

JOHN RAWLS: EL CONTRATO SOCIAL REVIVIDO¹

Rodrigo Romero

1. Introducción

John Rawls no es conocido en nuestro medio cultural. Su obra fundamental "Theory of Justice"² (Teoría de la justicia) no ha sido aún traducida al español. Sin embargo, este pensador ético-político, profesor de la Universidad de Harvard, es ampliamente conocido, no sólo en los medios académicos norteamericanos e ingleses, sino también en medios no-académicos; prueba de ello es el gran despliegue hecho a su obra por publicaciones periódicas de habla inglesa de muy amplia difusión como "Washington Post" -o "The Economist" o "New York Times Book Review" para no citar sino algunas³. Varios críticos y comentaristas han señalado que este amplio interés suscitado por esta obra desde su publicación en 1971, se debe, en primer lugar, al renacimiento de problemas fundamentales planteados por la teoría contractualista

-
- (1) Conferencia dictada en el Museo de Arte Moderno "La Tertulia" de Cali, el día 22 de octubre de 1979, como parte de un ciclo de conferencias organizado por el Departamento de Filosofía de la Universidad del Valle y la Librería "Letras".
 - (2) Tanto aquí, como a través de este artículo siempre que se cite esta obra se refiere a la edición de "Harvard University Press", Cambridge Massachusetts, USA, 7a. ed., 1976.
 - (3) Sobre la importancia de la obra de Rawls, como también de la discusión que ha suscitado se ha tomado aquí como referencia "Reading Rawls: critical studies to 'Theory of Justice'" edited by Norman Daniels, Basic Books, New York. Introduction (by Norman Daniels) pp. XIX-XXXII.

clásica de los siglos XVII y XVIII, teorías que según ellos, sirven muy bien como alternativa crítica a la retórica contemporánea tecnicista y altamente especializada sobre temas éticos y políticos, derivada de la filosofía analítica y del positivismo lógico; y, en segundo lugar, el interés por la obra de Rawls está ligado a sus pretensiones de crear un sistema en donde se involucren temas de filosofía y sicología política, moral y economía política.

El intento de Rawls es darle coherencia, modernizar y corregir la teoría ético-política contractual, volviendo a poner en la escena intelectual temas como los de justicia, libertad, igualdad; su pretensión es ir más allá de los sistemas políticos y sociales particulares, impulsando y renovando así el gran intento inicial del pensamiento liberal, de referirse no a un sistema político particular, sino de pensarse a sí mismo como el sistema, cuyos principios son universalmente válidos, independientemente de condiciones específicas histórico-sociales de organización política; a partir de tales principios la concepción liberal de "lo político" aparece como la concepción de lo político en general⁴.

2. Ubicación de 'Theory of Justice'

Aunque el texto de Rawls, es publicado completo en 1971, corresponde sin embargo a una más amplia elaboración de artículos publicados por Rawls en el período comprendido entre 1958 y 1968⁵. Durante este período, con base en las discusiones de sus cursos de postgrado, diálogos con sus colegas, con teóricos y filósofos políticos y éticos, a un nivel predominantemente académico, le fue dando forma de libro,

(4) Se podría pensar con Norman Daniels (op. cit., introduction) cómo en Estados Unidos, debido a la rebelión generalizada de los años sesenta, contra la guerra de Viet-Nam, los movimientos de liberación femenina, los de los derechos civiles para los negros, etc., se vio necesario darle una fundamentación a los supuestos principios liberales que sostenían las instituciones sociales y políticas, cuestionados dura y radicalmente por los movimientos mencionados.

(5) "Justice as Fairness" (1968).

"Distributive justice: some addenda" (1968), primera parte del libro.

"Constitutional liberty" (1963).

"Distributive justice" (1967). Segunda parte del libro.

"Civil disobedience (1966).

The sense of justice" (segundo capítulo de la tercera parte).

Cfr. John Rawls "Theory of justice", Harvard University Press, 1976, p. VII, Preface.

NOTA: a través de este trabajo, todas las referencias a este texto se harán indicando después de cada cita, simplemente el número de la página correspondiente a la edición indicada anteriormente. La traducción de las citas textuales es mía.

partiendo de desarrollos mayores de los artículos iniciales. Cuando aparece en 1971, comienza a tener una difusión aún más amplia, llegando a salirse de los medios puramente académicos y especializados.

Es el mismo Rawls quien, en el prefacio (pp. VII-IX) expone cuáles son los propósitos y alcances de su teoría, su propia ubicación teórica, de la siguiente forma: “durante mucho tiempo la filosofía moral moderna, una forma de utilitarismo, ha sido la teoría sistemática predominante. . . Los que los critican (a los utilitaristas Hume, Adam Smith, Benthan, Stuart Mill) lo han hecho a menudo desde un punto de vista muy estrecho. Estos (críticos de utilitarismo) han puntualizado las obscuridades del principio de utilidad y han anotado las aparentes incongruencias entre muchas de sus implicaciones y nuestros sentimientos morales. Pero han fallado, creo yo, en construir una concepción moral viable y sistemática que se oponga. El resultado es que a menudo parecen forzados a escoger entre utilitarismo e intuicionismo. Más factible es que escojamos finalmente una variante del principio de utilidad circunscrita y restringida con ciertas formas ad-hoc, por restricciones intuicionistas. . . ”. Concluye Rawls: “lo que yo he intentado hacer es generalizar y llevar a un mayor grado de abstracción la teoría tradicional del contrato social representada por Locke, Rousseau y Kant⁶. De esta manera espero que la teoría pueda ser desarrollada de tal forma que no quede expuesta más a las objeciones más obvias que en muchas ocasiones se ha pensado han sido definitivas para ella. Además, esta teoría parece ofrecer una teoría sistemática y alternativa de la justicia que es superior⁷, a la tradición utilitarista dominante, como yo

(6) John Rawls (op. cit., p. 252) habla de algunas sugerencias que irá a hacer y que quizás puedan aparecer como “relacionando la justicia como equidad (fairness) con el punto más alto de la tradición contractual en Kant y Rousseau”. Por la lectura de esta parte se puede colegir que la eliminación de Locke aquí se debe tal vez a que Kant y Rousseau conjugan mejor la propuesta rawlsiana: en Kant aparece el concepto de autonomía para el descubrimiento de los principios de la justicia; y en Rousseau existe esa mayor radicalidad de la teoría contractual que lo lleva a criticar a Locke y su “ley de las mayorías” aludiendo a que no puede ser ésta base del contrato sino que a su vez debe existir un acuerdo unánime precedente para establecer incluso la ley de las mayorías como ley (cfr. J. J. Rousseau “Du Contrat Social”, Collection Pluriel, 1978, p. 175).

(7) Esta superioridad que Rawls le adjudica a la teoría contractual sobre la utilitarista, como lo ha sugerido, es una superioridad moral. En este punto parece que C. B. Macpherson en su “The political theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke” (Oxford University Press, 1964) contrapone una interpretación distinta, a partir de una crítica. El interpretar el estrecho y pobre individualismo utilitarista de Bentham, como el causante de la crisis teórica del liberalismo “La reparación que se necesitó fue una que trajera de nuevo un sentido de valor moral del individuo y combinarlo de nuevo con un sentido del valor moral de la comunidad, que había estado presente de alguna manera en la teoría puritana y lockeana” (p. 2), Macpherson en la contrarespuesta de qué es el individualismo posesivo, el supuesto básico presente en la crisis del pensamiento liberal, privilegia a Hobbes como el

lo sostengo. La teoría resulta altamente kantiana en su naturaleza. En realidad no pretendo ninguna originalidad en las concepciones que expongo. Las ideas principales son clásicas y bien conocidas. Mi intención ha sido la de organizarlas dentro de un esquema general utilizando dispositivos simplificados de tal forma que la fuerza entera de la teoría contractual pueda ser apreciada. Mis ambiciones para este libro estarán realizadas completamente si el posibilita ver más claramente las características estructurales principales de la concepción de la justicia alternativa que está implícita en la tradición contractual y señala la forma para su ulterior elaboración. De las concepciones tradicionales creo que es esta concepción la que mejor se aproxima a nuestros juicios ponderados sobre la justicia y constituye la base moral más apropiada para una sociedad democrática" (p. VIII).

Lo más relevante aquí es la insistencia de Rawls en presentar las teorías contractuales como poseyendo a su base los elementos para una teoría alternativa a la utilitarista. Volver al siglo XVII (Locke) y XVIII (Rousseau y Kant) para criticar y superar lo que del siglo XIX (Bentham, Stuart Mill, Sidwick) se ha heredado, parece ser el intento de Rawls. Y esto, al parecer, porque la teoría contractual ofrece una moralidad "mejor" que la del utilitarismo en la que el ajuste moral de nuestros "juicios ponderados" con la teoría de la justicia que de allí se deriva, es más coherente con una sociedad democrática liberal.

III. La teoría contractual en general

El contrato social aparece como la mediación necesaria en la creación de una sociedad política; se parte, en esta teoría, de concebir una condición natural del hombre (es decir, no contingente, no determinada). En esta condición o "estado" natural, se encuentran los elementos y caracteres indispensables que producen la necesidad de un pacto como inicio básico de cualquier tipo de organización social, pacto que a su vez establece los principios fundamentales bajo los cuales se construye la estructura jurídica la cual legitima el poder del Estado que surge del pacto.

En este sentido, los elementos que se explicitan al concurrir los hombres al contrato social, son los elementos naturales del hombre, y

que planteó con claridad los presupuestos posesivos del individualismo liberal presenta aún en Locke (aunque en este último con el adorno de la moralidad natural).

por lo tanto van a contener un “mayor peso moral”⁸ en cualquier consideración posterior al contrato. El contrato revela, entonces, lo esencial y produce lo accidental, distingue y muestra la superioridad de lo natural sobre lo histórico o contingente en el hombre; además, explica las relaciones sociales como un producto del hombre individual: el hombre no es naturalmente social, y su individualidad con todos sus rasgos tiene preeminencia moral sobre lo producido. Pero al mismo tiempo, el resultado del pacto, que es lo que se produce, está cimentado en lo natural y por lo tanto en la medida en que una organización social base sus principios en los emanados y explicitados por el contrato (que son los naturales), más estable y permanente es, y más *obligatorios* para sus miembros resultan siendo. Parecería ser que la situación del contrato sería la hipótesis de un hecho en el cual el hombre despojado de sus errores, maldades, con su sola razón (despojo necesario para la situación), entreviera cómo *debiera* ser la organización de sus relaciones, y de su vida. Y este hombre así despojado, es la misma razón que, dada una situación con características peculiares, percibe la necesidad de trascender su individualidad, precisamente para resguardarla.

Los pensadores contractualistas, al concebir la condición natural, se han encontrado con el problema de cómo derivar principios sociales de una condición, la natural, cuyas características aparecen como la negación, lo otro que lo social. Por otro lado, la hipótesis del estado natural adscribe (para salir del problema mencionado) al hombre como naturales, rasgos que son ya sociales, y que son los de las sociedades históricas que tales pensadores vivieron⁹.

De todas formas, el estado natural es una hipótesis y así ha sido considerado por los pensadores contractuales. Thomas Hobbes al describir la condición natural del hombre como situación de guerra generalizada y preventiva de todos contra todos, expresa que el estado natural no es un estado histórico; su pregunta básica va dirigida hacia “qué forma de vida habría allí donde no hubiera un poder común al que temer”¹⁰. Por otra parte, y en el mismo sentido, J. J. Rousseau alude críticamente a las diversas concepciones sobre el estado natural y puntualiza el que los pensadores “han llevado al estado de naturaleza ideas que habían tomado en la sociedad. Hablaban del hombre salvaje y

(8) Milton, Fisk. *History and Reason in Rawls Moral Theory* en *Reading Rawls*, op. cit., p. 53

(9) Cfr. C. B. Macpherson, op. cit.

(10) Thomas Hobbes. *El Leviatán*. Ed. Nacional, Madrid, 1979, p. 226.

describían al hombre civil"; posteriormente se remite a su propia concepción en el que la investigación sobre el estado natural no se puede tomar por búsqueda de verdades históricas "sino solamente por razonamientos hipotéticos y condicionales más a propósito para aclarar la naturaleza de las cosas que para enseñar el verdadero origen". La forma hipotética del argumento rousseauiano sobre lo que es el estado natural es en algo similar a la de Hobbes: ". . . formar conjeturas deducidas sólo de la naturaleza del hombre y de los seres que lo rodean acerca de lo que hubiera podido llegar a ser el género humano si hubiera permanecido abandonado a sí mismo"¹¹. Podría decirse que la hipótesis se dirige a lo que habría podido llegar a ser el hombre si, por la historia, no hubiera sido construído en él su *segunda naturaleza*. Y si miramos el contrato, el estado natural es lo que sería el hombre en una situación tal que en ella se encontrasen las características que hacen indispensable que los hombres se relacionen como *deben* relacionarse. Pero esta reducción hipotética, no puede descartar que aquel que la plantea vive y observa una sociedad histórica determinada y que lo que aparece *después* del contrato (como lo que *debe* ser) no es sino la corrección ideal proyectada de la sociedad *actualmente* vivida. De esta manera, el hombre natural no sería sino el hombre civilizado, considerado como tal, pero abstrayéndole del estado político, de las relaciones sociales vigentes, "artificialmente" producidas, porque de otra manera sería la concepción del hombre como una entidad tan simple y abstracta que no sería posible de ella derivar la necesidad de relaciones, o mejor, la necesidad de un sistema de organización social. El problema se plantea para la teoría contractualista, como ya se había indicado, de la siguiente manera: ¿es este estado natural tan desnudo de características contingentes, históricas, sociales, que sería imposible inferir lógicamente, o mostrar como necesario el paso de la naturaleza a la sociedad? ¿o concibe este estado natural como un estado social, en donde aparecen condiciones contingentes como si fueran naturales, cayendo así en el problema de dar indebido peso moral ("sub specie aeternitatis") a aspectos contingentes, no-naturales?¹².

(11) Jean Jacques, Rousseau, *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. Aguilar S. A., Madrid, 1973, pp. 26-27. Emmanuel Kant nos dice en *Principios metafísicos de la doctrina del derecho*, (UNAM, México, 1968) y en el mismo sentido de Hobbes y Rousseau, lo siguiente: "en vano se buscan los orígenes históricos de este mecanismo, es decir, que no se puede remontar al principio de la formación de las sociedades. . ." (p. 178).

(12) Podríamos pensar aquí tal vez en el concepto de propiedad privada individual, como derecho natural, en Locke (cfr. J. Locke "Segundo ensayo sobre el gobierno civil". Aguilar S. A., Madrid, 1973).

Es evidente, entonces, que la concepción de una naturaleza humana por debajo y por encima de lo histórico, lo social, lo contingente, es algo problemático. Se puede retener, por ahora, cómo lo que exige como necesario un contrato social son unos caracteres específicos que se supone se dan naturalmente en el hombre y que por lo tanto poseen una fuerza moral que hace que los compromisos derivados del pacto sean estables y duraderos y que produzcan, por un lado, la obligación racional de los asociados y por el otro, el ejercicio de la fuerza como legítimamente realizada por los gobernantes. Esto supone además, que entre las condiciones fundamentales, estén las de que los hombres son igualmente libres, son individuos autónomos, fuentes de sus capacidades, poderes, valores; por consiguiente, el hecho de entrar en igualdad de condiciones y voluntariamente a un pacto, hace que surjan los principios bajo los cuales debe ser regida y organizada la sociedad civil, principios que a su vez se basan en la salvaguardia de la vida individual y libre de los asociados, regulada en las relaciones externas de unos con otros, de acuerdo con leyes que no son sino la expresión del pacto inicial.

Dentro de este marco general de la teoría contractualista, es importante regresar a Rawls y mirar cómo él la interpreta y desarrolla en este punto.

4. Rawls: contrato y "posición original".

Para Rawls, "la justicia es la primera virtud de las instituciones sociales, así como la verdad es de los sistemas de pensamiento" (p. 3). Las personas que componen una sociedad (entendida ésta como asociación de personas) reconocen una serie de reglas; estas reglas diseñan un sistema de cooperación para promover el bienestar de todos los que son parte de ella. La cooperación social va en interés de todos; pero existen los intereses particulares en el sentido del interés que cada cual tiene en cómo se distribuyen los beneficios resultantes de esta cooperación prefiriendo siempre cada uno la mejor parte para sí. Estos intereses surgen, pues, como tales, en conflicto. "Es necesario un conjunto de principios, que son los principios de la justicia social: proveen la forma de asignar derechos y deberes en las instituciones básicas de la sociedad y definen la distribución apropiada de los beneficios y de las cargas de la cooperación social" (p. 4).

Rawls supone que dentro de un modelo de una sociedad perfectamente ordenada esto es lo que *debe* darse. Ahora bien, los principios de la justicia, que tienen como objeto la estructura básica de la sociedad,

deben ser el resultado de un acuerdo original, de un contrato. Es decir, los hombres, como seres iguales y racionales, situados en una posición inicial en la que estén dispuestos a promover y acrecentar sus propios intereses, aceptarían estos principios para definir los términos fundamentales de su asociación (p. 11).

Aquí es fundamental el concepto de *posición original*, que Rawls acuña, para reemplazar lo que sería el estado natural en las teorías contractuales tradicionales. Esta posición original es un estado hipotético en el que, bajo ciertas condiciones y restricciones que se caracterizarían como *equitativas*, los hombres, razonablemente, escogerían unos determinados principios de la justicia. Siendo seres racionales, las condiciones aparecerían como para que se diera una especie de prueba en la que surgiría la reflexión racional (o la razón reflexiva) que siguiéndose a sí misma, acogería, para todos y cada uno, unos principios de justicia naturalmente, o mejor, razonablemente derivados de esta situación inicial. "Justicia como equidad", (*justice as fairness*) es como Rawls caracteriza su teoría. Es decir, son equitativos los términos que definen la situación original para escoger los principios de la justicia. Estos principios definen una concepción determinada de la justicia. Es decir, que no sólo una sociedad es una asociación de individuos interesados en promover su bienestar sino que también se supone que comparten una concepción de justicia conocida por todos. Esto para Rawls quiere significar que aunque los hombres estén en desacuerdo en cuanto a lo que es justo, todos tienen de hecho una concepción de la justicia: hay un concepto de justicia subyacente en todos los hombres que sería lo que es común a todas las diferentes concepciones de la justicia. De esta forma, para Rawls, los hombres estarán de acuerdo todos en decir "que no existan *"distinciones arbitrarias"* entre las personas al asignarles sus derechos y deberes básicos" y en decir que "las reglas determinan un *balance apropiado* entre iguales y competitivas pretensiones a las ventajas de la vida social" (p. 5), aunque lo de "distinciones arbitrarias" y "balance apropiado" sea posteriormente interpretado por los hombres de acuerdo con los principios escogidos dentro de una concepción determinada de justicia.

Se decía antes que, en Rawls, para llegar a los principios de la justicia, éstos deben derivarse de un "contrato" al que se llega a partir de una posición original que contiene las condiciones que "bajo una debida y ponderada consideración, dispone a considerar algunos principios como razonables" (p. 21). Rawls expresa así la necesidad de establecer esta hipotética situación en la que los hombres son libres y

racionales, preocupados e interesados en llevar a cumplimiento sus propios intereses en situación de igualdad. Las condiciones contenidas en esta situación racionalmente originaria (que más adelante se describirán), no van sino en la dirección de imponer ciertas restricciones, de tal forma que la razón reflexiva del hombre se encuentra con un sentido de justicia (existente a priori, podría decirse) que es “una capacidad que envuelve el ejercicio del pensamiento” (p. 48). Una vez mirado así nuestro sentido de justicia, entonces, “nuestros juicios relevantes son aquellos dados bajo condiciones probables para la deliberación y el juicio en general” (p. 48). En otras palabras, los principios de justicia surgen de acuerdo con nuestros juicios basados en nuestro sentido de justicia. La situación hipotética original nos expresa las condiciones y circunstancias en las que “los principios que serían escogidos en la posición original son idénticos a los que corresponden a nuestros juicios ponderados” (p. 48)¹³.

Sin embargo, esto no significa una evidencia inmediata y mecánica de cuáles son estos principios, una vez se dan las condiciones de la situación original, sino que las personas han realizado previamente un test, un examen con varias concepciones de la justicia, y por lo tanto han depurado su sentido de justicia, que son condiciones en las que se dan los principios. Pero también esta razón reflexiva se da en una posición original cuyas restricciones son de una equidad tal que hace que la escogencia de unos principios determinados es *justificada* de tal forma que los principios deben ser aceptados por todos “bajo la debida consideración (upon due consideration), es decir, en la medida en que todos utilicen y tematicen esta razón reflexiva. Así, pues, esta razón es neutral y a-histórica puesto que toma distancia y puede ser crítica de las “contingencias históricas” como son las diferencias de clase, de poder, de autoridad, etc., y es capaz de discernir si las condiciones de las que los principios de la justicia se derivan son histórico-contingentes, o son naturales. Esto implica, tal vez junto con Kant, decir que siempre que se actúa por los principios adoptados en esta posición original, lo que se está expresando es la naturaleza humana. Y junto con Locke, el decir que *naturalmente* los hombres son seres libres y racionales¹⁴.

(13) Lo de “juicios ponderados” (considered judgements) es repetido infinidad de veces por John Rawls: siempre supone algo racional trans-histórico y por ser tal es justificado y neutral: equivale a lo *razonable*, nuestro sentido *intuitivo* de justicia.

(14) Cfr. esta última referencia en Milton Fisk, op. cit., p. 56.

5. Condiciones de la posición original

Como condición fundamental de la posición original, cabe destacar aquella que concibe hipotéticamente a los hombres como obrando detrás de lo que Rawls llama un *velo de ignorancia*, condición que explícitamente aparece como diferente a las señaladas dentro de la estructura del estado natural en las teorías contractuales clásicas. Las otras condiciones son:

- a. Los hombres son personas morales capaces de tener una concepción del bien y capaces además de tener todas por igual un sentido de justicia. Por lo tanto, en el procedimiento de escogencia de los principios de la justicia todas las personas tienen iguales derechos como los de disentir y proponer.
- b. Los hombres son seres racionales, es decir, que persiguen deliberadamente su propio interés particular.

El *velo de ignorancia* es una condición restrictiva en la que, con el fin de "cancelar las contingencias naturales y sociales que puedan ser explotadas en provecho propio" (p. 136), se supone a los hombres desconociendo cómo las variadas alternativas concretas incidirán en su caso particular y por lo tanto tendrán que decidir acerca de los principios sobre la base de consideraciones generales. Se plantea hipotéticamente, el que los hombres desconocen ciertos hechos: a) nadie conoce su sitio en la sociedad: su posición de clase o status social; b) nadie conoce su fortuna, sus valores y capacidades naturales, su inteligencia, su fuerza; c) nadie conoce su concepción del bien, ni las especificidades de su plan racional de vida; d) los hombres desconocen también las circunstancias políticas y económicas concretas de su país, su estado de desarrollo. Las personas no conocen, ni siquiera a qué generación pertenecen (pp. 137 y ss.). Lo único que los hombres conocerían en esta situación originaria son cuestiones generales acerca de la sociedad humana en general tales como algunos elementos básicos de teoría política y económica y leyes generales de comportamiento psicológico. En últimas, lo único que en la práctica los hombres conocen en esta situación inicial es la necesidad de entrar en cooperación con los demás, aún desde el punto de vista de la persecución de su interés particular. Este velo de ignorancia tendido hipotéticamente sobre los hombres, garantiza el que ellos no se guíen por prejuicios en la escogencia de los principios básicos de su organización social, y el que no existan, así, desventajas producidas por el conocimiento de la fortuna o

de las circunstancias concretas (contingencias naturales y sociales) para escoger dichos principios, para que se de el surgimiento de la razón reflexiva con su pureza y neutralidad, surgimiento producido por las restricciones iniciales mencionadas.

El carácter hipotético que tiene este estado inicial significa que cualquier persona, en cualquier momento podría argumentar bajo tales restricciones sobre este asunto de la justicia. Las restricciones aparecen entonces como condiciones de equidad en las que las personas al refinar su sentido de justicia con la discusión racional de las diferentes concepciones de la justicia, puedan establecer los principios de la justicia que han de gobernar las instituciones de la organización social y al mismo tiempo mostrar tales principios derivados necesariamente de la posición original. En este sentido el proceso de argumentación rawlsiano va dirigido a explicar y justificar cómo los principios democráticos básicos tienen el peso de un compromiso moral necesario, puesto que la razón reflexiva, depurada por el procedimiento implícito en las condiciones originales, es neutral, frente a circunstancias sociales e históricas contingentes, lo que equivale a decir que expresa la naturaleza racional del hombre en el sentido clásico¹⁵. Por consiguiente, lo que en la posición inicial de equidad (fairness) se produce, se da como algo que expresando las condiciones formales de la justicia es también un dispositivo crítico de lo contingente histórico social. La garantía está dada precisamente porque las condiciones restrictivas iniciales expresan en lo que dejan, la naturaleza esencial del hombre.

6. Los principios de la justicia

Los principios que los hombres escogerían, establecida la posición original con sus condiciones y restricciones, serían (p. 60 y ss.):

1. Cada persona debe tener un derecho igual a la más extensiva libertad básica compatible con la libertad similar de cada uno de los demás.
2. Las desigualdades sociales y económicas tienen que ser organizadas de tal forma que: a) sean razonablemente establecidas para las

(15) ¿Cómo ver esta razón reflexiva como capaz de expresar la naturaleza humana? Cfr. Milton Fisk, *op. cit.*, p. 57.

ventajas de todas las personas y b) estén adheridas a posiciones y puestos abiertos para todos¹⁶.

El primer principio se refiere a las libertades básicas, en general: libertad política (derecho a elegir y ser elegido), libertad de expresión y de reunión, libertad de conciencia y de pensamiento, libertad de propiedad personal, derecho a no ser arrestado arbitrariamente según lo especificado por la ley.

El segundo principio es llamado por Rawls el *principio de la diferencia*; intenta distinguir lo que es la "igualdad" en el sentido liberal, de la concepción "democrática" de la igualdad (pp. 70-71). En esta última concepción el ingreso y la riqueza no son determinados por los talentos naturales ni por las contingencias y circunstancias histórico-sociales, pues ellas son hechas nulas en la hipótesis de la posición original. Para Rawls es una arbitrariedad moral la concepción liberal la cual hace depender de los talentos naturales la distribución del ingreso y la riqueza. La igualdad democrática consiste en que las desigualdades, que son un hecho, sean permitidas sólo si son para beneficio de los menos favorecidos. En concreto: las diferencias de expectativas son dadas por la circunstancia de que existen unos hombres en esferas altas de la escala social y económica y otros en las bajas; estas diferencias dentro de la escala social son justificables sólo si van en beneficio de los menos favorecidos; por ejemplo, si sirven de incentivos para que la clase empresarial, que posee mayores expectativas, favorezca a la clase obrera. En otras palabras el criterio que aquí está funcionando es el de que las desigualdades son permitidas en la medida en que ellas sirvan para que los que estén en el nivel más bajo en expectativas vitales siempre estén mejor, esto es, que tengan libres oportunidades de mejorar al *máximo mínimo*, (maximin), es decir, al punto en que si se disminuye la desigualdad de expectativas, los de abajo en la escala quedarían peor que con el simple crecimiento ordenado de expectativas.

Rawls asume como algo dado, como algo "natural" (si así pudiera llamarse, ya que el principio surge del ejercicio racional de la posición original), las desigualdades económicas. Este segundo principio, el de la diferencia, que tiene que ver por un lado con las diferencias en ingreso y riqueza y por otro, en autoridad y jerarquía de poder, afirma que las desigualdades económicas dadas deben aceptarse en la medida en que

(16) En la página 302 de "Theory of justice" Rawls define en forma extensa los dos principios de la justicia, que para los objetivos de este trabajo no he creído necesario hacerla.

vayan para ventaja de todos, esto es, en la medida en que, habiendo diferentes expectativas debido a las diferencias socioeconómicas y diferencias dadas en los talentos naturales, los que los posean muy elevados deben aceptar restricciones en el proceso de beneficiarse de esos talentos dados naturalmente o por su inclusión en un estrato social determinado (las expectativas son aquí en este sentido naturales). Aquí se puede determinar una concepción general de la justicia (en el sentido de justicia distributiva) en que los "bienes primarios deben distribuirse igualmente a menos que una distribución desigual de algunos o de todos estos bienes es para favorecer los menos favorecidos socialmente" (p. 62).

Es importante tener en cuenta que Rawls, establece una jerarquización de los dos principios de la justicia dándole prioridad al primer principio sobre el segundo. Esto quiere decir que la libertad sólo puede ser restringida en nombre de la libertad: esto es, más en concreto, que la libertad puede ser restringida en beneficio de los menos favorecidos en sus libertades. En este sentido ningún beneficio económico mayor puede hacerse con la restricción de las libertades básicas, en oposición al principio utilitario del mayor bienestar para el mayor número a costa de las libertades del menor número o de un gran número de personas¹⁷.

(17) Sin embargo, bien lo apunta Norman Daniels (en "Equal Liberty and unequal Worth of Liberty" en *Reading Rawls*, op. cit., pp. 253-254 en la nota) esta jerarquización de los principios solo es dentro de la concepción *especial* de la justicia que se aplica solo cuando una sociedad ha alcanzado un cierto grado de bienestar general. En sociedades, por ejemplo, subdesarrolladas se aplica la concepción *general* de la justicia que se enuncia así: "todos los valores sociales -libertad y oportunidad, ingreso y riqueza y las bases del respeto a sí mismo- tienen que ser distribuídas igualmente a menos que una distribución desigual de esos valores, o de todos es para ventaja de todos" (Rawls, p. 62). Es decir, en este caso sólo obra el principio de la diferencia, incluyendo en él las libertades. En efecto, Rawls afirma que en la posición original "si las personas asumen que sus libertades básicas pueden ser efectivamente ejercitadas no cambiarán una menor libertad por un aumento en su bienestar económico, por lo menos una vez que haya sido obtenido un cierto nivel de riqueza. Solamente cuando las condiciones sociales no permiten el establecimiento efectivo de estos derechos es cuando uno puede reconocer su restricción. La negación de la libertad igual puede ser aceptada solamente si es necesario realzar la cualidad de la civilización de tal forma que a su debido tiempo las libertades iguales puedan ser gozadas por todos. El orden lexical de los principios es la tendencia a largo plazo de la concepción general de la justicia perseguida consistentemente bajo condiciones razonablemente favorables". Tenemos aquí, por otro lado como lo afirma Norman Daniels en el artículo citado, en Rawls el mismo presupuesto de todos los pensadores liberales (de Hobbes a Mill pasando por Locke, y yo diría que Rousseau y Kant) de que las libertades políticas y civiles son compatibles con las desigualdades económicas y sociales, compatibilidad postulada, como algo lógico. Estas desigualdades a su vez son explicadas y justificadas apelando a la ley natural, el contrato, o, en el caso de Rawls, a un hecho dado imposible de ser de otra forma.

7. Consideraciones finales

Como obviamente se observa, son muchas las líneas de discusión y de desarrollo las que sugiere el planteamiento de estos dos principios. De hecho como ya se señalaba al principio, en torno al texto de Rawls ha surgido una amplia discusión. Este trabajo sin embargo se ha restringido a la descripción de la concepción contractual de Rawls; tal concepción lo lleva a explicitar, corregir y precisar los elementos de la teoría clásica del contrato, que, en Rawls, aparecen como las condiciones iniciales de una hipotética situación original en la que los hombres escogerían dos principios de la justicia; esto significa que la situación original es un dispositivo que analiza y justifica tales principios en el sentido de que bajo las condiciones que en tal situación se dan, se escogerían los dos principios que además se adecuarían a lo que Rawls llama "nuestros juicios ponderados" (our considered judgements).

Con un dejo kantiano casi textual, Rawls expresa que un hombre actúa en forma autónoma en la medida en que sus principios de acción se adecúan a su naturaleza humana como ser racional y libre. Estos principios no son escogidos heterónomamente, es decir, por circunstancias o contingencias sociales o individuales, o con un determinado fin social. Rawls pretende que el velo de la ignorancia elimine estos posibles factores de heteronomía en la situación original, eliminando las circunstancias externas que puedan determinar a los hombres su escogencia, y dejando sólo aquellas circunstancias que muestren racionalmente la necesidad de la escogencia de unos principios determinados de la justicia (p. 252 y ss.).

Pero esta pretendida neutralidad del sentido de justicia que se manifiesta en condiciones equitativas (fair conditions) esconde el elemento fundamental que proyecta Rawls, cual es el que los principios de la justicia constituyen los valores típicos de una democracia liberal, como expresión típicamente burguesa. En este sentido también la pretensión de universalidad racional de tales principios no sería sino la proyección de los elementos particulares de la democracia liberal como modelo de sociedad y del hombre burgués como modelo de hombre. Al respecto afirma Macpherson que la concepción de Rawls "su hombre racional moral, el hombre con su plan propio de vida y su propio concepto de bien, que son aparentemente no burgueses (y que, se puede observar se semeja en mucho al hombre moral de T. H. Green) lleva sin embargo el puro sello distintivo del hombre burgués: que pone un gran valor en la libertad individual y *simultáneamente* acepta como inevitable

una sociedad dividida en clases en la que la clase determina los proyectos de vida. Con toda seguridad ninguno sino el hombre burgués exhibe juntas tales características"¹⁸.

Si se examina con algún detenimiento, se puede ver que en Rawls el esfuerzo se encamina a hacer compatible la más extensa gama de libertades individuales con el presupuesto del que parte el segundo principio de la justicia, cual es, como ya vimos, que las desigualdades son "naturales", y en este sentido no es posible concebir una sociedad sin clases.

El intento de Rawls, es el intento de la tradición liberal de hacer compatibles y de justificar, por lo tanto, la libertad igual para todos, con las desigualdades socio-económicas; es decir, la igualdad política formal con la desigualdad social. No es punto fundamental de este trabajo examinar cómo, por ejemplo las desigualdades económicas llevan de hecho a desigualdades en el ejercicio real de la libertad¹⁹ sin embargo es interesante puntualizar cómo en Rawls se explicita un modelo específico de sociedad y de hombre (liberal y burgués) en la misma formulación de los principios de la justicia y en sus condiciones previas de aparición, en la que éstos son neutrales y universales. Tal vez se podría decirle a Rawls lo que Harold Laski decía sobre el liberalismo en general: "sin duda que sus propósitos se expresaron siempre en términos universales; pero en su funcionamiento práctico eran a tal punto el siervo de una sola clase de la comunidad, que fueron sus necesidades las que predominaron en la formación del estado liberal"²⁰. Este mecanismo de universalización de lo que resulta particular y específico, en el terreno del pensamiento político y concretamente en un pensamiento como el de Rawls produce como resultado una valoración de la concepción liberal de la democracia y de lo político como la concepción de lo que es en sí la democracia y lo que es el ámbito de lo político. En otros términos: el Estado como aglutinador y ordenador de los intereses particulares dispares, como representativo de la sociedad, como el que dirime los conflictos de intereses y garantiza el bien público en la medida en que garantiza los intereses "privados" autónomos de los ciudadanos etc., en fin, todas estas características de la democracia y del estado liberales (que bien se pueden derivar de los planteamientos

(18) C. B. Macpherson. *Democratic theory*. Oxford: Clarendon Press, 1973.

(19) Cfr. Norman Daniels, op. cit., p. 256.

(20) Harold Laski. *El liberalismo europeo*. Breviarios del Fondo de Cultura Económica, México, 1969, p. 221.

de Rawls) se establecen como pertenecientes a la democracia y al Estado en sí mismos; es decir, que sólo se piensa como lo político, la concepción que de lo político posee el liberalismo. En el caso de Harold Laski se trataría de un error de aplicación de la idea liberal en el terreno histórico pero no de que el liberalismo necesita, como proyecto político, de afirmarse universalmente, precisamente para servir a los intereses particulares de una clase. Pero esto no debe llevar a la conclusión de que no se *debe* buscar una democracia, o que los principios de libertad y de igualdad son liberales exclusivamente y que por lo tanto cualquier alternativa al liberalismo debe eliminar la libertad y la igualdad y por consiguiente la democracia. Tal es exactamente una manera liberal de pensar el asunto.

Otra cosa, tal vez, sería tratar de pensar en una teoría no-liberal de la democracia y por lo tanto en una teoría no-liberal de lo político, lo que pondría todas las cuestiones mencionadas (libertad por ejemplo) en otra perspectiva²¹. En este sentido habría que buscar en Rawls también algunos elementos, aportados en la perspectiva insinuada. Pero si existe unidad de liberalismo, con el hombre burgués como Macpherson lo afirma de Rawls, ¿seguirá siendo válido aquello que se dice de que los valores liberales no son una conquista de la burguesía sino una conquista de la humanidad?*

(21) Cfr. Carol Pateman. *Sublimation and reification: Locke, wolin and the liberal democratic conception of the political* en *Politics and Society*. Vol. 5 N 4, 1975, p. 443.

* Estando ya para salir este artículo, se conoció la traducción al español (Teoría de la Justicia) hecha en España y editada por el Fondo de Cultura Económica en el año de 1979. El texto traducido se conoció sólo en el año 1981.