

**JORNADAS INTERNACIONALES – Día mundial de la Filosofía 2011**  
**17-19 de noviembre de 2011**  
**Mar del Plata**

Área: Filosofía política

Título de la ponencia:

**¿LA JUSTICIA -COMO CONTRATO SOCIAL EN J. RAWLS-  
ES UNA ESTRATEGIA RAZONABLE?**

W. R. Daros  
CONICET - UCEL

RESUMEN: En esta ponencia se pone en evidencia el presupuesto de la racionalidad en la teoría política de la justicia de John Rawls, el cual tiene sus antecedentes tanto en la concepción hebrea de pacto, como en el pensamiento griego y en la moderna teoría del derecho de Kant. La racionalidad se ha convertido así no tanto en una idea natural, sino en una naturalización de las conductas socialmente aceptables. En consecuencia, se analiza brevemente el concepto de razón y racionalidad. Finalmente el autor se detiene en el concepto político de justicia sostenido por Rawls y sobre él se hacen algunas observaciones acerca de cuán razonable es esta teoría de la justicia. Esta parece compartir rasgos hobbesianos y no distinguir suficientemente la idea de utilidad de la de justicia.

PALABRAS CLAVES: Rawls – racionalidad – lo razonable – justicia – utilidad – política

**Origen hebreo del pacto o contrato social**

1.- Dejando la experiencia de la democracia griega<sup>1</sup>, en la Edad Media, la idea religiosa que se admitía, acerca de la organización social, consistía en tomar como obvio que la sociedad había sido establecida por Dios, dando origen a una idea teocrática del poder, “fuente de toda razón y justicia”, como se menciona aún hoy en el Preámbulo de la Constitución Argentina.

Desde la perspectiva teológica, se consideraba que ciertamente había habido otros intentos humanos por lograr construir una sociedad humana, pero habían fracasado, convirtiéndose las agrupaciones y ciudades más bien en los lugares de degradación del hombre por su soberbia. Así aparecen los relatos, según los cuales, “viendo Dios que la maldad del hombre cundía en la tierra... se indignó en su corazón” (Gn. 6,5) y tiene lugar el diluvio y luego la destrucción de Babel.

Tras el fracaso humano, Dios en el monte Sinaí, había tomado la iniciativa de organizar a los hombres haciendo de ellos un pueblo o nación. Reconociendo, pues, al hombre dotado de libre decisión Yahvéh propone una alianza o pacto y forma a un pueblo o nación. La sociedad era concebida básicamente como una iniciativa de Dios, dado el poder que había manifestado al pueblo al sacarlo de Egipto. No obstante el poder absoluto de Dios, una alianza o pacto social no se realiza sin la libertad y consentimiento de ambas partes, por ello se dice: “Si de veras escucháis mi voz y guardáis mi alianza (un acto libre como condición necesaria)... seréis para mí una nación...” (Ex. 19, 5).

2.- Era obvio, en este contexto, que el poder venía de Dios (idea evangélica, por otra parte, muy confirmada en los textos de Pablo de Tarso<sup>2</sup>) y que la sociedad era básicamente una institución teocrática, donde los gobernantes o reyes eran representantes de Dios, establecidos mediante sus enviados o mensajeros (jueces, profetas). El poder se transmitía de Dios a los hombres, sea mediante prodigios y unciones realizadas por los mensajeros de Dios, sea por delegación de los reyes a su descendencia.

Con la caída del imperio romano, el pensamiento del poder, centralizado en la Iglesia, con sede en Roma, perpetúa la idea de la descendencia del poder de Dios. Mas este poder, en la versión de la Ciudad de Dios de Agustín de Hipona, depende del bien común que sus socios aman: “Dos amores fundaron dos ciudades”<sup>3</sup>. Hay dos vertientes, pues, del origen del poder: una divina y constituye la ciudad de Dios con un poder precedente de Dios y representado en el Papa; otra humana, por la que los hombres forman una sociedad que es “la asociación de una multitud razonable que se reúne para gozar en común y al unísono de las cosas que ama”.

Se trata de una sociedad de naturaleza que constituye un “pacto de sociedad”. En este caso, el poder también procedía de Dios, pero no iba directamente al soberano; sino que el poder era dado a los hombres en cuanto estos buscaban el bien común. De esta manera, el platónico Agustín, teologizaba un suceso político como fue la caída del imperio romano, distinguiendo un poder natural o humano (que se había corrompido en el Imperio Romano) y un poder sobrenatural (representado en la Iglesia).

3.- Sin embargo, no desapareció la idea de revivir la experiencia del gobierno e imperio romano, donde el poder surgía de la fuerza militar y se legitimaba o confirmaba, ante los ciudadanos y nobles o ancianos influyentes, sobre todo con reconocida eficiencia en acciones de gobierno, representantes del pueblo. Cualquier visitante de Roma verá aún hoy, por doquier, la inscripción SPQR (*senatus populusque romanus*: el senado y el pueblo romano).

Mas, caído el Imperio Romano, la idea de la formación social de un pueblo revivió, en parte, la idea del poder teocrático, reiniciada con la coronación de Alejandro Magno (768-814), realizada por el papa León XIII, en Roma, en Navidad del 800. Pero también se revivió la idea imperial del poder, cuando éste fue aclamado como emperador romano por el pueblo de Roma; emperador ante el cual el mismo Papa que lo ungió le prestó tributo arrodillado, según el ceremonial bizantino. Esta aclamación del pueblo romano era considerada políticamente como esencial (más allá de la unción papal): era un reconocimiento de que, como antiguamente, el pueblo romano elegía o confirmaba al emperador, al poder político<sup>4</sup>.

En realidad, fue una alianza acorde con las circunstancias que se vivían y que reforzó la posición de ambas partes: de Alejandro y de León, sacralizándose, en parte y según la visión teológica, nuevamente la investidura del poder y supeditándolo a Dios, mediante la transmisión del mismo a través de la coronación papal.

4.- Luego los teólogos y filósofos reflejaron, en buena parte, y dieron forma lógica a lo que la política -la acción concreta de los gobernantes y gobernados- había construido, teniendo en cuenta sucesos históricos. La política no se hace, ni se hacía de acuerdo a libros, ni según la enseñanza de Platón o del menos conocido Aristóteles, sino según el tino político de los gobernantes y las circunstancias, teniendo presente ciertas formalidades históricas.

De los siglos V al XI son muy pocos los autores dedicados a exponer doctrinas políticas. No se escribieron libros, tratados, ni panfletos sobre los temas que en todos los tiempos han constituido la materia prima del pensamiento político. Y ello que eran los mismos gobernantes, los papas, reyes y emperadores, quienes a través de medidas de gobierno creaban, informaban y aplicaban las ideas políticas. Toda la doctrina política estaba implícita en las acciones de los mismos gobernantes.

No es necesario realizar aquí una historia de la idea de pacto social, pero no podemos menos que recordar que la idea de ruptura que afectará a la sacralidad del pacto social tuvo un exponente ilustre en el nominalista Guillermo de Ockham, abriéndose lo que se llamó la “vía moderna” de considerar la vida política.

Es sabido que la democracia era la forma de gobierno según la cual el poder del pueblo (*potestate populi*) elegía a alguien del pueblo (*ex popularibus*) por lo que no se requería ser noble o rico o poderoso. Mas después de la caída del Imperio Romano de Occidente, las poblaciones no estaban civil y políticamente organizadas sino mediante un señor, con un poder guerrero suficiente como para organizar feudos (explotación vitalicia dada por el señor a un feudatario o vasallo) que generó toda una poco digna jerarquía de nobleza.

En la Edad Media, cuando se filosofaba, hasta Tomás de Aquino sostuvo que idealmente lo mejor era que el rey asumiera su poder por elección democrática; pero, teniendo en cuenta las circunstancias, de hecho, dado lo que históricamente sucedía *-per accidens-*, era mejor que lo asumiera por sucesión, para evitar el predominio de los intereses de los grupos<sup>5</sup>.

En una visión religiosa y racional de la vida, lo lógico era que Dios diese el poder a los gobernantes y a sus sucesores. Solo tras las “guerras de religiones” y la secularidad iniciada por el pensamiento moderno (Maquiavelo, Hobbes, Locke Rousseau), se vio como necesario que las personas, libres e iguales, se pusiesen de acuerdo para generar una convivencia en la que no fuese requerido solucionar los problemas mediante la violencia y la muerte de los ciudadanos.

En la edad de la razón, el contrato social resultó ser finalmente humano y racional.

### **La racionalidad de un contrato social: Kant precursor de Rawls**

5.- Immanuel Kant (1724-1804) marca un hito entre los pensadores del contrato social de la Modernidad, pues une el problema social al problema legal del contrato.

Ante todo, Kant estima encontrar un plan en la naturaleza según el cual, cada hombre buscando sus propios fines, y en medio de antagonismos, llega finalmente a un plan superior a la esfera individual, apropiado para el desarrollo de la especie humana: alcanza la condición social.

“El medio de que se sirve la naturaleza para alcanzar el desarrollo de todas las disposiciones consiste en el antagonismo de las mismas dentro de la sociedad, por cuanto éste llega a ser, finalmente la causa del orden regular”<sup>6</sup>.

Parece ser propio de la naturaleza humana una “insociable sociabilidad” que lo lleva a entrar a formar parte de la sociedad civil y, al mismo tiempo, a estar dominado por una constante resistencia a someterse a los demás, por lo que amenaza con romper el pacto social. Un

gran problema humano se halla en lograr establecer “una sociedad civil que administre el derecho de modo universal”<sup>7</sup>.

6.- La posesión privada es un derecho privado, provisoriamente jurídico, cuya posesión futura se asegura con una constitución civil, con un contrato social. Es un postulado de la razón jurídicamente práctica que, dado el caso de necesidad de asegurar el derecho privado de propiedad, “cese el Estado de naturaleza y empiece el Estado social”<sup>8</sup>.

“La validez del derecho que es provisoria en el Estado de naturaleza, se convierte en definitiva o perentoria en el Estado civil”<sup>9</sup>.

Nadie tiene obligación de abstenerse de la violencia respecto de la posesión del otro, si éste a su vez no da seguridades de abstenerse también. Como se advierte, un pacto y una sociedad implica la mutua aceptación de respetar el derecho: ese es el bien común social, independientemente de que el contenido del derecho respetado como propio (la propiedad de una casa, de una vaca, o de un solar) sea diverso. El mismo derecho no iguala a las personas y a sus bienes, sino el trato entre las personas.

Para que los hombres, pues, tengan una coexistencia deben salir del Estado natural para entrar en el Estado de derecho con una justicia distributiva. Se trata de una exigencia racional y moral de personas autónomas, esto es, libres. Una persona es libre y generadora de su propia norma de conducta (autonomía) cuando la voluntad “determina su causalidad”; ella, la voluntad, iluminada por la razón que le presenta los conocimientos como una ley, es la causa de sus actos. Un hombre obra racionalmente cuando, con su voluntad libre, sigue lo que la razón le indica como razonable: “La ley moral es, en realidad, una ley de causalidad mediante la libertad”, y entonces obra también con autonomía, gestando la elaboración o aceptación de la ley.

Quien obra por amor de la ley, viendo en ella un bien, obra moralmente y no solo legalmente. En este sentido, “la autonomía de la voluntad (la libertad) es el único principio de todas las leyes morales”<sup>10</sup>. De aquí saca Kant el concepto de persona, entendida como el sujeto capaz de ser imputado, precisamente porque conoce lo que hace y es libre. Una persona es moral cuando es capaz de someterse a leyes morales<sup>11</sup>. En este sentido, todos los hombres, considerados trascendentalmente, son libres e iguales en sus capacidades.

Las personas “no tienen razón ni mucho menos, al querer continuar en un Estado que no es jurídico, es decir, en el cual nadie está seguro de lo suyo contra la violencia”.

He aquí, según Kant, explicado, entonces, el origen de la sociedad, mediante un pacto social, exigido por el derecho privado o individual, y para su protección, de modo que la adquisición exige un perentorio respeto. “El paso del Estado de naturaleza al Estado social está fundado en el deber”<sup>12</sup>.

La constitución real de una sociedad genera una posesión con carácter perentorio. La posesión en el Estado de naturaleza es una posesión física que tiene a su favor la presunción jurídica de poder llegar a ser legal por la conformidad de la voluntad del poseedor con la de los demás en una legislación pública. Esta presunción vale provisoriamente como posesión jurídica.

El ciudadano debe ser siempre considerado en el Estado civil “como partícipe del poder legislativo (no como simple instrumento, sino como fin en sí mismo)”<sup>13</sup>. Los ciudadanos no son medios para el gobernante, sino que ellos son los que detentan el poder, aunque se hagan representar. La custodia de sus derechos es el fin de la sociedad civil.

7.- La idea del derecho de una persona remite a otras personas que son obligadas a respetar la acción justa de la primera. En este contexto, Kant se pone el problema de si es moralmente aceptable emplear la fuerza superior del conquistador para fundar colonias, apropiándose de un territorio, “sin tener en cuenta su posesión primitiva”; y sostiene que debe desecharse esta manera de adquirir un terreno<sup>14</sup>. La injusticia (la aceptación desigual, ni mutua ni libre de los derechos), no da derecho: rompe a priori con toda posibilidad de derecho.

La *justicia* tiene tanta fuerza ante el derecho que impide dañar a un tercero, incluso cuando para ello debiera renunciar a la sociedad de los demás hombres y huir de toda sociedad humana. Kant afirma categóricamente: “Cuando la justicia es desconocida, los hombres no tienen razón de ser sobre la tierra”<sup>15</sup>.

8.- Según Kant, lo que se ha llamado *pacto social*, *contrato social*, *constitución nacional*, puede expresarse así:

“Es menester salir del Estado natural, en el que cada cual obra a su antojo y convenir con todos los demás (cuyo comercio es inevitable) en someterse a una limitación exterior, públicamente acordada, y por consiguiente entrar en un Estado en que todo lo que debe reconocerse como lo suyo de cada cual es determinado *por la ley* y atribuido a cada uno por un *poder* suficiente, que no es el del individuo, sino un poder exterior. En otros términos, es menester ante todo entrar en un Estado civil”<sup>16</sup>.

Kant afirma que el acto por el cual el pueblo se constituye en ciudad (*polis* o Estado civil) constituye también el *contrato primitivo de ciudadanía*, según el cual todos y cada uno (*omnes et singuli*) se desprenden de su libertad exterior ante el *pueblo*, para volverla a recobrar, al instante y de nuevo, como miembros de la República.

Kant no cree que este contrato primitivo implique, para el hombre, *sacrificar parte de esta libertad* exterior natural; sino un someterse libremente a *limitarla* y *encontrar toda su libertad* en la dependencia legal, dependencia que es un hecho de su voluntad legislativa propia<sup>17</sup>. La sociedad, entonces, no genera los derechos naturales (como es natural el ejercicio de la libertad), sino los limita, conciliando la igualdad jurídica y social, con la libertad individual.

## **Vida y racionalidad**

9.- Desde los tiempos de Aristóteles, Occidente ha vendido la idea de que el hombre es un animal (animado) racional. Kant ha sacado las consecuencias lógicas de esta idea y de esta creencia.

No todos, sin embargo, han comprado esa idea. Hubieron filósofos que se opusieron abiertamente a ella, sobre todo después de la exacerbación de la idea de lo racional llevada a cabo por Hegel, como Nietzsche. Para él, la vida, hecha voluntad de poder, hacía emerger al superhombre, convertido en la ley, quedando para el rebaño solo la resignación y la moral de los esclavos.

Ortega y Gasset ha tomado otra vía, quizás la vida del justo medio. Tomo como primer valor a la vida, pero ésta aunque no fuese racional, podía sin embargo, ponerse al servicio de la vida. Consideraba que la vida es el *ser* por excelencia, es ser por sí. La vida, *el vivir* es el origen fundante e intransferible del ser del hombre. Vivir no es estar cómodamente sentado, sino un hacer; es una operación, un poder actuar que el hombre realiza desde dentro hacia afuera y viceversa, en interacción constante con la circunstancia de su mundo que le facilita y/o le obstaculiza su operar. Vivir es, en principio, un proceso placentero, expansivo: *vivir es crecer ilimitadamente*; cada vida es un ensayo de expansión hasta lo infinito. El límite no es impuesto; es una resistencia que nos opone otra vida (desde un microbio o un virus hasta las exigencias sociales de los demás) a nuestro lado que busca lo mismo. La vida, para quien la vive, es lo *absoluto* (lo que no depende de otra cosa para ser, aunque sí para obrar pues obra siempre en medio de circunstancias); pero no es natural (si por *naturaleza* entendemos un principio estable)<sup>18</sup>.

“El hombre *no tiene naturaleza*: nada en él es invariable. En vez de naturaleza tiene *historia*”<sup>19</sup>.

La vida misma es lo único que posibilita al hombre fundamentar el sentido de vivir. La *vida* de un viviente es su *ser*; estudiarla es estudiar todas sus relaciones: cómo nace, cómo se desarrolla. De aquí que el sistema filosófico de explicación de Ortega será ante todo un *vitalismo*. Mas el hombre, al vivir, tiene el trágico destino de sentirse *fatalmente obligado a decidir si vivir o no vivir, si vivir de este modo o de otro*. Para ello, el hombre utiliza todos los medios e instrumentos que puede crear o emplear.

10.- El hombre utiliza todo lo que él es: también la razón que él y la sociedad posibilitaron que se construya. En el hombre, pues, *la razón se halla en función de su vida*, tiene la misma historia que su vida. Por ello, el principio, de explicación de la teorización de Ortega no es la razón pura kantiana ni el racionalismo cartesiano, ni el idealismo hegeliano (donde la Razón es el absoluto), sino que él parte de la creencia y de la evidencia de que la razón humana está en función de la vida humana: es una *razón vital*. Su filosofía constituye, pues, un *raciovitalismo*<sup>20</sup>.

Ortega toma distancia tanto respecto del *irracionalismo vital* como del *racionalismo intelectual*. Una filosofía es, es realidad, una interpretación de la vida, y una filosofía de la educación es la interpretación de la educación de esa vida. Una teoría filosófica supone una especulación para organizar las integrantes y variantes en el principio de esa filosofía. La unidad es una exigencia de la teoría, la cual es una compleción de juicios subjetivos con pretensión de verdad.

Ahora bien, el principio de la filosofía de Ortega está constituido por la *vida que cada individuo asume y desea vivir en las circunstancias del mundo* en que nace, interactuando con él. La teorización filosófica de Ortega no es, entonces, un *realismo* (que cree que lo real existe independiente de quien lo piensa), ni un *idealismo* (donde real son sólo las ideas del sujeto pensante). Para Ortega, *la vida es la realidad y la realidad es la vida*, la cuál consiste en una constante interacción entre los individuos y el mundo circundante. Yo (nos dice Ortega) *no soy mi vida subjetiva e individual*: yo soy yo y mis circunstancias que facilitan o entorpecen mi existir. Si mi vivir es un hecho y un punto de partida *absoluto* (ya que nadie puede vivir por mí), *coexistir es un hecho primario*. Se trata de dos variables que mutuamente se trascienden en la vida: yo no soy el mundo la naturaleza o la sociedad, ni ésta es mi yo.



11.- Como la vida no nos es dada ya hecha, sino que es siempre imprevista, riesgosa, un problema desde que somos arrojados a ella, así también la dimensión intelectual del hombre no consiste en una razón o inteligencia ya hecha, igual para todos, sino que *cada ser humano debe construirse dramáticamente su razón de y para ser*. El hombre no es una cosa pensante, sino *una vida dramática*. No existe porque piensa, no es el producto de su pensar, *aunque generó y utilizó el pensar para seguir viviendo e inventar su ser*. El hombre no está en la realidad de modo directo e inmediato; sino siempre mediante conceptos (que son signos y símbolos de las cosas), mitos, creencias, ciencias, filosofías, etc.

Ahora bien, para inventar su ser, el hombre tuvo que *fantasearlo* primero, necesitó *separarse de la inmediatez de su mundo* y de sus intuiciones sensibles. El animal es pura alteración, vive de lo otro y hacia otro de sí mismo; y cuando no se entretiene con su mundo se duerme.

Pero los hombres piensan diversamente, creen en valores distintos, aman diversamente y se generan conflictos y guerras y muertes. Era obviamente necesario ponerse de acuerdo; y para ello, se volvió a pensar en lo racional que era la estrategia del contrato social.

Si bien los hombres han preferido la fuerza (la violencia, las guerras, las usurpaciones coloniales, etc.) como la estrategia para establecer el poder social, ésta parece pasar a un segundo plano, pues no parece democráticamente aceptable. La democracia supone, en efecto, la concepción de personas libres e iguales, capaces de decidir acerca de la forma en que mayoritariamente desean vivir.

### **Los pactos sociales y políticos se construyen**

12.- Ortega opta por una concepción donde la vida genera la razón, para defensa de la vida. En Kant y Rawls, por el contrario, la vida debe someterse al tribunal de la razón.

Rawls debió arriesgarse a generar una filosofía posanalítica y posmetafísica que volviese a buscar un sentido a las acciones humanas, no ya en los sentimientos ni en Dios, sino en la racionalidad propia de los seres humanos. No era suficiente un giro lingüístico para esclarecer los conceptos que se utilizan en los temas sociales y políticos, si bien la claridad siempre es deseable.

En este contexto, *Rawls ha retomado la vieja tradición del contrato social*. El empirismo y pragmatismo norteamericano le ayudó a Rawls a ver que *la idea de contrato social es*

*un artificio* que ayuda a pensar, aunque un acuerdo de este tipo, posiblemente, nunca haya tenido lugar.

No se trataba ya de considerar cómo era la esencia de la naturaleza humana, sino cómo se puede pensar teóricamente una idea de justicia social que implicara e hiciera racional, compatible y aceptable tanto la idea de libertad como la de igualdad, en el ámbito social y político, sin comprometer valores personales, culturales y religiosos diversos (pluralismo, multiculturalismo) como lo son los de las sociedades contemporáneas.

13.- Los escritos de Rawls pretenden contribuir a la reflexión sobre la justificación pública de una forma social de vida.

“La justificación pública no es simplemente el razonamiento válido, sino la argumentación dirigida a otros; parte de premisas que aceptamos y que pensamos que los otros razonablemente podrían aceptar, y llegar a conclusiones que pensamos que ellos también razonablemente podrían aceptar”<sup>21</sup>.

El tema de las premisas de las que parte Rawls son justamente los puntos de posible discusión con relación a su concepción de la libertad y la igualdad y la compatibilidad entre las mismas.

Recordemos sus *dos principios fundamentales* para una teoría de la justicia:

“1. Toda persona tiene igual derecho a un régimen plenamente suficiente de libertades básicas iguales, que sea compatible con un régimen similar de libertades para todos.

2. Las desigualdades sociales y económicas han de satisfacer dos condiciones. Primero, deben estar asociadas a cargos y posiciones abiertos a todos en las condiciones de una equitativa igualdad de oportunidades; y, segundo, deben procurar el máximo beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad”<sup>22</sup>.

Lo primero que resalta en su teoría es el tema de la *universalidad*: esta teoría es -en principio- aplicable a todas las personas. El segundo tema importante se halla en la *igualdad*; mas esta igualdad es limitada mediante un igual derecho; y este derecho es limitado mediante libertades básicas que deben ser iguales por decisión y aceptación mutua de los socios.

14.- Como se advierte, la prioridad se halla, en principio, puesta sobre la libertad: es ésta la que debe ser igual en derecho, decisión y aceptación recíproca. Esta opción marca indudablemente una *concepción política liberal* en su base y punto de partida.

Rawls ha estimado, sin embargo, que dado que la igualdad y libertad básica de ocupar cargos por parte de todos está asegurada, con ella se puede lograr establecer leyes -desde las libertades básicas- que impidan razonablemente la desigualdad creciente.

No se descarta que -desde esa igualdad mínima para todos- se pueda luchar para postular la *limitación creciente de las libertades desiguales*, aun cuando éstas favorezcan a los más desfavorecidos, de modo que, a largo plazo se perciba la posibilidad de alcanzar una igual libertad para todos los socios y decrecientes desigualdades económicas y sociales<sup>23</sup>.

El aumento de la desigualdad es tolerable, según Rawls, si ésta mejora la suerte de los que están peor. En consecuencia, se advierte que Rawls no identifica justicia con una igualdad en sentido estricto, o unívoco, sino en sentido análogo: en parte todos mejoran; pero en parte, los más aventajados mejoran más que los menos aventajados. En igualdad de condiciones, esto no parece ser socialmente razonable y aceptable; pero Rawls estima que esto -proponer un mínimo de libertades iguales- es razonable, dado el velo de la ignorancia, esto es, dado que no se sabe como terminará el interjuego de las libertades individuales. En la democracia liberal, los socios, munidos de sus libertades básicas, están en condiciones de participar en el proceso político y de establecer -desde el ejercicio de las libertades básicas- mediante leyes la posibilidad de un aumento o de una disminución de las riquezas de los más aventajados.

Los pactos sociales y políticos se construyen. Para comenzar a construir no es necesario destruir primeramente todo lo existente (por ejemplo, suprimiendo toda desigualdad de bienes y riquezas materiales). La construcción social debe ser progresiva, sin que trabe las posibilidades de seguir viviendo socialmente. Al asegurarse las libertades básicas (que incluye bienes básicos) queda espacio para la tendencia a una igualdad racional creciente; pero al suprimirse las libertades básicas, la misma tendencia a una igualdad creciente queda frustrada.

15.- Todo el pensamiento filosófico y político de John Rawls parece fundarse, pues, en la idea de que su punto de partida es racional y razonable.

Por *razonable* entiende Rawls que los hombres no sólo son teóricamente racionales - como lo creyó la humanidad desde los tiempos de la Grecia clásica- sino *que se consideran libres e iguales y están dispuestos a ofrecer justos términos de cooperación*, según lo que creen más aceptable en una concepción política de la justicia.

La concepción política de la racionalidad y de la justicia no se basa en una verdad absoluta; sino, prácticamente en principios o “razones que pueden ser compartidas por todos los ciudadanos en tanto libres e iguales”<sup>24</sup>.

“Estos principios son aquellos que serían aceptados por personas razonables (*rational persons*) dedicadas a promover sus intereses, en una posición de igualdad (*position of equality*) para asentar los términos básicos de su asociación”<sup>25</sup>.

La concepción política de la justicia implica una concepción de personas racionales -y por esto razonables en los casos concretos- que coinciden en actuar en los términos que acuerdan, aún “a costa de sus propios intereses en casos concretos, siempre que los demás ciudadanos también acepten dichos términos”. La justicia es entonces una forma de vida en la que se juzgan las acciones en forma racional, esto es, recíprocamente igual.

“El criterio de reciprocidad exige que cuando esos términos se proponen como los más razonables para la justa cooperación, quienes lo proponen también tienen que considerar que para los otros resulta al menos razonable aceptarlos como *ciudadanos libres e iguales* y no dominados o manipulados o presionados por una condición política o social inferior”<sup>26</sup>.

17.- Mucho se ha discutido y escrito sobre lo que es *racional*. Este concepto requiere, para ser entendido, de un contexto. Lo racional en el contexto griego era el *logos*, lo de algún modo proporcional en un todo; y, por ello, fundado. De este modo, es racional un efecto en cuanto tiene una causa; pero un efecto sin ella es un absurdo, en su mismo concepto; como lo es el concepto de “círculo cuadrado”.

Fundados en otros escritos<sup>27</sup> hemos podido resumir algunos de los significados de los términos *razón* y *racionalidad*.

1º) *Racionalidad* es el adjetivo (racional), abstraído y sustantivado que se aplica a cuantas acepciones toma el término *razón*. *Racionalidad* es la abstracción sustantivada de lo racional; y *racional* es la adjetivación propia de lo relacionado de diversas maneras con la *razón*. *Racional*, pues, y *racionalidad* toman tantas acepciones cuantas toma el término *razón*.

2º) *Razón* es el término usado para significar:

- Una *facultad o potencia* o fuerza cognoscente discursiva. En este sentido, la razón es algo real propio del sujeto.

- Una *idea o concepto* (que si se formulan en juicios pueden ser principios de otras ideas o conceptos) en cuanto dan fundamento inteligible a un modo de pensar u obrar. En este sentido, los principios de un razonamiento son la razón verdadera de las conclusiones, si el razonamiento es correcto.

- Una *causa o motivo* en cuanto da fundamento inteligible o no inteligible (a veces los "motivos irracionales" son la única razón que encontramos para explicar un hecho). Como el concepto de causa toma diversas acepciones (al menos cuatro según Aristóteles), el concepto de razón retoma también esas acepciones (como hay una causa material hay también una razón material: como hay una causa formal hay también una razón formal),

- El *conjunto ordenado (y a veces inferido) de ideas, conceptos, principios, causas o motivos*. En este sentido, la razón es la disposición de las cosas (reales o ideales), es el sistema, la sistematicidad o sistematización. La sistematicidad es una racionalidad por excelencia. En este sentido, cada ciencia, cada filosofía, cada visión del mundo, cada cultura es una sistematización, es una racionalidad.

Preguntarnos, pues, por la racionalidad de algo es preguntarnos por su proporción y por su armonía con la totalidad de la que forma parte. El contrato social no es una estrategia razonable en sí mismo, sino en un contexto dado; como un medio resulta ser razonable si se tiene en cuenta la proporcionalidad y finalidad, para la cual es medio. Ahora bien, como la racionalidad de las acciones humanas son supuestamente libres, esa proporción y armonía debe ser libremente reconocida. Dicho de otra manera, la libertad no puede suprimir la justicia (que supone la verdad objetiva); ni ésta puede humana y moralmente suprimir la libertad del obrar humano. Desde nuestro punto de vista, la libertad humana, si bien es el valor humano supremo, no es un valor absoluto que puede desentenderse de la verdad y de la justicia.

El contrato social, generado para la convivencia social y humana, no sólo debe ser pensado como un acto -fundante de la sociedad- libre; sino además, justo, lo que implica el conocimiento verdadero de la situación social, pasada y presente. El recurso al "velo de la ignorancia" respecto de lo que pueda sucedernos en el futuro es, más bien, una nube de humo que distrae el pensamiento sobre los requisitos de la justicia.

## **Lo racionalmente logrado en política**

16.- La justicia, políticamente lograda, implica la deliberación pública en una democracia deliberativa y el librarse “de la maldición del capital”, sostiene Rawls. De lo contrario, la política cae bajo la dominación de las grandes empresas y otros intereses creados, que a través de sus cuantiosas contribuciones distorsionan e impiden el debate y deliberación pública.

La justicia requiere de la racionalidad de los ciudadanos de libres e iguales que la sostengan; que posean una amplia educación en los aspectos básicos del constitucionalismo democrático, un público informado sobre los problemas prioritarios.

La concepción de la racionalidad posibilita de idea de justicia, la cual implica -en los socios- valores morales, como el aprecio por la verdad, la justicia y la libertad. Para Rawls, una concepción política liberal no se opone a que sea justa y moral. Supone un aprecio por una conducta razonable<sup>28</sup>.

El problema se halla en considerar cuán razonable es la justicia o, si más bien, no se presenta como razonable para justificar interesadamente una situación vigente y sus desigualdades, la cual posiblemente no es de otro modo justificable. No obstante, hay que reconocer que lo que Rawls pretende hacer es una *teoría* de la justicia, y no una justificación de casos concretos o una justificación de injusticias.

17.- Rawls ha tenido indudablemente el mérito de reponer el tema del contrato social como base de la constitución de una sociedad moderna.

En este contexto, actualiza el valor -entre otros- de la autonomía política, de la independencia legal respecto del pluralismo de visiones del mundo (que se aceptan pero no se imponen ni privilegian), de la participación ciudadana compartida y de la justicia políticamente convenida con el consentimiento superpuesto de los socios.

La justicia política se aplica directamente a la estructura de la forma de vida social y al contenido político que implica esa concepción de justicia: el resto del contenido (valores, doctrinas, etc.) de la vida social -en la familia, como en la sociedad- es objeto de contrato, de discusión y aceptación recíproca, mientras no violen lo establecido en el pacto o contrato social constitucional.

**¿Lo razonable rawlsiano es hobbesiano?**

18.- La teoría de la justicia de Rawls, en nuestra interpretación, presupone una concepción del ser humano como un ser individual, que antepone la libertad individual a todo otro valor, sin más límites que la libertad del otro, para lograr el interés propio, tolerando el interés ajeno en cuanto esto puede mejorar el propio. El bien, entonces, de la persona, queda reducido a los objetos de interés que se ponen los individuos.

El criterio de reciprocidad, puesto como criterio de lo razonable de la cooperación justa, nada tiene que ver con un acto justo. Éste debe ser justo más allá de si las otras personas obran también justamente.

Como lo recuerda F. Aranda, en última instancia, en la teoría de Rawls, es el interés individual el criterio que asumen las personas al elegir una forma de pacto social y político, una forma racional o prudente de elección, pero basada en el interés utilitario de cada persona.

Esta posición, fundamentalmente liberal individualista y utilitarista, está en la base de la concepción de las personas sostenida por Rawls y, es acorde con la tradición del liberalismo inglés.

“En definitiva, *Rawls termina siendo un utilitarista al estilo hobbesiano*, relegando su proclamado kantismo y terminando en una postura ética heterónoma, debido a que su "prudencia" está fundada en el autointerés, tal como sucedía con Hobbes.

...Los principios de justicia no pueden ser evaluados mediante un barómetro exterior a los principios mismos: El deontologismo rawlsiano reclama una justificación basada en la racionalidad del procedimiento mismo seguido para alcanzar tales principios. La corrección de los juicios, finalmente, termina siendo juzgada por el equilibrio o balance de nuestras intuiciones más firmes. Al no alegar ningún mecanismo capaz de convalidar tales intuiciones, los principios acaban dependiendo, en cuanto a su convalidación, de intuiciones gratuitas, que, aunque compartidas, carecen de un fundamento objetivo riguroso”<sup>29</sup>.

19.- En la teoría Rawls, el contrato social se realiza porque es *razonablemente lo más conveniente y útil para todos los socios*, dado el velo de la ignorancia y el temor que ello genera. En este sentido, Rawls no escapa a un punto de partida utilitarista y pragmático, aunque él no lo vea de este modo, ni admitía ser utilitarista. El primer principio de la justicia, establecido por Rawls sostiene que “toda persona tiene igual derecho a un régimen plenamente suficiente de libertades básicas iguales, que sea compatible con un régimen similar de libertades para todos”. También la reciprocidad en el reconocimiento de los derechos puede hacerse por un

motivo utilitario; y lo útil no siempre es justo, aunque lo justo resulta ser moralmente bueno y útil.

La idea de justicia que aquí subyace es la idea del reconocimiento recíproco de la libertad, pero esto no suprime el criterio utilitarista. Pero, por ejemplo, desde la filosofía rosminiana, la base de la justicia -entendida como virtud o fuerza moral- no está en el reconocimiento de la libertad como lo que a todos interesa más; sino en *el reconocimiento de todo lo que es* en cuanto es así y no de otro modo (aunque no se lo quiera reconocer, o no sea conveniente o útil reconocerlo<sup>30</sup>). *Lo justo se reconoce por una exigencia moral* (que luego puede convertirse en una norma jurídica), y no por la utilidad que me aporta si ésta en contraria a la justicia<sup>31</sup>.

Desde nuestro punto de vista, ver la utilidad o la libertad en función del temor o del interés, considerado estos como los valores supremos, parece ir contra la misma idea de justicia. La idea de justicia tiene tanta fuerza por oponerse tanto a la idea de fuerza física y ciega, como a la de utilidad o mera libertad. La idea de justicia implica la idea de verdad objetiva, y de reconocimiento objetivo acerca de cómo son los entes, los acontecimientos y las personas. Es cierto que con esta teoría se pueden interpretar algunos actos humanos (donde los pueblos se reúnen por el interés o por el horror a un futuro incierto), luego generalizados y convertidos en el principio de una teoría (la de Rawls).

Pero, por el contrario, existen también contraejemplos que dan pie para interpretar los actos justos del hombre, como capaces de *sacrificar el interés propio* en beneficio, en colaboración y solidaridad para con sus semejantes; capaz de limitar el ejercicio de la propia libertad, para promover también la libertad de los demás<sup>32</sup>.

Separar, por un lado, el interés; y, por otro, lo justo no es fácil; pero es, conceptual y realmente, posible, aunque en la realidad la mayoría parece guiarse por el principio del placer, del menor esfuerzo y de la utilidad.

Con esto queremos decir que otra teoría de la justicia es posible, donde el interés es aceptable siempre que no suprima la justicia. Esta misma expresión nos requiere distinguir netamente: a) utilidad de b) justicia; y nos indica que la teoría de la justicia requiere mayor análisis que el presentado por Rawls y su utilitarismo pragmático, del que hace alarde refiriéndose la legislación de Estados Unidos.

---

<sup>1</sup> Cfr. Rodríguez Adrados. R. (1991) *La democracia ateniense*. Madrid, Alianza, 2002. Orlandi, H. *Democracia y poder en la polis griega y constitución de Atenas*. Bs. As.: Pannedille.

<sup>2</sup> “Sométanse todos a las autoridades constituidas, pues no hay autoridad que no proceda de Dios, y las que existen, por Dios han sido constituidas” (Romanos, 13, 1). Véase: Mat. 22, 16-21; 1 Tim. 2, 1-2.; Tt. 3,1; 1 P. 2, 13-15; Pr. 8,15; Jr. 27, 5.



<sup>3</sup> Agustín De Civitate Dei, XXVIII, 14.

<sup>4</sup> Agustín. *De Civitate Dei*, XIX, 24. D. Kuri Crena. (1975) *La filosofía del derecho en la antigüedad cristiana*. México: UNAM, p. 67. Cfr. Bihlmeyer, K. – Teuchle, H. (1966) *Storia della Chiesa*. Brescia: Morcelliniana, Vol. II, 66.

<sup>5</sup> ULLMAN, W. (1977) *Historia del pensamiento político en la Edad Media*. Barcelona: Ariel, p. 16. Cfr. ARANDA FRAGA, Fernando. “Acercas de los antecedentes ockhamianos del contractualismo británico moderno y del neocontractualismo contemporáneo” en *Veritas*, 2000, 45, 3. 421, nota. Cfr. AQUINAS Thomas (1947). Opúsculos filosóficos genuinos. Bs. As.: Poblet. Opúsculo XI: *Sobre el reino*, Cap. IV: 642. Aquinas, Thomas (1967). *Summa Theologica*. Madrid: BAC, I-II: q. 105, a. 1. AQUINAS, Thomas (1960). *In Politicorum*. Taurini: Marietti, III, 14, 16.

<sup>6</sup> KANT, I. (1964) *Idea para una historia universal desde el punto de vista cosmopolita* en KANT, I. *Filosofía de la historia*. Bs. As.: Nova, p. 43.

<sup>7</sup> KANT, I. *Idea para una historia universal*, Op. Cit., p. 45. Cfr. APEL, Karl-Otto. *Reflexión pragmático-trascendental. La perspectiva principal de una transformación kantiana actual* en *Invenio*, 2004, n° 13, pp. 21-39. SERRANO GÓMEZ, E. (2005) *La insociable sociabilidad. El lugar y la función del derecho y la política en la filosofía de Kant*. Barcelona: Anthropos.

<sup>8</sup> KANT, M. (1974) *Principios metafísicos del derecho*. Bs. As.: Américalee, p. 76. Cfr. KANT, E. (1989) *Metafísica de las costumbres*. Madrid: Tecnos, Primera parte.

<sup>9</sup> EGUSQUIZA, A. (1949) *Kant, su filosofía y el derecho*. Bs. As.: Emecé, p. 94.

<sup>10</sup> KANT, I. (1968) *Crítica de la razón práctica*. Bs. As.: Losada, pp. 18, 54, 39.

<sup>11</sup> KANT, M. *Principios metafísicos del derecho*. Op. Cit., p. 32.

<sup>12</sup> KANT, M. *Principios metafísicos del derecho*. Op. Cit., p. 79 y 120-121.

<sup>13</sup> KANT, M. *Principios metafísicos del derecho*. Op. Cit., p. 162.

<sup>14</sup> KANT, M. *Principios metafísicos del derecho*. Op. Cit., p. 78.

<sup>15</sup> KANT, M. *Principios metafísicos del derecho*. Op. Cit., p. 147. Cfr. ROSSI, M. *Aproximaciones al pensamiento político de Immanuel Kant* en BORON, A. (Comp.) (2003) *Filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*. Bs. As.: Clacso, pp. 189-246.

<sup>16</sup> KANT, M. *Principios metafísicos del derecho*. Op. Cit., p. 126.

<sup>17</sup> KANT, M. *Principios metafísicos del derecho*. Op. Cit., p. 130.

<sup>18</sup> Cfr. DAROS, W. R. (2000) *Individuo, Sociedad, Educación. Enfoque sistémico del pensamiento de José Ortega y Gasset*. Rosario: UCEL. Disponible en: [www.williamdaros.wordpress.com](http://www.williamdaros.wordpress.com)

<sup>19</sup> ORTEGA Y GASSET, J. (1983) *Obras Completas*. Madrid: Alianza, Vol. IX, 646; IV, 70; V, 385.

<sup>20</sup> ORTEGA Y GASSET, J. *Obras Completas*. Op. Cit., Vol. I, 353; III, 177-178, 201, 273; IV, 171; V, 23, 67; VI, 196; VII, 116-117, 408; VIII, 26-27, 373; XII, 75, 180, 193. Cfr. BAYÓN, J. (1972) *Razón vital y dialéctica en Ortega*. Madrid: Revista de Occidente, pp. 52-75. COLOM, A. - MELICH, J. (1994) *Después de la modernidad. Nuevas filosofías de la educación*. Barcelona: Paidós. GABILONDO, A. (1996) *¿Qué significa pensar? Acerca del problema de la filosofía en Tarbiya*. *Revista de investigación e información educativa*, n. 13, pp. 39-52.

<sup>21</sup> RAWLS, John. (2001) *El derecho de gentes y Una revisión de la idea de razón pública*. Barcelona: Paidós, p. 179.

<sup>22</sup> RAWLS, John. *Sobre las libertades*. Op. Cit., p. 33. RAWLS, John. (1979) *Teoría de la justicia*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, pp. 67-68, 69, 281.

<sup>23</sup> Cfr. RAWLS, John. *Teoría de la justicia*. Op. Cit., p. 280.

<sup>24</sup> RAWLS, John. *El derecho de gentes*, p. 162. Cfr. HELD, D. (1996) *Modelos de democracia*. Madrid: Alianza. ELSTER, J. (Comp.) (1998) *Deliberative Democracy*. Cambridge: University Press.

<sup>25</sup> RAWLS, J. (1999) *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press, pp. 102-103.

<sup>26</sup> RAWLS, John. *El derecho de gentes*, p. 161. Cfr. HABERMAS, J. (1998) *Facticidad y validez*. Madrid: Trotta.

<sup>27</sup> Cfr. DAROS, W. R. (1980) *Racionalidad, ciencia y relativismo*. Rosario: Apis. DAROS, W. R. (1984) *Razón e inteligencia*. Genova: Studio Editoriale di Cultura.

<sup>28</sup> Sólo con la razón se cura la enfermedad que el mismo hombre produce. HORKHEIMER, M. (1973) *Crítica de la razón instrumental*. Bs. As.: Sur, p. 185.

<sup>29</sup> ARANDA FRAGA, F. *Aspectos metaéticos y normativos de la crítica no liberal a la filosofía política de John Rawls*. *Revista Convergencias, Filosofía y Culturas en Diálogo*. (2006), México, Toluca, n° 13, IV, disponible en [¡Error! Referencia de hipervínculo no válida.](#) (12/09/06).

<sup>30</sup> Cfr. DAROS, W. R. (2002) *El reconocimiento, acto fundamental de la moral, en la concepción de A. Rosmini* en *Anámnesis*. México, n° 1, p. 78-102.

<sup>31</sup> Cfr. ROSMINI, A. (1941) *Principi della scienza morale e storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale*. Milano: Fratelli Bocca. ROSMINI, A. (1978) *Opuscoli politici*. Roma: Città Nuova. ROSMINI, A. (1967) *Filosofía del diritto*. Padova: Cedam.

<sup>32</sup> DUGATKIN, Lee. (2007) *Qué es el altruismo. La búsqueda científica del origen de la generosidad*. Madrid: Katz. NAGEL, Thomas. (2004) *La posibilidad del altruismo*. México: FCE.