el sentido kantiano-, dejando de lado así la centralidad por la justicia y, preocupándose por la finalidad propia de la vida humana. Es una apuesta por “pensar a las personas como situadas en su propio contexto social e histórico”<sup>133</sup>.

El hombre, inserto en un contexto histórico, le presta mayor atención a las virtudes pues, son estas, las que determinarán el desarrollo pleno de cada persona conforme al fin último que pretende. Para el filósofo escocés “lo que constituye el bien del hombre es la vida humana completa vivida [del mejor modo], y el ejercicio de las virtudes es parte necesaria y central de tal vida”<sup>134</sup>. Solo a través de la participación directa de las prácticas de la comunidad, el hombre es capaz de desarrollar sus propias virtudes como bienes internos<sup>135</sup>.

Cada persona es resultado de una tradición específica como conjunto de prácticas distintas entre sí, dentro de las cuales la persona realiza sus elecciones de vida y, sólo desde allí, es posible evaluar la racionalidad de sus decisiones<sup>136</sup>. De esta manera, se critica la concepción presente en *A Theory of Justice* de agente racional, situado desde la posición

---

<sup>131</sup> MacIntyre, A. (2004). p. 320.

<sup>132</sup> Cfr. Gargarella, R. (1999). p. 132.

<sup>133</sup> Gargarella, R. (1999). p. 132.

<sup>134</sup> MacIntyre, A. (2004). p. 198.

<sup>135</sup> Cfr. Gargarella, R. (1999). p. 133.

<sup>136</sup> Cfr. Gargarella, R. (1999). p. 133.

original y cubierto por el velo de ignorancia. La interpretación del filósofo inglés acerca de la teoría rawlsiana se fundamenta en una visión distinta de concebir la virtud en el hombre, la cual es entendida como contingencia y como mérito.

## TERCERA PARTE

*Los hombres no se preocupan solamente qué clase de vida quieren llevar. Se preguntan también en qué orden político quiere vivir. La filosofía moral se ocupa de la primera cuestión, la Filosofía Política, por el contrario, intenta dar respuesta a la segunda<sup>137</sup>.*

### 3. El giro político de la justicia como equidad

Teniendo en cuenta los elementos característicos del contractualismo presentes en *A Theory of Justice*, sus antecedentes históricos y un crítico de la concepción liberal rawlsiana, abordaremos a continuación, la manera en que nuestro autor aclaró algunas inconsistencias presentes en su *A Theory of Justice* de 1971, a través de la edición de varios artículos reunidos y organizados en *Political Liberalism* de 1993.

Para algunos lectores de Rawls<sup>138</sup>, *Political Liberalism* representa un giro substancial respecto de lo plasmado en *A Theory of Justice*. Si bien es cierto, en las primeras páginas de

---

<sup>137</sup> Kersting, W. (2001). p. 39.

<sup>138</sup> Cfr. Para Giusti, M. (1996), Mejía, O. (1997) Gargarella, R (1999), entre otros, el paso de *A Theory of Justice* (1971) a *Political Liberalism* (1993) supone una modificación en el estatuto epistemológico de la teoría de la Justicia pues el espacio de discusión se traslada de la filosofía moral a la filosofía política. Mejía, O. (1997). “La pragmatización del proyecto liberal y el modelo de democracia constitucional”. Giusti, M. (1996). “Tras el consenso. Sobre el giro epistemológico-político de John Rawls” En: *ISEGORÍA* No. 14. Así mismo, debemos aclarar que TJ fue ampliamente criticada y comentada por otros autores que no menciono en mi trabajo de investigación. Algunos de ellos son: Charles Taylor (1979) *Hegel and Modern Society*. Michael Sandel (1982) *Liberalism and the Limits of Justice*. Michael Walzer (1983) *Spheres of justice. A defense of pluralism and equality*, entre otros.



este segundo libro encontramos una serie de aclaraciones que el mismo autor nos presenta, esto, a mi modo de ver, podría leerse, como una continuación de la teoría que el filósofo de Harvard plasmó en su obra de 1971. Mi objetivo en esta tercera parte consistirá en presentar los aspectos referentes al contractualismo rawlsiano que fueron aclarados en *Political Liberalism*, asumiendo que ambas obras representan lo que yo considero, un conjunto por medio del cual se ha ido desarrollando la justicia como equidad para una sociedad democrática.

Para tal fin propongo el siguiente orden: primero, presentaré las razones por las cuales nuestro autor diferenció como espacio de trabajo la filosofía moral y la filosofía política, indicando en qué consiste una concepción política de la justicia y, por qué se distingue de una doctrina comprensiva; segundo, trabajaré en la concepción política de la persona a partir de la distinción entre lo racional y lo razonable; tercero, trataré de reunir los anteriores elementos dentro del constructivismo político para llegar a la formulación de los dos principios de justicia.

### **3.1. ¿Una teoría de la justicia en filosofía moral o en filosofía política?**

Las conferencias que Rawls nos presenta en el *Political liberalism*, son el resultado de una idea concebida como una concepción política de la justicia para un Estado democrático, regido por unos principios de justicia. En la *Introducción* del libro, el filósofo pone de manifiesto el porqué de su obra. En primer lugar, nos advierte que desde *A Theory of Justice*, su tarea ha consistido en elaborar una concepción moral que lograra “generalizar y llevar a un más alto nivel de abstracción la tradicional doctrina del contrato social” (TJ. 10), esto con el fin de establecer, de manera crítica, su posición frente a una tradición occidental donde la filosofía moral solo tenía dos propuestas fuertes: el utilitarismo y el intuicionismo racional. Su constructo es la justicia como equidad y el resultado de esta concepción es una base moral firme para las instituciones de una sociedad democrática.

Hecha esta salvedad, nuestro autor afirma que en *Political Liberalism* el objetivo es otro. Su comprensión política de las sociedades democráticas modernas hace que,

necesariamente, deba abordar el problema de la estabilidad y la manera en que una sociedad, caracterizada por un pluralismo razonable de doctrinas comprensivas irreconciliables entre sí, pueda aceptar una concepción política de la justicia durante toda una vida. El problema de esta tarea es que, tal y como estaba expresado en *A Theory of Justice*, la solución a esta situación, vendría de la mano de otra doctrina comprensiva en el mismo nivel que las demás doctrinas expresadas por las personas (de sus concepciones morales), lo cual no generaría un consenso a largo plazo por parte de todos los ciudadanos (LP. p. 11). He dicho problema pero debo matizar esta palabra pues, considero que la idea de Rawls es exaltar el carácter plural de las sociedades modernas, “una pluralidad de doctrinas comprensivas razonables, aunque incompatibles entre sí, es el resultado normal del ejercicio de la razón humana dentro del marco de las instituciones libres de un régimen constitucional democrático” (LP. p. 12).

La tarea que se propone *Political liberalism* consiste en, clarificar la labor iniciada en TJ -construir una concepción política de la justicia, que garantice la libertad e igualdad de los distintos puntos de vista razonables presentes en dicha sociedad, pero con la salvedad de que dicha construcción debe ser pensada perdurable en el tiempo. En *A Theory of Justice* se buscó crear el espacio idóneo donde distintas concepciones de bien pudieran coexistir de manera libre e igual conforme a una concepción de la justicia. Sin embargo, no se podía garantizar que los acuerdos a los que se llegase pudieran mantenerse para las futuras generaciones pues la concepción de justicia era escogida en el marco de una doctrina omnicomprendiva entre otras:

El liberalismo político apunta hacia una concepción de la justicia como punto de vista libremente aceptado. No preconiza ninguna doctrina específica, metafísica o epistemológica, más allá de lo que está implícito en la concepción política misma. Como explicación de los valores políticos, una concepción política libremente aceptada no niega que existen otros valores [...] ni tampoco afirma que los valores políticos estén separados de otros valores, o que entre ambos no exista continuidad alguna. Uno de sus objetivos es, como ya lo he expresado, delimitar el dominio político y especificar su concepción de la justicia de tal manera que sus instituciones puedan obtener el apoyo de un consenso traslapado. En este caso, los ciudadanos mismos, en el ejercicio de su libertad de pensamiento y de conciencia, y tomando en cuenta sus doctrinas comprensivas, perciben la concepción política como algo que procede de sus demás valores, o que es congruente con ellos, o, por lo menos, como una concepción que no está en conflicto con tales valores. (LP. 35)

En este contexto, Rawls ve necesario abordar la concepción de la justicia como una concepción política y no, como una doctrina omnicomprendiva, de tal manera que su

justificación supere el espacio de discusión de lo privado y se establezca en el espacio puramente político. Por ahora, podemos decir que, mientras que la concepción política de la justicia es compartida por todos, la doctrina comprensiva no necesariamente. Existen tres características esenciales de una concepción política de la justicia.

Primero, el sujeto de una concepción política de la justicia son las instituciones políticas, sociales y económicas de una sociedad que constituyen la estructura básica de esta. Así mismo, Rawls considera dicha sociedad como aquella contenida en sí misma, sin relaciones con otras sociedades, es decir, una sociedad cerrada. Segundo, la concepción política de justicia se presenta como un punto de vista libremente aceptado, que no procede o necesita de justificación por parte de una doctrina comprensiva. Esto es así, porque la concepción política de la justicia funciona a modo de engranaje autónomo en el cual, distintas doctrinas encajan pero siguen siendo estas últimas, puntos de vista generales y comprensivos (LP. pp. 36-37):

(...), una concepción política de la justicia difiere de muchas doctrinas morales, pues a éstas se les considera en gran medida puntos de vista generales y comprensivos. El utilitarismo es un ejemplo muy conocido de esto: el principio de la utilidad, de lo útil, como se quiera entender, se suele considerar aplicable a toda clase de sujetos, desde la conducta de individuos y las relaciones personales hasta la organización de toda la sociedad, así como la ley que rige entre los pueblos. En contraste con esto, una concepción política trata de elaborar una concepción razonable exclusivamente para la estructura básica, y no implica, hasta donde sea posible, ningún compromiso con ninguna otra doctrina (LP. 37).

La distinción se establece entre una concepción política de la justicia y otras concepciones morales, entendidas estas como doctrinas comprensivas que proceden de particulares. Es así que, la justicia como equidad, al hacer referencia a una concepción política de la justicia, lo que pretende es distanciarse de una doctrina comprensiva filosófica o religiosa particular, las cuales no gozan de una aceptabilidad por parte de toda la ciudadanía. La concepción política de la justicia, se instaura en ideas políticas (entiéndase públicas) en sintonía con un ideal de sociedad democrática.

Tercero, la concepción política de justicia tiene por contenido ideas fundamentales de la cultura pública y no, como en el caso de las doctrinas comprensivas, conceptos de tipo factual. Las ideas fundamentales a las cuales hace referencia Rawls, son aquellas ideas y

principios implícitos compartidos por todos a la hora de pertenecer a una sociedad democrática, distintos del contenido que expresan las doctrinas comprensivas religiosas, filosóficas y morales que pertenecen a “la ‘cultura de trasfondo’ de la sociedad civil. Ésta es la cultura de lo social; no de lo político. Constituye la cultura de la vida diaria” (LP. p. 38).

Una distinción entre filosofía moral y filosofía política no desconoce el modo en que la última necesita de la primera, sin que necesariamente hablemos de una dependencia. El mismo trabajo de Rawls nos permite ver cómo en *A Theory of Justice*<sup>139</sup> se hizo un recorrido desde conceptos mucho más amplios, abordados desde la ética, hacia elementos más específicos o prácticos, como sucede en la política que son los que encontramos en *Political liberalism* (JF. pp. 61-78).

Según afirma Emilio Martínez (1997)<sup>140</sup>, en 1974 Rawls planteó una distinción entre filosofía moral y teoría moral, donde la primera contiene dentro de sí a la segunda. En dicha concepción afirma que, “la teoría moral es el estudio de concepciones morales substantivas” (JF. p. 192) las cuales, en su pluralidad, representan distintas concepciones de lo que es correcto y lo que es bueno. En esa variedad, la filosofía moral debe dar cuenta de cada una de ellas, como modelos éticos, y, de esta forma, identificar sus fortalezas y deficiencias que, en última instancia, es lo que nuestro autor hace al contraponerse tanto al utilitarismo como al intuicionismo.

En las primeras líneas de *Justice as Fairness: Political not Metaphysical* de 1985, Rawls aclara un poco más este asunto. La concepción de la justicia que ha pretendido en *A Theory of justice*, inicia contraponiéndose a dos concepciones morales concretas: el utilitarismo y el intuicionismo. Esta situación llevó a entender que la concepción de la justicia que Rawls pretendía en *A Theory of justice* funcionaba como una concepción moral<sup>141</sup> con el atributo de que su aplicación es a las instituciones sociales. El problema con ello, es que no

---

<sup>139</sup> Los primeros ensayos del profesor de Harvard tienen un alto contenido ético-normativo como podemos observar en los escritos de 1951 y 1958. Rawls, J. (1951). “Outline of a Decision Procedure for Ethics”.

<sup>140</sup> Sigo la argumentación de Martínez, E. (1997). “La filosofía política como ética para el diseño de las instituciones según la concepción de Rawls”.

<sup>141</sup> Para Rawls la justicia es representada como la virtud más alta de las instituciones sociales (TJ. P. 20).

es posible que una concepción de la justicia en el espacio moral logre generar la suficiente adhesión para los ciudadanos miembros del contrato, como para considerar que valdrá la pena apostar por ella, sin la certeza de que podrá mantenerse para toda una vida (LP. p. 12). A este panorama, precisamente, es que quiere responder el *Political Liberalism* “¿cómo es posible que exista durante un tiempo prolongado una sociedad justa y estable de ciudadanos libres e iguales, los cuales permanecen profundamente divididos por doctrinas razonables, religiosas, filosóficas y morales?” (LP. p. 29).

Para entender un poco más esta situación, tengamos en cuenta la lectura que el filósofo de Harvard nos presenta respecto de la libertad de los antiguos y la libertad de los modernos<sup>142</sup>. Esta reflexión arrojará algunos elementos que nos permitirá comprender por qué la necesidad de diferenciar los dos espacios de reflexión.

Para los antiguos, la libertad era entendida a partir de la colectividad y estaba orientada a la búsqueda del más alto bien. Las sociedades griegas se caracterizaban por profesar una religión cívica constituyendo de esta manera una especie de “sociedad homogénea”. Para los modernos, -situados después de la reforma protestante, el surgimiento del Estado nación y el despliegue de la ciencias modernas-, la sociedad es entendida como un conjunto de personas totalmente dispares entre sí, con distintas concepciones de religión y de vida buena. Esta situación es evidenciada en las sociedades modernas, por la presencia de un pluralismo doctrinal y de conciencia que, inmediatamente, determina una nueva cultura política<sup>143</sup>:

La finalidad de los antiguos era compartir el poder social entre todos los ciudadanos de una misma patria. Estaba ahí lo que ellos llamaban libertad. La finalidad de los

---

<sup>142</sup> Cfr. En la Introducción del LP, Rawls se refiere a la distinción de los problemas abordados en la antigüedad en comparación con el mundo moderno (LP. pp. 16-18). Sin embargo, la mención directa de la reflexión de Benjamín Constant aparece hasta el primer apartado del primer capítulo del LP refiriéndose a “las libertades de los modernos” y “las libertades de los antiguos”. (LP. p. 30) A este respecto, podríamos hacer una reflexión mayor pero nos saldríamos de la tarea que nos hemos propuesto para este trabajo.

Véase: Discurso promulgado en el ateneo de París en 1819 por Benjamín Constant “Sobre la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos”, la cual citamos en la versión castellana de 1995.

<sup>143</sup> Cfr. Constant, B. (1995). p. 3.

modernos es la seguridad de los goces privados; y ellos llamaban libertad a las garantías acordadas a esos goces por las instituciones<sup>144</sup>.

Dicho esto, clarificamos que para los antiguos el problema en cuestión es asumido desde una libertad colectiva, orientada en la polis y como espacio de realización de una vida buena. Esta reflexión pertenece al espacio de la filosofía moral. Para los modernos, el asunto en cuestión es la justicia política, acerca de la pluralidad y de las libertades individuales. Esta reflexión corresponde al espacio de la filosofía política. Los ciudadanos, en las sociedades modernas, deciden no estar sometidos sino a las leyes y, por ende, no aceptan ninguna carga que venga de un individuo particular igual a él en su condición de ciudadano. Para esta persona, es indispensable sentirse libre de hacer y decir lo que considere necesario pues ése es su derecho. La libertad en este espacio es de carácter individual<sup>145</sup>.

Rawls quiere construir una concepción política de la justicia, la cual, no debe ser entendida como una doctrina comprensiva entre otras. Su fuerza radica, precisamente, en el carácter político de su construcción y, en que no está determinada por la particularidad moral de la cual depende X o Y doctrina comprensiva de vida buena. Como resultado de dicha concepción, se logrará que la sociedad democrática posea un principio regulador para los problemas que existen, dada la pluralidad de ciudadanos y sus distintas concepciones de bien.

La filosofía política, al plantearse la pregunta por la estabilidad de las sociedades políticas modernas, adquiere una particularidad respecto de la filosofía moral. En cuestión de contenido, establecer la filosofía política como espacio de discusión, representa para Rawls, una opción de trabajo más modesta que la pretensión que tenía en filosofía moral, la cual se prestó, además, para varias discrepancias como mencionamos a partir de MacIntyre.

Rawls concibe cuatro roles distintos que puede cumplir la filosofía política dentro de su accionar en las sociedades modernas y sus instituciones: primero, un *rol práctico*; segundo, un *rol de orientación*, tercero, un *rol de reconciliación* y cuarto, un *rol investigativo* de lo políticamente realizable (JFR. pp. 23-27). Primero, la filosofía política cumple con un

---

<sup>144</sup> Constant, B. (1995). p. 9.

<sup>145</sup> Cfr. Constant, B. (1995). pp. 8-9.

*rol práctico*, en tanto que busca evitar conflictos políticos y problemas de orden público, teniendo en cuenta que, al interior de la sociedad, existen una diversidad de intereses:

El conflicto arraiga no sólo en las diferencias respecto de intereses sociales y económicos sino también entre teorías políticas, económicas y sociales generales sobre cómo funcionan las instituciones, así como en las diferentes visiones sobre las consecuencias probables de las políticas públicas. Aquí nos centraremos en otra raíz del conflicto: las diferentes doctrinas filosóficas y morales que se ocupan de cómo debemos entender las demandas enfrentadas de la libertad y la igualdad, de cómo deben ordenarse y equiponderarse, y de cómo ha de justificarse cualquier modo particular de ordenarlas. (JFR. p. 23)

Para nuestro autor, es indispensable que la justicia como equidad esté arraigada en las instituciones sociales y, de esta forma, influya en el orden y la estabilidad social. Una consideración que debemos hacer es que los conflictos a los que alude Rawls son racionales, es decir, argumentados por sujetos racionales y razonables. Por ahora, entiendo que desde nuestro uso de razón, cualquiera de los conflictos que encontramos hoy en día, político o religioso, correspondería con la idea que Rawls tiene de un “conflicto” pues, son del tipo “razonables, es decir, contempladas como argumentables, viables y portadoras de sentido por parte de los implicados en el conflicto”<sup>146</sup>. Afirma Martínez Navarro que, si bien, Rawls reconoce en las personas una parte egoísta, impulsiva y a veces poco razonable, sin embargo, estas personas poseen también una parte racional, razonable y con capacidad para actuar de modo equitativo<sup>147</sup>. Esta, precisamente, es la apuesta de la justicia como equidad.

Para Rawls, su teoría no pretende una reflexión metafísica de cómo sería la mejor manera de resolver los conflictos presentes en la sociedad. Su filosofía política, desde un quehacer práctico, busca una justificación razonable conforme a los problemas de orden social, sin alejarse de la sociedad a la cual pertenece. El procedimiento de la posición original y el velo de ignorancia, podría parecerse una ayuda metafísica, sin embargo, para nuestro autor, el alto nivel de abstracción solo se utiliza en función de valores políticos públicos que impidan la manipulación del acuerdo conforme a nuestros intereses (LP. pp. 63-65).

---

<sup>146</sup> Martínez, E. (1997), p. 112.

<sup>147</sup> Cfr. Martínez, E. (1997). p. 112.

Segundo, la filosofía política contribuye en la orientación<sup>148</sup> que las personas hacen conforme a fines individuales y fines de carácter político como miembros de una sociedad democrática. En las sociedades modernas, los ciudadanos requieren de unos principios básicos, los cuales, determinan el modo de proceder en la vida civil (JFR. p. 25). La idea rawlsiana consiste en crear el espacio idóneo en el cual, las sociedades modernas, caracterizadas por un pluralismo razonable, puedan poner en discusión racional los fines tantos individuales como públicos.

Tercero, la filosofía política posee un carácter reconciliador<sup>149</sup> entre nosotros y las distintas concepciones de vida buena que existen en la sociedad. No se trata entonces, de asumir la política como a regañadientes, porque así fue el Estado en el que me tocó vivir, sino como la posibilidad de realizar mis planes de vida junto con otros que como yo, también desean hacerlo:

Es el hecho de las diferencias profundas e irreconciliables en las concepciones del mundo de los ciudadanos, en esas razonables concepciones religiosas y filosóficas comprensivas, y en sus visiones de los valores morales y estéticos que deben primar en la vida humana. No es siempre fácil aceptar este hecho, más la filosofía política puede tratar de reconciliarnos con él mostrándonos la razón y, en realidad, el bien y los beneficios políticos que de él derivan. (JFR. p. 26).

El cambio de mirada supone, a su vez, una transformación en el modo en que participamos de las decisiones políticas. Como ciudadanos, buscaremos fortalecer y promover el hecho de pertenecer a una sociedad con una pluralidad de doctrinas omnicomprensivas, a su vez, reconoceremos el hecho de poder cooperar con otros ciudadanos que, al igual que yo, son libres e iguales, miembros cooperativos de la sociedad.

---

<sup>148</sup> En la nota a pie de página, se indica que el término es utilizado a partir de la idea que formula Kant en su ensayo: “Was heisst: Sich im Denken orientieren?”. (JFR. p. 25). Martínez Navarro afirma que “En dicho trabajo Kant caracteriza a la razón como la facultad de orientarse: de modo similar, pretende Rawls caracterizar aquí a la filosofía política, en cuanto producto de la razón, como un discurso que orienta sobre el modo más adecuado de organizar las instituciones básicas de las sociedades modernas”. En: Martínez, E. (1997). p. 113. *np 11*.

<sup>149</sup> Rawls está siguiendo la reflexión de Hegel en sus *Principios de la filosofía del derecho* (1821) en donde el filósofo alemán concibe la reconciliación en nosotros (*Versöhnung*) como la aceptación y la afirmación de nuestro mundo de manera positiva y no como resignación (JFR. p. 25).



Si esta visión, logra permear el sentir común de los ciudadanos, podremos decir que ésta visión de la sociedad se mantendrá durante toda una vida<sup>150</sup>.

El cuarto modo de la filosofía política corresponde con una visión utópica de la sociedad, es decir, como “la disciplina que investiga los límites de la posibilidad política practicable” (JFR. p. 26). Para la filosofía política, es indispensable formularse preguntas de este tipo “¿cómo sería una sociedad democrática bajo condiciones históricas razonablemente favorables, pero con todo posibles, esto es, bajo condiciones permitidas por las leyes y tendencias del mundo social?”, como también, “¿qué ideales y principios intentaría realizar dicha sociedad, dadas las circunstancias de la justicia que sabemos que existe en una cultura democrática?” (JFR. p. 27). Esta situación hace referencia al hecho de un pluralismo razonable y el modo en que este hecho determina el modo de ser de la sociedad. La idea en este asunto es, identificar las distintas posibilidades a las cuales podemos optar en el ordenamiento social, teniendo en cuenta que, nuestra posición respecto de dicha sociedad es la de aquel ciudadano “reconciliado” con su realidad y no la del frustrado por la existencia de un pluralismo en las sociedades modernas. En consecuencia, el ciudadano encontrará mayores posibilidades de construcción con los otros, de apertura y confianza de una concepción política de la justicia, que la que tendría si no tuviera una visión reconciliadora con la sociedad.

### **3.2. Del equilibrio reflexivo al consenso traslapado**

En *A Theory of justice* vimos cómo la justicia como equidad partía del hecho de que las personas profesan, y parecen estar inclinadas, por una concepción moral determinada. A partir de allí, Rawls formula el equilibrio reflexivo como el espacio de reflexión y discusión

---

<sup>150</sup> Rawls nos pide que tengamos cuidado con la idea de la filosofía política como reconciliación, pues puede llevarnos a establecer una ideología en el sentido que Marx hace del término: “De vez en cuando debemos preguntar si la justicia como equidad, o cualquier otra concepción, es (...) ideológica y, si no lo es, ¿por qué no lo es?”. (JFR. p. 26 *np4*). Así mismo, tengamos en cuenta el artículo del profesor Giraldo-Rodríguez, J. (2016) en cuanto a la “filiación” entre Rawls y Marx.

de las distintas concepciones de lo bueno y de lo correcto que poseen las personas (JF. p. 194):

La gente tiene juicios considerados en todos los niveles de generalidad, desde los juicios sobre situaciones e instituciones particulares, pasando por criterios amplios y primeros principios, hasta condiciones formales y abstractas que se imponen a las concepciones morales. Uno intenta ver cómo ajustaría la gente sus distintas convicciones formando un esquema coherente, teniendo cada convicción meditada, una cierta credibilidad inicial. Se supone que abandonando y revisando algunas, reformulando y extendiendo otras, puede encontrarse una organización sistemática. Aunque, para empezar, unos cuantos juicios se consideran suficientemente firmes como para tomarlos provisionalmente como puntos fijos, no hay ningún juicio en ningún nivel de generalidad que sea por principio inmune a la revisión (JF. pp. 194-195).

En el equilibrio reflexivo las personas deliberan sobre qué principios se acomodan mejor a sus ideales de vida buena. Este procedimiento representa la búsqueda de unos primeros principios a partir de una concepción de la justicia que, en TJ, es elaborada por la deliberación de juicios morales y, por ende, el resultado está referido al espacio ético-normativo (JF. p. 195). Dicho mecanismo de representación, trabaja a partir de los juicios que emitimos normalmente, los cuales, han sido meditados, evaluados y modificados en repetidas ocasiones, determinando el tipo de creencias y nuestra actitud respecto de alguna situación concreta. A estos los identificamos como juicios razonados, “emitidos en condiciones favorables al ejercicio de nuestras facultades de razón y de nuestro sentido de la justicia, es decir: en condiciones en las que parecemos tener la capacidad, la oportunidad y el deseo de hacer un juicio fundado” (JFR. p. 55).

Las personas poseen la capacidad de emitir juicios conforme a su naturaleza racional. Estos juicios se refieren a acciones particulares, (participar de un encuentro religioso) o, del tipo político, (establecer un criterio de la justicia). Con este cúmulo de juicios, la justicia como equidad establece un procedimiento que sitúa a las partes representantes en una posición original y los cubre con el velo de ignorancia para poder llegar a un acuerdo justo sobre los principios de justicia para la sociedad democrática. El equilibrio reflexivo funciona como mecanismo de representación de las partes al interior de la deliberación, de tal manera que el fruto de dicho procedimiento sea un grupo de concepciones morales escogidas, dentro del gran cúmulo de concepciones distintas entre sí, y enunciadas dentro de la deliberación.

Rawls considera que dicho procedimiento es mucho más complejo de lo que parece pues, “no solamente difieren nuestros juicios razonados de los de otras personas, sino que a veces nuestros propios juicios entran en conflicto entre sí (...) Muchos de nuestros conflictos más serios son conflictos dentro de nosotros mismos” (JFR. p. 56). De esta manera, el equilibrio reflexivo parece quedarse corto frente a la idea de una base firme de unidad para la sociedad democrática y, más bien, estaría ofreciendo una especie de acuerdo sobre el *modus vivendi* de las personas (JF:PM. p. 45).

La solución a este dilema viene de la mano de un procedimiento formulado de manera tangencial en *A Theory of Justice*<sup>151</sup> pero que para el objetivo que se está buscando, generará mejores resultados. Nos referimos al consenso entrecruzado como espacio en el cual se logrará otorgar un mayor grado de realismo a la idea de una sociedad bien ordenada. Dicho procedimiento afirma:

(...) nosotros decimos que en una sociedad bien ordenada la concepción política es afirmada a través de lo que llamamos un consenso entrecruzado razonable. Con esto queremos decir que la concepción política es apoyada por doctrinas religiosas, filosóficas y morales razonables, aunque opuestas, que atraen a numerosos partidarios y que perduran a lo largo del tiempo de una generación a otra. (JFR. p. 59)

De esta manera, si bien existen muchas doctrinas comprensivas religiosas, filosóficas o morales, distintas entre sí, existe también una concepción de la justicia la cual puede ser aceptada por todos y no, como lo que sucedía con el equilibrio reflexivo, una concepción de la justicia en términos de una doctrina comprensiva al igual que otras. El consenso entrecruzado pretende una concepción política de la justicia construida por la deliberación de las partes y no la aceptación de una doctrina comprensiva particular como religiosa, filosófica o moral. El consenso entrecruzado es el lugar donde “doctrinas diferentes, e incluso conflictivas, afirman la base públicamente compartida de las instituciones políticas” (JF:PM. p. 41).

---

<sup>151</sup> Afirma Rawls que la idea de un consenso entrecruzado fue utilizada en *A Theory of Justice*, como aquel acuerdo que necesita de un acuerdo parcial de quienes los suscriben, contrario a un acuerdo estricto, el cual si necesita que quien haga parte de la deliberación esté de acuerdo en todo. Martínez, N. (1997). p. 110.

El consenso entrecruzado reconoce que una concepción política de la justicia no puede ser equiparada con una doctrina comprensiva, por tanto, se sitúa en dos espacios distintos de argumentación. Es, precisamente, el hecho de que nos queramos referir al espacio puramente político que, debemos recurrir a una concepción política de la justicia y no, a una doctrina comprensiva (JFR. p. 64).

### 3.3. Pluralismo razonable

Para aclarar este título debemos situarnos en la distinción que nuestro autor hace en cuanto a lo racional y lo razonable. Decimos que “lo razonable implica unos términos justos e imparciales de cooperación, mientras que lo racional tiene que ver con la promoción del bien o la situación ventajosa de uno mismo” (LHP. p. 88). Esta distinción entre lo racional y lo razonable es formulada por Rawls de la siguiente forma:

Sabiendo que las personas son racionales, no sabemos qué fines persiguen; sólo sabemos que persiguen fines inteligentemente. Sabiendo que las personas son razonables en lo que se refiere a las demás personas, sabes que están dispuestas a regir su conducta por un principio a partir del cual ellas y las demás personas puedan razonar unas con otras, y las personas razonables toman en cuenta las consecuencias de sus actos en el bienestar de las demás. La disposición de ser razonable no se deriva de lo racional, ni se opone a lo racional sino que es incompatible con el egoísmo, así como se relaciona con la disposición a actuar moralmente. (LP. p. 67 *np 1*)<sup>152</sup>

Así las cosas, todos somos racionales y razonables, pero con una tendencia a destruirnos a nosotros mismos, retomando la reflexión hobbesiana del estado de naturaleza. En dicho estado, el hombre reconoce los peligros a los cuales se enfrenta, producto de su respuesta racional a las necesidades naturales. Sin embargo, junto con esta situación, surge la posibilidad de un pacto con otros hombres, lo cual, constituye una actitud razonable como ejercicio equitativo de compromiso constitutivos de la cooperación social (LHP. pp. 88-98).

---

<sup>152</sup> Rawls cita a M. Sibley y su escrito “The rational versus the reasonable” de 1953. Así mismo, menciona que la distinción entre lo racional y lo razonable está presente en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* de 1785, caracterizada por la distinción entre el imperativo categórico (razón práctica pura) y el imperativo hipotético (razón práctica empírica) respectivamente.

La persona es racional, en cuanto que pretende una idea de bien y actúa conforme a ella y, razonable, en cuanto que se sitúa de manera horizontal frente a otros hombres, posibilitando la justificación y la generación de acuerdos que beneficien a todos por igual. Lo razonable se constituye como un sistema justo de cooperación dando lugar a la idea de reciprocidad, la cual, “está entre la idea de imparcialidad, que es altruista (impulsada por el bien común), y la idea de la ventaja mutua, entendida como que todo el mundo salga beneficiado respecto de la situación presente o que cada uno espera, según estén las cosas” (LP. p. 68).

De esta distinción se desprende la manera de entender la cooperación social, la cual, es distinta de la mera coordinación eficiente y productiva de una actividad social. Para Rawls, teniendo en cuenta que su ideal es una justicia como equidad, la coordinación eficiente y productiva, como la realizada por ejemplo en una fábrica, si bien, producirá muy buenos resultados, no es garantía de que exista una buena cooperación y, por ende, que no beneficie a todos por igual.

A este respecto, podemos decir que la cooperación social supone, de quienes participan en ella, primero, una idea de bien (intrínseco en cada persona) que lo lleva a buscar un beneficio si participa en dicha cooperación y, segundo, determina los términos justos de cooperación de tal manera que todos reconozcan una reciprocidad en todos los miembros de la cooperación. Es así que, cuando decimos que una persona ha actuado de manera racional pero irrazonable, es porque lo ha hecho, promoviendo sus fines o su idea de bien, pero ha actuado de tal manera que se ha impuesto sobre los otros o ha obtenido unos mejores beneficios sin respetar los acuerdos de la negociación (LHP. pp. 90-91).

Clarificado esto, entendemos que para Rawls, las personas razonables y racionales son las unidades de responsabilidad mínima de la vida política en la sociedad democrática, pues son ellos, quienes estarán dispuestos a proponer principios para un orden social justo. Lo razonable no se deriva de lo racional, pero en la justicia como equidad, son dos ideas complementarias constitutivas de los ciudadanos en la sociedad bien ordenada (LP. p. 69).

La idea de lo racional es anterior a lo que entendemos por razonable y se aplica a personas individuales o agentes unificados. Un agente racional se caracteriza por poseer unas

capacidades de juicio y deliberación, las cuales, le permiten alcanzar sus propios fines y beneficios. Un agente racional, guiado únicamente desde esta capacidad, carecerá de una sensibilidad moral que le permita comprometerse en una cooperación social justa, en términos de ciudadanos iguales entre sí. Por el contrario, si el agente es racional y razonable, será capaz de comprometerse junto con otros en una idea común según la idea de reciprocidad (LP. p. 68).

Las personas razonables son aquellas que se reconocen a sí mismas como iguales, están dispuestas a proponer principios y normas como términos justos de cooperación, cumpliendo con ellos en la medida en que reconocen que los demás procederán de la misma manera. Es así que la justicia como equidad se entiende en términos de simetría entre las personas morales razonables. La “reciprocidad está entre la idea de [equidad], que es altruista (impulsada por el bien común), y la idea de la ventaja mutua, entendida como que todo el mundo salga beneficiado respecto de la situación presente” (LP. p. 68).

Las personas morales, situados en una sociedad democrática como ciudadanos libres e iguales, producto de la concepción política, optan racionalmente por ser agentes razonables en función de la cooperación social. En otras palabras, a partir de la cultura política es que el ciudadano decide racionalmente vincularse, en un acuerdo simétrico con otros ciudadanos, porque reconoce en ellos la misma actitud. Ser racional y razonable, implica a su vez, la capacidad de proponer principios para el beneficio mutuo, como ciudadano activo dentro de la sociedad.

Lo razonable permite establecer principios que hemos de reconocer públicamente y, de los cuales, es razonable esperar que todos estén de acuerdo y que actúen en conformidad a estos principios, configurando el mundo de lo público social. En la reciprocidad de lo razonable nos encontramos, ante todo, con un ejercicio de confianza de que todos actuarán conforme a lo estipulado en el acuerdo. En una sociedad caracterizada por un pluralismo razonable, todos los ciudadanos tienen sus propios objetivos racionales que esperan favorecer, sin embargo, están dispuestos a proponer términos justos de cooperación que beneficien a todos por igual (LP. pp. 71-72).

A este respecto, podemos destacar qué entiende nuestro autor por doctrinas comprensivas razonables, expresadas por personas consideradas a su vez, racionales y razonables. Primero, una doctrina razonable es un ejercicio de la razón teórica y práctica que abarca los más importantes aspectos religiosos, filosóficos y morales de la vida humana; segundo, es el resultado de la caracterización y concepción inteligible que la persona tiene del mundo; y tercero, es susceptible de cambio a través del tiempo y es fruto de una tradición de pensamiento que va desarrollándose con la persona misma (LP. pp. 75-76).

Es importante destacar que en el pensamiento de Rawls, muchas doctrinas son consideradas como razonables y la justicia como equidad no pretende ser arbitraria o exclusiva a pesar de las diferencias que existen en estas doctrinas. Lo que se quiere evitar, más bien, es que alguna doctrina comprensiva utilice el poder político para reprimir otras doctrinas comprensivas. Es considerado irrazonable pretender utilizar el poder del Estado, un poder que es colectivo de ciudadanos libres e iguales ante la ley, para impedir que el resto de la ciudadanía profese o afirme sus propios puntos de vista (LP. p. 78).

Si hacemos parte de una sociedad democrática -aquella que garantiza el ejercicio libre de la razón humana-, nos encontramos con una pluralidad de doctrinas comprensivas que para el caso de Rawls, son a su vez, razonables. De esta manera un pluralismo razonable, entendido este como una multiplicidad de doctrinas comprensivas incompatibles entre sí, es muestra de las libertades y los derechos básicos expresados al interior de una sociedad democrática (LP. p. 80). El pluralismo simple, al no ser razonable, permite que ciertas doctrinas comprensivas puedan ser suprimidas frente a otras.

### **3.4. Concepción política de ciudadano y su poder de representación**

Como punto de apoyo y continuidad de la sociedad bien ordenada, el ciudadano rawlsiano supone ciertas características del ámbito normativo, que son, “las unidades básicas de pensamiento, deliberación y responsabilidad [los cuales] se adaptan a una concepción política de la justicia, y no a una doctrina comprensiva” (LP. pp. 41-42. *np* 20). De dicha formulación decimos entonces que una persona racional y razonable, puede llegar a ser

ciudadano, es decir, un integrante normal y cooperador de la sociedad durante toda una vida, siempre y cuando cumpla con las disposiciones adquiridas al interior del contrato.

La concepción de persona que quiere trabajar Rawls, no es del tipo metafísico, sino que se rige por presupuestos políticos. Así, la libertad del ciudadano es entendida desde tres aspectos: primero, lo sitúa así mismo y frente a los otros, con la capacidad moral para adoptar una concepción del bien, que no necesariamente es definitiva, sino que, podrá revisarla junto con otros a partir de un criterio razonable y racional (LP. p. 52). Segundo, los ciudadanos se ven como personas libres, en tanto poseedores de todo el derecho a hacer reclamaciones y formular exigencias a las instituciones, con el fin, de asegurar sus concepciones de bien dentro de los márgenes dictados por los principios de justicia. En otras palabras, los ciudadanos son libres en cuanto poseedores de deberes, derechos y obligaciones, algo que no sucede por ejemplo con los esclavos. Tercero, como ciudadanos libres poseedores de razón, son capaces de asumir la responsabilidad de sus fines y, con ello, dejar de lado reclamos que estén cargados de una fuerza psicológica, entendida esta como anhelos y deseos basados en una razón particular y no desde la razón pública (LP. p. 55).

Las personas son libres en virtud de sus dos poderes morales “(la capacidad de tener un sentido de justicia y de adoptar una concepción del bien) y de los poderes de la razón (juicio, pensamiento, y la capacidad de inferencia relacionada con estos poderes)” (TJ. pp. 557-558 y LP. p. 42). El sujeto moral, capaz de poseer una idea de bien y un sentido de justicia, tiene además, la capacidad de reflexionar sobre dichas ideas para así revisarlas y, si es necesario, cambiarlas conforme a su capacidad racional de persona libre:

(...) dado un marco de instituciones justas y si existe para cada persona un índice justo de bienes de primera necesidad (como lo requieren los principios de la justicia), se considera que los ciudadanos son capaces de ajustar sus metas y aspiraciones a la luz de lo que pueden razonablemente esperar. Además, se conciben como capaces de restringir sus reclamos en materia de justicia, en conformidad con las clases de cosas que permiten los principios de justicia. (LP. p. 55)

El concepto de persona moral designa aquel ciudadano con la capacidad de elegir autónomamente, de manera racional, y sin prejuicios internos o externos. De igual forma, es un ciudadano capaz de respetar y promover las disposiciones políticas, pues esto garantizará el desarrollo de su proyecto de vida. No se trata de una persona acabada en el sentido de que



ya posee unos fines determinados, sino que, en función de sus poderes y su psicología moral, es un individuo en construcción, capaz de revisar, escoger y promover una determinada concepción de vida buena.

Los ciudadanos, como individuos libres e iguales, tienen una manera particular de ser representados ante el Estado. Para Rawls, la concepción de ciudadano está definida a partir de los fines políticos que aquí se buscan y, de la libertad que poseen como seres racionales dentro de la sociedad bien ordenada. Dicha libertad se expresa a partir de sus dos poderes morales, pero también, que las personas poseedoras de una idea de bien, son capaces de ir construyendo una concepción política de la justicia como el resultado de ser personas racionales y razonables.

Esta concepción de persona en Rawls considera dos aspectos centrales: Primero, que como ser social, está propenso a irse creando conforme a sus propios intereses y las relaciones con los otros, modelando su modo de vida, su visión del mundo, sus creencias políticas, filosóficas y morales; y segundo, como ciudadano, a pesar de los cambios de identidad moral a los que se viera afectado independientemente de la radicalidad con que lo haga<sup>153</sup>, la persona conservará en todo lugar su identidad pública e institucional:

(...) cuando los ciudadanos se convierten de una religión a otra, o ya no profesan un credo religioso establecido, no dejan de ser, en materia de justicia política, las mismas personas que eran antes de este cambio. No existe en este caso ninguna pérdida de lo que podemos llamar su identidad pública o institucional, ni de su identidad como materia de la ley básica. (LP. p. 52)

Las personas se reconocen libres ante la ley, unidades activas en las decisiones políticas y ciudadanos validados para la reclamación. Esta actitud responde a su ser moral racional, de tal manera queda garantizado el ejercicio democrático de participación de los ciudadanos al interior del Estado. Este hecho trae consigo la idea de responsabilidad que asumen los ciudadanos como seres visibles y activos dentro de la sociedad civil.

Las instituciones y el poder político en general, siempre estarán a la luz de las decisiones e intervenciones de los ciudadanos, pero más aún, se situarán en reciprocidad con estos como unidades mínimas y vitales de la sociedad. Los ciudadanos a su vez, en virtud de

---

<sup>153</sup> Nuestro autor refiere como ejemplo la conversión de Saulo de Tarso al Apóstol Pablo. (LP. p. 53)

su capacidad moral racional, poseen criterios suficientes para poder juzgar, deliberar y comprometerse con todas las decisiones que se tomen públicamente, pues reconocen que ello beneficiará su existencia como ciudadanos.

La concepción política de persona ratifica también el hecho de un pluralismo razonable, promoviendo una sociedad capaz de vincularse en pro de un bien común constitutivos de la sociedad política. Así, “cuando los ciudadanos comparten una concepción política de la justicia, disponen de una base sobre la cual las discusiones públicas pueden llevarse a cabo, para decidir razonablemente acerca de las cuestiones políticas fundamentales” (LP. p. 15)

A partir de la concepción política de persona ratificamos la concepción política de la justicia, configurada esta como un punto de vista públicamente reconocido y aceptado por todos los ciudadanos. La fuente del liberalismo político es una sociedad pluralista, la cual busca, garantizar los mecanismos para que sus instituciones permitan la libre expresión de sus representados y que, a su vez, dichas instituciones sean duraderas.

### **3.5. Constructivismo político en la justicia como equidad**

Abordado el hecho de un pluralismo razonable, vemos ahora la posibilidad de un consenso entre las diversas visiones comprensivas que nos sitúa en el espacio de lo público con un objetivo común, la estabilidad de la sociedad democrática:

El constructivismo político es un punto de vista acerca de la estructura y del contenido de una concepción política. Expresa que en cuanto se logra -si es que alguna vez se logra- el equilibrio reflexivo, los principios de la justicia política (el contenido) pueden presentarse como el resultado de cierto procedimiento de construcción (la estructura). En este procedimiento, en tanto que modelado por la posición original, los agentes racionales, como representantes de ciudadanos y sujetos a condiciones razonables, seleccionan los principios públicos de la justicia para regular la estructura básica de la sociedad. (LP. p. 101)

El constructivismo político para Rawls posee cuatro características. La primera, es que su contenido, expresado como principios de la justicia política, es el resultado de un procedimiento de construcción. En dicho procedimiento, los agentes racionales, como partes

representantes, deliberan sobre los principios para la estructura básica de la sociedad (LP. p. 104). La segunda característica es que el procedimiento se funda, esencialmente, en la razón práctica aunque no desconozca la razón teórica –como mencionamos líneas más arriba. La tercera característica es que su noción de persona y de sociedad, son más complejas y abstractas que otros tipos de constructivismo, como los que vimos en la segunda parte del trabajo. Rawls considera una persona poseedora de sus dos poderes morales, perteneciente a una sociedad política, entendida esta como un sistema justo de cooperación de una generación a la siguiente. Sumado a lo anterior, nuestro autor considera necesario la razonabilidad de las personas, instituciones, juicios, fundamentos, concepciones de vida buena y los mismos principios de la justicia (LP. p. 104). Todos ellos vistos para una justicia como equidad, es decir, como una sociedad representada simétricamente entre las unidades mínimas de representación y las instituciones civiles.

La justicia como equidad considera el constructivismo como la mejor manera de proceder respecto de una decisión de tanta importancia para la vida civil de los ciudadanos. Considera que esto es así porque:

(...) dado el hecho de un pluralismo razonable, los ciudadanos no pueden estar de acuerdo acerca de ninguna autoridad moral, así se trate de un texto sagrado o de una institución (...). Entonces adoptamos el punto de vista constructivista para especificar los términos justos de cooperación tal como se deriva de los principios de justicia en que se hayan puesto de acuerdo los representantes de ciudadanos libres e iguales, imparcialmente situados. (LP. p. 107)

El consenso entre ciudadanos se da sin detrimento de los mismos ciudadanos y con la única finalidad de buscar el bien común para la sociedad civil. No hay una negación de las doctrinas comprensivas razonables que posee cada uno de ellos, sino una apuesta por unos principios que legislen las instituciones sociales en las cuales habitan, que es desde donde se ejerce la distribución de la riqueza y los beneficios de la cooperación social.

Siguiendo con la argumentación de nuestro autor, decimos que lo que se construye con el constructivismo es una concepción política de la justicia. En dicho procedimiento la representación de las partes es resguardada a través de la posición original, de tal manera que lo que se pretenda sea unos principios de justicia equitativos sin posibilidad de beneficio particular en su formulación.

Los representantes de las partes, en la posición original, deliberan en torno a principios de justicia que son, fundamentalmente, los que corresponden a los bienes primarios. Es un procedimiento de abstracción el hecho de crear unos personajes artificiales como lo son los representantes de las partes, pero esto, para Rawls, es posible a partir de las condiciones razonables, y de los dos poderes morales de las personas a quienes representan las partes. Estas características, con las cuales cuenta el constructivismo rawlsiano a la hora de proceder, ratifican por qué la posición original y el velo de ignorancia no suenan como una idea descabellada, sino más bien, vemos este procedimiento como un hecho posible de la razón humana conforme a ideales políticos en una sociedad bien ordenada.

En la posición original, las partes se reconocen a sí mismas, y a los demás, como personas libres e iguales. En dicho estado, los contratantes escogen los principios de la justicia para la estructura básica de la sociedad y, conforme a dichos principios, los ciudadanos en su totalidad, se constituirán como cooperadores del proyecto y de la concepción política de la justicia para la sociedad democrática.

Teniendo en cuenta el recorrido que hemos venido trabajando, quiero referirme ahora a los dos principios de justicia pues a partir de ellos, es que se ha querido dar forma a todo el constructivismo rawlsiano de una justicia como equidad. Dichos principios fueron reformulados en muchas ocasiones, como podemos verlo a lo largo de las publicaciones de Rawls<sup>154</sup>, sin embargo, su esencia se ha conservado en tanto fundamento de la concepción política de la justicia:

- a. Cada persona tiene igual derecho a exigir un esquema de derechos y libertades básicos e igualitarios completamente apropiado, esquema que sea compatible con el mismo esquema para todos; y en este esquema, las libertades políticas iguales, y sólo esas libertades, tienen que ser garantizadas en su valor justo.

---

<sup>154</sup> Acerca de la formulación de los dos principios de justicia hay algunas variaciones que pueden ser notadas inclusive en la misma obra (LP. p. 31 y p. 271). Sin embargo, el contenido y su finalidad sigue siendo el mismo tal y como es afirmado por Rawls: *La exposición de estos principios difiere de la que hice en Teoría de la justicia y reproduce la exposición que aparece en "The Basic liberties and Their Priority" (...)* [estos cambios] *son importantes por las revisiones a la explicación sobre las libertades básicas que se encuentra en mi Teoría de la Justicia, y se expusieron para contestar a las fuertes objeciones que planteó H. L. A. Hart en su reseña crítica, en la University of Chicago Law Review 40.* (LP. p. 31 np3)

b. Las desigualdades sociales y económicas sólo se justifican por dos condiciones: en primer lugar, estarán relacionadas con puestos y cargos abiertos a todos, en condiciones de justa igualdad de oportunidades; en segundo lugar, estas posiciones y estos cargos deberán ejercerse en el máximo beneficio de los integrantes de la sociedad menos privilegiados. (LP. p. 31)

Estos dos principios, en mi consideración, son el culmen de la propuesta política para una sociedad democrática, entendida esta como un sistema justo de cooperación de personas libres e iguales, racionales y razonables. Rawls establece estos principios como aquellos que se obtiene en función de la “justicia social [en tanto que] proporcionan un modo para asignar derechos y deberes en las instituciones básicas de la sociedad y definen la distribución apropiada de los beneficios y las cargas de la cooperación social” (TJ. p. 21).

La sociedad política garantiza las libertades individuales a través de sus instituciones, pero también, garantiza el acceso equitativo de los beneficios de la cooperación social y procura que, aquellas personas que por la lotería natural quedaran en mejores condiciones, tendrán como obligación beneficiar a los menos aventajados de la sociedad. Esta situación, es perfectamente posible si reconocemos el modo en que la sociedad es concebida y cómo es pensada la persona. No es algo ilusorio si reconocemos que hace parte de nuestra naturaleza el hacernos conscientes de que, el poder político y la correcta distribución de los beneficios, pasa por el modo en que nos situamos frente al Estado. La formulación kantiana de la autonomía racional es indispensable para ello.

La base por medio de la cual el constructivismo rawlsiano logra una concepción política de la justicia es, a partir de la idea de una sociedad bien ordenada y de una concepción política de la persona, de tal manera que el paso racional a seguir sea determinar cuáles serán los principios políticos que regirán sobre lo público de una generación a la siguiente. El constructivismo político parte de una característica fundamental de las sociedades democráticas, la existencia de una pluralidad de doctrinas omnicomprensivas razonables irreconciliables entre sí pero capaces de reciprocidad y de construir una concepción de la justicia para sí mismos y para las nuevas generaciones. ¿Qué mejor Estado que aquel que se preocupa por conservar el bienestar de sus ciudadanos, la libertad e igualdad como sus derechos fundamentales, la pluralidad como resultado del ejercicio libre de la razón y, mejor aún, asegurados estos beneficios para las futuras generaciones?

## Conclusiones

La labor que acabamos de realizar nos permitió comprender la forma en que J. Rawls constituyó su justicia como equidad, a través de un procedimiento contractual que identificamos tanto en *A Theory of Justice* como en *Political Liberalism*. En dicha labor mencionamos algunos hechos biográficos de nuestro autor que dieron lugar a una reflexión sobre la justicia, hechos que sin duda pasan por una preocupación de la vida diaria y de la cual todos compartimos como ciudadanos en una sociedad democrática.

En la primera parte del trabajo ubicamos una tradición moral que, para nuestro autor, no era un modelo suficiente respecto del principio regulador de distribución, del cual pudiéramos decir que era justo para todos por igual. Respecto de esta situación, afirmamos que el espacio en el que se estaba trabajando era aquel que correspondía con la correcta distribución de los beneficios al interior del Estado, es decir, era un espacio de reflexión que se refería al ámbito económico de los ciudadanos. Así mismo, la lectura que se hacía del utilitarismo por parte de J. Rawls, correspondía con una visión económica del mismo que era la que encontraba expresada en *The Methods of Ethics* de Sidgwick.

El hecho de que la teoría de la justicia se desarrolle en este espacio responde a una situación bien definida. De acuerdo con nuestro autor, en la sociedad contemporánea se presentan diferencias y conflictos causados, principalmente, por nuestros intereses y por la posibilidad que tenemos de alcanzarlos. Dicho en otras palabras, la mayor cantidad de problemas a los cuales nos vemos enfrentados en nuestros días, corresponden con problemas

de tipo económico y es allí donde el Estado debe poder dar solución a estas situaciones que afectan la calidad de vida de los ciudadanos.

Teniendo en cuenta lo anterior, resaltamos el hecho de que el desarrollo de la teoría de la justicia, pretendía organizar la manera mediante la cual los ciudadanos adoptarían un criterio de justicia, que les permitiera garantizar la correcta distribución de los recursos al interior del Estado. Garantizada esta distribución, afirma nuestro autor, sería posible extrapolar este procedimiento a los demás asuntos y problemas del orden civil.

El punto de partida con el cual J. Rawls se refiere al orden civil es el que ofrecen las propuestas contractualistas, rompiendo así con una tradición aristotélica del hombre como un ser social por naturaleza. Su idea del orden político consiste en aquel procedimiento que realizan hombres racionales y razonables con el fin de legislar entre ellos mismos los criterios con los cuales se regirán para la vida pública. El contrato requiere de al menos dos supuestos: el consentimiento razonado de agentes morales libres y la coerción por parte del Estado a partir de normas que rijan el orden social. Es así que para Rawls, el contrato para el ordenamiento político cuenta con unos principios de justicia que rigen el orden social, pero a su vez, dichos principios son legítimos en razón del individuo libre, racional y razonable que lo sustenta.

El pacto desde las tres visiones contractualistas que trabajamos en el segundo capítulo asume la unión de los ciudadanos a partir de una finalidad: establecer un Estado que atienda a los requerimientos de los ciudadanos de tal manera que reconozcan en él un beneficio mejor que la vida en solitario. En el caso de Hobbes y de Locke, el contrato es asumido por los ciudadanos entre sí y el resultado es el establecimiento de un soberano o Estado que proteja la vida y garantice el derecho a la propiedad de quienes hacen parte del acuerdo. En el desarrollo de las tres propuestas contractualistas, T. Hobbes, J. Locke y J. J. Rousseau, veíamos como aspecto en común el modo en que el ciudadano individual adquiriría un valor importantísimo en el acuerdo de tal manera que la siguiente reflexión a la cual hice referencia tenía que ver con la visión kantiana de sujeto racional y el criterio con el cual define al individuo garante del contrato, acercándonos ya a una concepción política y moral de la persona.

Teniendo en cuenta lo anterior, la propuesta rawlsiana se instaura desde la propia capacidad de los ciudadanos en construir el acuerdo con el fin de establecer los principios de justicia que sirvan de fundamento al Estado. Sin embargo, diferenciándose de sus antecesores contractualistas, supone ciertos elementos particulares con los cuales establece una deliberación de los ciudadanos y un salvoconducto de que en dicha deliberación no se buscará favorecer intensiones particulares.

Lo primero que debemos reconocer es que el constructivismo rawlsiano se establece como un procedimiento hipotético, abstracto, que busca, a manera de analogía, transportar lo que allí funcione a nuestra sociedad política real. Pero ¿por qué es posible argumentar a favor de un procedimiento de abstracción que funciona perfectamente en dicha sociedad, pero de la cual no tenemos certeza de que funcione en la realidad? La respuesta viene de la mano de los elementos que constituyen el contrato que aparece en *A Theory of Justice* y sus adecuaciones presentes en *Political liberalism*.

Dentro de los elementos característicos de la reflexión rawlsiana, identificamos que los ideales expresados con el constructivismo político, están manifestando la posibilidad de la razón humana de llegar a construir acuerdos en virtud de nuestras capacidades morales (poseer una concepción de la justicia y una idea de bien). Esta situación nos lleva a pensar el modo en que es posible utilizar el procedimiento de abstracción que Rawls nos propone, para ser aplicado en un sistema político como el nuestro.

En el ciudadano reside el poder político y moral de la sociedad civil. Esto lo hemos reconocido gracias al desarrollo que acabamos de abordar, primero en filosofía moral y luego en filosofía política. Un ciudadano consciente del poder que reside en su plena autonomía es capaz de construir, junto con otros, unos compromisos como leyes externas-internas para la sociedad civil. De esta manera, podríamos decir que, una de las consecuencias del procedimiento rawlsiano es que se logra articular en la concepción de la Justicia y sus principios, las dos capacidades morales de los ciudadanos con la finalidad misma de las instituciones políticas del Estado. En otras palabras, el Estado y su concepción de la Justicia reafirman su función como veladoras del bienestar y desarrollo de la población civil y de cada ciudadano en particular.



Rawls propone la justicia como equidad como la condición esencial para la elección de los principios que garanticen una justicia social. Para tal fin, protege la deliberación a partir de una situación de elección hipotética que denomina como posición original la cual cuenta con el velo de ignorancia como garante de equidad de los beneficios al interior del Estado. Desde allí se genera un acuerdo entre las partes representativas de los ciudadanos libres e iguales, quienes deciden sobre los principios de justicia que regirán a todos por igual. Esta es la propuesta contractualista que hace Rawls y desde la cual, todos los ciudadanos se vinculan porque consideran que se ha actuado con justicia y que con la aceptación de dichos principios no se está atentando a sus concepciones de vida buena.

Lo anterior, representa un recurso metodológico como lineamiento a seguir, de tal manera que los principios de justicia que se generen, permitan una correcta distribución de los bienes primarios conformados por las libertades civiles y políticas de los ciudadanos. Estos principios están orientados hacia la correcta distribución de los recursos estatales que mejoren la calidad de vida de sus habitantes, en tanto que las desigualdades solo están garantizadas en virtud de aumentar las posibilidades a las cuales tienen acceso los menos aventajados de la sociedad.

A este respecto, debemos indicar que la equidad debe ser entendida como justa distribución de los beneficios, sin que ello implique igual cantidad de recursos para toda la población. Es más, la equidad que establece nuestro autor garantiza la desigualdad en la sociedad civil, en tanto que dicha desigualdad existe, si y solo si, beneficie el desarrollo de los menos aventajados de la sociedad. Es decir, que salvaguardando las diferencias de todos los ciudadanos, asumimos también que habrá necesariamente distintos modos en los cuales las personas podrán acceder a la riqueza pero que al Estado le corresponde garantizar imparcialidad respecto de dicha distribución.

Para abordar la forma en que la sociedad pueda lograr una correcta distribución, es necesario clarificar la estructura básica que la rige. ¿Cuál es el criterio desde donde se apoya y con el cual se resuelve una correcta y equitativa repartición de los bienes a los ciudadanos? Los principios de justicia, en el sentido rawlsiano, determinan la manera justa en que se resolverán los conflictos al interior del Estado, pues en ellos reside el criterio de elección con

el cual se establecieron, basados en el ciudadano que compone el acuerdo y en sus capacidades políticas como ser racional y razonable.

Aun así, nos vimos en la tarea de comprender un poco más este asunto y para ello, tuvimos en cuenta una crítica a la visión contractualista de Rawls, en manos de Alasdair MacIntyre. Allí constatamos que uno de los mayores problemas respecto de la formulación de nuestro autor era, precisamente, el grado de abstracción con el cual formuló su teoría de la Justicia. A partir de esta visión, mencionamos que, el modo en que el filósofo de Harvard asume la creciente diversidad de personas que componen un Estado -y que podrían llegar a definir un criterio de justicia-, difícilmente generaría una teoría de la justicia pues, para ello, se necesitaría renunciar a las necesidades y particularidades de los miembros del contrato. Esta renuncia para el autor de *After virtue* la podríamos entender como un desconocimiento del ejercicio práctico que ha elaborado cada tradición respecto de lo que considera como justo o injusto. Este hecho hace que uno de los requisitos del procedimiento rawlsiano (velo de ignorancia) parezca carente de realidad. Para un autor como MacIntyre, no es posible que la persona pueda ser despojada de sus intereses particulares, pues son estos el resultado de una historia que lo define como ciudadano dentro de una comunidad a la cual pertenece.

Nuestra idea al respecto consiste en abogar por un objetivo que es la mayor equidad posible para las decisiones políticas del Estado. En consecuencia con esto, tal y como sucede con la “dama de la justicia” de los sistemas judiciales, la idea es garantizar la mayor objetividad posible que garantice la búsqueda de un beneficio imparcial de toda la población. Así mismo, Rawls afirma que la persona, cubierta por el velo de ignorancia, posee los conocimientos básicos conforme al Estado en el que habita, y es allí donde el punto de partida en la deliberación serán esos conocimientos conforme a la sociedad en general. El papel del ciudadano y, en específico, del concepto político de persona que maneja nuestro autor, es el que fundamenta que esta situación pueda llevarse a cabo. En consonancia con lo anterior, se reconoce que el procedimiento contractual de Rawls, desconoce ciertas tradiciones particulares en función del deber de la sociedad que espera construir y no, del bien particular al cual corresponde esa tradición. Es una disposición que se le puede pedir a los ciudadanos y que, considero, es posible alcanzar apelando al criterio racional y razonable que poseen los ciudadanos.

Mi visión al respecto, un poco idealista si se quiere, es que, dadas las condiciones necesarias (como un objetivo claro y común), es posible que las personas puedan deliberar respecto de dicho objetivo, sin apelar a sus conveniencias, sino buscando un beneficio para todos por igual y mejor aún, para las nuevas generaciones. A este respecto ya se vienen a mi mente algunos nombres<sup>155</sup> pero quiero dejarlo como posibilidad en tanto que no solo depende de una apuesta particular sino del reconocimiento del común de la sociedad de que es posible dicho acuerdo.

El hecho de que el procedimiento rawlsiano se construya como una abstracción implica por un lado, ubicar qué es aquello común en las sociedades democráticas, de lo cual podamos decir que funciona como esencia y fundamento de lo que debe ser el Estado. Esta esencia es la Justicia a la que Rawls le presta toda su atención. Por otro lado, decimos también que, el procedimiento con el cual se establece una concepción de la Justicia, a pesar de ser construida en una sociedad bien ordenada, no quiere decir que sea irrealizable, más bien, fundamentado en los criterios que como agentes racionales, razonables poseemos, no debemos renunciar a la posibilidad de alcanzarlo. Se trata de un proyecto realizable en donde el Estado, a partir de la fundamentación de su concepción política de la justicia, se convertiría en la mejor posibilidad que tendrían los ciudadanos de exaltar sus capacidades morales y civiles.

Su propuesta plantea un aspecto común respecto de las anteriores teorías contractualistas, en tanto que el hecho de que sea realizable corresponde a individuos libres e iguales que, voluntariamente, deciden acordar respecto de una concepción de la Justicia, pues reconocen en esta tarea un beneficio mayor al estado precedente. Así, sumarse a la construcción de una concepción política de la Justicia resulta siendo, para el conjunto de los ciudadanos, una posibilidad de mejorar sus condiciones actuales, pero también, dejarla planteada para las siguientes generaciones.

Para nuestro autor, en consonancia con su reflexión filosófica, los comentarios que recibió la formulación de su *A Theory of Justice*, hizo que fuera necesario revisar el modo en que había orientado su procedimiento. La tercera parte de nuestro trabajo contó con algunos

---

<sup>155</sup> Mahatma Gandhi (1869-1948), Nelson Mandela (1918-2013), entre otros.

de estos elementos, puntualizando en los ajustes y aclaraciones que competen al contractualismo para, de esta forma, culminar con la presentación de los principios de justicia.

El punto de partida de esta reflexión es el creciente pluralismo que caracteriza las sociedades modernas, lo cual hace que una teoría de la justicia, basada en un procedimiento contractual, deba hacerse la pregunta de si es posible que dicho acuerdo dure de una generación a la siguiente. Para nuestro autor, este hecho hizo que cambiara el espacio de discusión en el cual estaba formulada su teoría de la justicia, es decir, pasar de una reflexión en filosofía moral a una acorde con el objetivo que se estaba planteando, correspondiente a la filosofía política. Así mismo, fue necesario revisar qué tipo de pluralismo se trabajaría según la visión de persona del contrato rawlsiano, lo cual nos llevó a profundizar en la concepción de persona como ser racional y razonable, de donde se obtiene que el pluralismo que contempla nuestro autor es precisamente el de agentes racionales y razonables.

Conforme a lo anterior, dada la existencia de una multiplicidad de posiciones, cada una ellas con una concepción de vida buena, se ratifica el hecho de poder formular un procedimiento como acuerdo entre ciudadanos en función de su racionalidad y razonabilidad como mejor posibilidad para una vida en sociedad. Así mismo, dada la creciente desigualdad que caracteriza las sociedades modernas, podríamos pretender ofrecer los suficientes beneficios a cada una de las posiciones de la sociedad pero para Rawls esto no sería correcto. La idea que nos presenta a partir de sus dos principios de justicia es que, por un lado, se garantiza la libertad para todos los ciudadanos, pero también, dadas las desigualdades sociales, las personas reconocerán equidad a la hora de la repartición de los beneficios al interior del Estado.

Esta idea todavía merece ser profundizada pues, para nuestro autor, es posible que las instituciones encargadas de la distribución de los beneficios del Estado, no lleven a buen término dicho procedimiento, y sea necesario, la representación por parte de los ciudadanos que permita recobrar el principio de mayor equidad. Tengamos en cuenta que esta teoría es formulada porque se busca mayor justicia en las decisiones del orden civil y en las instituciones que ejercen esta labor. Allí es donde cobra sentido el carácter político de la

sociedad pues es en las instituciones políticas que Rawls quiere plasmar su teoría de la justicia para una sociedad democrática.

Así las cosas, una reflexión que podríamos hacer a posteriori es la que compete con la representación a la cual tienen derecho los ciudadanos. Esta situación iluminaría muchos elementos para el contexto colombiano y el modo en que nuestro papel, como agentes políticos activos, es educado para reelaborar unos principios de justicia o para denunciar una mala administración de los bienes y recursos de lo público. Considero que la visión rawlsiana de la justicia como equidad, en su carácter revitalizador de la reflexión política contemporánea, recupera la esperanza y el compromiso de nosotros como pilares y razón de ser del Estado.

Existe una amplia bibliografía que se refiere a este tema y que seguirá ampliando la reflexión conforme a unos criterios filosófico-políticos. Me queda la pregunta, a partir de lo abordado en este trabajo de investigación, el modo en que se podrá poner en práctica el ejercicio de ser agente racional y razonable de quienes nos identificamos como ciudadanos en una sociedad política democrática.

## Bibliografía

### Primaria

Rawls, J. (1979). *Teoría de la Justicia*. (Traducción de María Dolores González). México: Fondo de Cultura Económica. Versión original: Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press.

-----, J. (1999). *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la Justicia*. (Traducción de M. A. Rodilla) Madrid: Tecnos. Versión original: Rawls, (1958). *Justice as Fairness*. New York: Ithaca.

-----, J. (1996). “La justicia como equidad: política no metafísica”. (Traducción de Sebastián Mazzuca). En: *La Política*. No. 1. pp. 23-46. Versión original: Rawls, J. (1985). “Justice as Fairness: Political nor Metaphysical”. En: *Philosophy & Public Affairs*. Vol. 14. No. 3. pp. 223-239.

-----, J. (2002). *La justicia como equidad: Una reformulación*. Barcelona: Paidós. Versión original: Rawls, J. (2001). *Justice as Fairness. A restatement*. (Edición de Erin Kelly). Cambridge: Harvard University Press.

-----, J. (1990). *John Rawls. Sobre las libertades*. (Trad: Jorge Vigil Rubio). España: Paidós. Versión original: Rawls, J. (1982) “The basic liberties and their priority”, en *Tanner Lectures on Human Values*. Vol. 3. University of Utah Press y Cambridge Press.

-----, J. (2011). *Liberalismo Político*. (Traducción de Sergio René Madero Báez). México: Fondo de Cultura Económica. Versión original: Rawls, J. (1993) *Political Liberalism*. Nueva York: University Press.

-----, J. (1980). “Kantian Constructivism in Moral Theory” en *The Journal of Philosophy*. Vol 77. No. 9. pp. 515-572.

-----, J. (2001). *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*. (Traducción de Andrés de Francisco). España: Paidós. Versión original: Rawls, J. (2000). *Lectures on the History of Moral Philosophy*. Cambridge: University Press.

-----, J. (2009). *Lecciones sobre la historia de la filosofía política*. (Traducción de Albino Santos Mosquera). España: Paidós. Versión original: Rawls, J. (2007). *Lectures of the History of Political Philosophy*. Cambridge: University Press.

## **Secundaria**

Audard, C. (2007). *John Rawls. Philosophi now*. British: Acumen.

Brooks, T. – Freyenhagen, F. (2007). *The legacy of John Rawls*. London: Continuum.

Botero, J. (2005a). “Introducción: Rawls, la filosofía política contemporánea y la idea de sociedad justa”. De Juan José Botero. En: *Con Rawls y contra Rawls. Una aproximación a la filosofía política contemporánea*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Cortina, A. & Martínez, E. (2001). *Ética*. Madrid: Akal.

D’entreves, A. (1972). *Derecho natural*. Trad: Hurtado, M. Madrid: Aguilar.

Durán, V. (2005). “John Rawls y el intuicionismo moral”. En: Delfín, I. (Comp.) (2005). *John Rawls. Legado de un pensamiento*. Cali: Programa Editorial Universidad del Valle.

Fernandez, E. y Peces- Barba, G. (2001) “La Aportación de las teorías contractualistas”  
En: *Historia de los Derechos fundamentales. T. II*. Madrid: Dykinson. Cap. VI.

Gargarella, R. (1999). *Las teorías de la justicia después de Rawls. Un breve manual de filosofía política*. Barcelona: Paidós.

Giraldo-Ramírez, J. (2016). “Marx en Rawls”. En: Vallejo, I. (Editor) (2016). *John Rawls: Justicia, Liberalismo y Razón Pública*. México: Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de investigaciones jurídicas.

Grocio, H. (1925). *Del derecho de la guerra y de la paz*. (Traducción de Jaime Torrubiano). Madrid: Reus.

Hobbes, T. (1983). *Leviatán I - II*. (Dos volúmenes). (Traducción de M. Sánchez Sarto). México: Fondo de cultura económica. Versión original: Hobbes, T. (1651). *Leviathan, or the Matter, Forme and Power of a Common Wealth Ecclesiasticall and Civil*. London: Andrew Crooke.

Höffe, O. (1988). *Estudios sobre teoría del derecho y la justicia*. (Versión castellana de Jorge M. Seña). Barcelona: Alfa

Kant, I. (2007a). *Crítica de la Razón Pura*. (Traducción de Mario Caimi). Buenos Aires: Colihue. Versión original: Kant, I. (1781). *Kritik der reinen Vernunft*.

-----, I. (2007). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. (Traducción de Manuel García Morente). Puerto Rico: San Juan. Versión original: Kant, I. (1785). *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Riga.

-----, I. (1986). *Teoría y práctica*. (Traducción de Jaun Miguel Palacios, M. Francisco Pérez López y Roberto Rodríguez Aramayo). Madrid: Tecnos. Versión original: Kant, I. (1793). *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*. Hamburg: Meiner.



-----, I. (1989). *Metafísica de las costumbres*. (Traducción de Adela Cortina y Jesus Conill Sancho). Madrid: Tecnos. Versión original: Kant, I. (1797). *Metaphysik der Sitten*. Werkausgabe Band VIII, Hrsg., von Wilhelm Weischedel, Suhrkamp.

-----, I. (1994). *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*. Traducción de Concha Roldan Panadero y Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Tecnos. Kant, I. (1784). *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*.

Kelsen, H. (1992). *¿Qué es justicia?* Barcelona: Ariel.

Lemkin, R. (2008). *El dominio del eje en la Europa ocupada*. Buenos Aires: Prometeo. p. 420.

Locke, J. (2006). *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del Gobierno Civil*. (Traducción de Carlos Mellizo). Madrid: Tecnos. Versión original: Locke, J. (1690). *Two Treatises of Government: In the former, the false principles, and foundation of Sir Robert Filmer, and his Followers, are detected and Dhertown. The latter is an Essay concerning the True original, extent, end of Civil Governement*. London.

MacIntyre, A. (2004). *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica. Versión original: MacIntyre, A. (1981). *After Virtue: A study in Moral Theory*. London: Duckworth.

MacIntyre, A. (1988). *Whose justice? Which rationality*. London: Duckworth.

Mejía, O. (2005). “La Filosofía política de John Rawls [I]: ‘La Teoría de la Justicia’”. En: Botero, J. (Ed.). (2005) *Con Rawls y contra Rawls. Una aproximación a la filosofía política contemporánea*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Mejía, O. (2005a). “La Filosofía política de John Rawls [II]: ‘Liberalismo Político’”. En: Botero, Juan José. (Ed.) (2005) *Con Rawls y contra Rawls. Una aproximación a la filosofía política contemporánea*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Nagel, T. (Comp.) (2010). *John Rawls. Consideraciones sobre el significado del pecado y la fe – Sobre mi religión*. Madrid: Paidós.

Navarrete, P. J. (2006). *Liberales y comunitaristas. Reflexiones generales para un debate permanente*. Santiago de Chile: Universidad Bolivariana.

Pogge, T. (2005). “Bosquejo de la vida de John Rawls”. En: Delfin, I. (Comp.). *John Rawls. Legado de un pensamiento*. Cali: Programa Editorial Universidad del Valle.

Kersting, W. (2001). *Filosofía política del contractualismo moderno*. (Traducción de Gustavo Leyva y Luis Felipe Segura) México: Biblioteca de signos. Versión original: Kersting, W. (1994). *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags*. Darmstadt: WBG.

Mejía, O. (1997). *Justicia y Democracia consensual. La teoría neocontractualista de John Rawls*. Bogotá: Ediciones Uniandes.

Rousseau, J. (2000). *Emilio, o De la educación*. (Editado por Elaleph) Barcelona: Bruguera. Versión original: Rousseau, J. (1762). *Emile, ou De L'education*.

Rousseau, J. (1983). *El contrato social*. (Traducción de Enrique Azcoaga). Madrid: Sarpe. Versión original: Rousseau, J. (1762). *Du Contract Social; ou, principes du Droit Politique*. Amsterdam: Marc Michel Rey.

Rousseau, J. (2014). *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. (Ed. Eduardo Maura y Clara Navarro) Madrid: Biblioteca Nueva. Versión original: Rousseau, J. (1755). *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Amsterdam: Marc Michel Rey.

Sigdwick, H. (1907). *The Methods of Ethics*. London: Macmilan and Co.

Vallespin, F. (1985). *Nuevas teorías del contrato social: J. Rawls, Robert Nozick y James Buchanan*. España: Alianza Editorial.

## Artículos

Aranga F. F. (2000). “John Rawls: El giro Contemporáneo de la Ética a partir de su Teoría de la Justicia como Imparcialidad”. *Revista Philosophica*. No. 16. Lisboa. pp. 61-79.

Martínez, E. (1997). “La filosofía política como ética para el diseño de las instituciones según la concepción de Rawls”. En: *Revista de Filosofía*. No. 15. pp. 107-118.

Bermudo, J. (2006). “El ‘Pluralismo razonable’ de J. Rawls”. En: *Convivium*. No. 19. Universidad de Barcelona. pp. 117-144.

Constant, B. (1995). “Sobre la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos”. En: *Revista de estudios políticos*. No. 59. Versión original: Constant, B. (1819). *Les écrivains politiques du XIX siècle. (Extraits avec un introductions et notes de Albert Bayet y Francois Albert)*. Paris: Collin.

Cortina, A. (1988). “El contrato social como ideal del Estado de Derecho. El dudoso contractualismo de I. Kant”. En: *Revista de Estudios políticos*. (Nueva época). No. 59.

Fernandez, E. (1985). “Neocontractualismo, legitimidad y derechos humanos”. En: *Anuario de Derechos Humanos*. No. 3. Madrid: Universidad Complutense.

Fernández, E. (1983). “El contractualismo clásico (siglos XVII y XVIII) y los derechos naturales”. En: *Anuario de Derechos Humanos*. No 2. Madrid: Revista de la facultad de Derecho de la Universidad complutense.

Nussbaum, M. (2004). “Hacer que la filosofía se ocupe de la política”. En: García, L. (Editor). *Cuadernos Filosóficos-Literarios*. Nos. 16-17. Manizales: Universidad de Caldas.

Mejía, O. (2004). “Construcción y reconstrucción de la concepción kantiana de la justicia en la teoría de John Rawls”. En: García, L. (Editor). *Cuadernos Filosóficos-Literarios*. Nos. 16-17. Manizales: Universidad de Caldas.

Pogge, T. (2004) “El encanto del libro verde”. En: García, L. (Editor). *Cuadernos Filosóficos-Literarios*. Nos. 16-17. Manizales: Universidad de Caldas.

Pogge, T. (2010). "John Rawls. Una biografía". En: *Revista co-herencia*. Vol. 7. No. 12. Medellín.

Rodríguez, R. B. (2009). "Liberalismo y comunitarismo: Un debate inacabado". *Revista de Humanidades*. No. 16 (2010) ISSN: 1137-8417, pp. 201-229.

Suárez-Iñiquez, E. (1996). "La filosofía moral y política de John Rawls". En: *Estudios Políticos*. No. 11. Nueva época.

Vásquez, G. H. (1978). "El problema de la libertad humana en Kant". Artículo presentado el 13 de marzo de 1978, con motivo de la Exposición de Kant.

Zambrano, Pilar. (2005). "Sobre la noción política de persona en John Rawls". En: *Persona y Derecho*, No. 52. pp. 121-141.

Vergés, G. J. (2005). "El 'Giro Hermenéutico' del liberalismo político rawlsiano: Exposición crítica". *ÉNDOXA: Series filosóficas*, No. 20. pp. 421-450. Madrid.

### **Material en la web**

Beiner, R. (2008). "John Rawls's Genealogy of Liberalism". Aparece publicado en: Beiner, R. (2010). *Civil Religion. A Dialogue in the History of Political Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press. Chapter 23.

<https://www.cpsa-acsp.ca/papers-2008/Beiner.pdf>

Oropeza, T. (2004). "Kant y su proyecto de una paz perpetua (En el bicentenario de su muerte)". En: *Revista UNAM*. Vol. 5. No. 11.

[http://www.revista.unam.mx/vol.5/num11/art77/dic\\_art77.pdf](http://www.revista.unam.mx/vol.5/num11/art77/dic_art77.pdf)

Thomas Pogge

<http://thompogge.com/>

“Influence of Jean Bodin on Rawls” En: *Approaching Justice. An online journal of religion and politics*. Consultado el 20 de octubre de 2015.

<https://approachingjustice.net/2013/07/05/influence-of-jean-bodin-on-rawls-rawlsreligion/#comments>