

## La teoría de J. Rawls, una respuesta a los problemas de su tiempo

EDUARDO BELLO\*

¿Qué sentido tiene plantearse una teoría de la sociedad justa en pleno siglo XX, concretamente en la década de los 60? ¿Qué significa preguntarse por las condiciones de posibilidad de una sociedad más justa, en esa época? ¿Cuáles son en definitiva los problemas, históricos y teóricos, frente a los cuales la teoría de John Rawls proporciona una respuesta? El presente trabajo se propone trazar una línea de respuesta a estos problemas. Para ello, es preciso distinguir entre los problemas más claramente históricos o sociológicos, que constituye la primera parte del análisis, y aquéllos que suelen ser considerados como más específicamente teóricos, objeto de la segunda.

### 1. Figuras de la sociedad injusta de la época

Cuando uno lee *A theory of justice* (1971)<sup>1</sup> de J. Rawls, una de las múltiples impresiones que puede deparar su lectura es, tal vez, la de haber sido producida en algo así como un laboratorio de ideas, esto es, la de haber sido escrita por alguien que tiene escaso contacto con la realidad concreta. Sin embargo, lo que me propongo mostrar en estas páginas es justamente lo contrario. Lo que me propongo mostrar es que, pese a las apariencias en contra, la obra de Rawls satisface la exigencia de Hegel, según la cual la filosofía no es sino el propio tiempo aprehendido en conceptos. Hemos de entender el «propio tiempo» de Rawls en dos sentidos: me refiero en un sentido restringido, a la época de gestación de su obra ya clásica antes citada, pero cabe referirse en un sentido amplio a toda la vida de John Rawls (1921-1992) cuya experiencia es aprehendida en pensamiento.

En efecto, si el concepto de «sociedad justa» nos evoca su contrario, ¿no cabe pensar, acaso, que Rawls elabora la teoría de la justicia como equidad precisamente como denuncia y crítica de la injusta sociedad de su tiempo? Si no fuera así, poco sentido tendría contraponer a la sociedad existente un proyecto teórico que expone las condiciones de posibilidad de una sociedad más justa. Pero Rawls declara su intención al formular una de las premisas fundamentales de su teoría, comparando para ello la idea de justicia aplicada a las instituciones sociales con la idea de verdad que subyace como pretensión en toda teoría. «La justicia es la primera virtud de las instituciones sociales —escribe—, como la verdad lo es de los sistemas del pensamiento. Una teoría, por muy atractiva y esclarecedora que sea, tiene que ser rechazada o revisada si no es verdadera; de igual modo, no importa que las leyes e instituciones estén ordenadas y sean eficientes: si son injustas han de ser

---

Fecha de recepción: 15 de noviembre de 2002. Fecha de aprobación: 5 de diciembre de 2002.

\* Dirección: Departamento de Filosofía. Campus de Espinardo. 30071 MURCIA; e-mail: [edubello@um.es](mailto:edubello@um.es)

<sup>1</sup> J. Rawls, *A theory of justice*. Cambridge: Mass., Harvard UP, 1971 (2ª ed. 1999); trad. esp. de la 1ª edición, en FCE, 1979. Citaré mediante las siglas TJ, seguidas de la página de la edición de 1999, y la de la traducción de FCE entre paréntesis.

reformadas o abolidas (*must be reformed or abolished if they are unjust*)»<sup>2</sup>. Primera premisa, pues: la justicia es la primera virtud de las instituciones sociales, no sólo ni ante todo una disposición individual. Habrá que precisar, en primer lugar, lo que se entiende por justo e injusto, como ya hiciera Platón en la *República*. Pero una vez definido tal sentido, el concepto de justicia o, mejor, el de *justicia social*<sup>3</sup>, constituye el punto de vista desde el cual podemos juzgar críticamente si una institución social es justa o injusta y, por lo tanto, si ha de reformarse, abolirse o crearse sobre bases nuevas.

Ahora bien, ¿cuáles son, para J. Rawls, las formas o figuras más injustas de la sociedad de su tiempo, a las que opone como alternativa su concepción de la justicia como equidad? Hay que tener en cuenta que el autor de *Theory* no dedica su obra, en primer lugar, a resolver problemas apremiantes —entiéndase—, sino que comienza elaborando una «teoría ideal»<sup>4</sup>, a fin de disponer de una base teórica que proporcione los criterios del análisis crítico de los problemas más apremiantes. En consecuencia, la relación de problemas, si bien podría ser interminable, o bien se limita a los más apremiantes y urgentes, o bien al más fundamental como es el de estructura básica de la sociedad injusta.

El problema de *la desigualdad* es, sin duda, uno de los problemas fundamentales que Rawls plantea en su teoría, siguiendo a Rousseau. Prueba de ello es que la igualdad constituye uno de los principios básicos de su teoría. Al explorar la cara negativa de la sociedad de los años 50 y 60, años de gestación de *Theory*, podemos observar que las formas de la desigualdad (injusta desigualdad) señaladas por John Rawls son entre otras, la desigualdad económica o la injusta distribución de la riqueza, la desigualdad política o la diferencia estructural de estatus entre ciudadanos y minorías marginadas, la desigualdad de género o el distinto trato institucional deparado a la mujer, así como la desigualdad social, reflejo patente de las formas anteriores. Del problema de la injusta desigualdad económica, que intenta resolver mediante el *principio de la diferencia*, tiene conciencia desde su infancia, como nos recuerda T. W. Pogge, cuando pasaba las vacaciones con su familia en Maine: «Fue allí donde Jack entró en contacto con los blancos pobres, los llamados 'nativos', algunos de los cuales trabajaban como guardas de la residencia de verano. Tenía algunos compañeros de juego entre ellos y se dio cuenta de que sus oportunidades de recibir una educación y sus expectativas vitales en su diminuto y empobrecido pueblo eran muy inferiores a las suyas. Estas impresiones de su infancia dejaron en él una huella imborrable, despertando su sentido de la justicia»<sup>5</sup>. Sensible a este problema, completó sus estudios de filosofía asistiendo a un seminario del economista W. J. Baumol. Y, sobre todo, planteó la cuestión en el capítulo V de *Teoría de la justicia*. En él considera que es preciso reconocer que «las instituciones de mercado son comunes tanto a los regímenes de propiedad privada como a los socialistas», si se quiere apostar por el valor de la eficacia. Pero «el saber cuál de estos sistemas y de las formas intermedias responde a las exigencias de la justicia» no es una tarea fácil. Sin embargo, Rawls tiene dos cosas muy claras: por una parte, que «el principal problema de la justicia distributiva es la elección del sistema social»<sup>6</sup>; por otra, que aun apostando por la competitividad y la eficacia, cuando ésta entra en conflicto con la justicia, éste es el valor prioritario en su teoría, «porque el principio de la eficacia no puede servir por sí sólo como una concepción de la jus-

2 TJ, p. 3 (p.19); el subrayado es mío.

3 TJ, p. 6 (p. 23).

4 TJ, p. 8 (p. 25).

5 Th. W. Pogge, «John Rawls: una biografía», *Claves*, 131 (abril 2003) p. 50. Sobre la gestación del liberalismo rawlsiano, véase la excelente síntesis de E. Martínez Navarro, *Solidaridad liberal. La propuesta de John Rawls*. Granada, Comares, 1999, pp. 1-59.

6 TJ, & 42.

ticia»<sup>7</sup>. La concepción de la justicia como equidad ha de incorporar el principio de la diferencia, según el cual las desigualdades sociales y económicas sólo se justifican si promueven el mayor beneficio para los miembros menos aventajados de la sociedad<sup>8</sup>.

Si el principio de la diferencia, que Rawls ha mantenido en todas las reformulaciones de su obra, constituye el signo distintivo de su teoría —y del impacto correspondiente—, el otro principio constitutivo de la concepción de la justicia como equidad es, sin embargo, prioritario. Se trata del *principio de la libertad* o, mejor aún, de «los derechos y libertades básicos iguales» para todos<sup>9</sup>. Tal exigencia no responde sino a la necesidad de buscar una respuesta al problema de la sociedad injusta en la llamada turbulenta década 1962-1971, época de los movimientos de reivindicación de los derechos civiles de las minorías étnicas, en EE.UU. sobre todo. M. Luther King, que lidera el colectivo de la minoría negra contra la discriminación racial, caía abatido a tiros en 1968. El negro —afirmaba con voz reivindicativa—, exiliado en su país, habita la isla de la pobreza en el país más rico de la tierra. Ha llegado el momento de acabar con la injusticia racial. No existirá paz en América hasta que le sean concedidos al negro los derechos del ciudadano<sup>10</sup>. Pero el sueño de Luther King, el sueño de iguales libertades y derechos para todos, con el que Rawls impulsa su teoría, se desdibujaba en la época de la sociedad cerrada. En 1968 es asesinado también Robert Kennedy, que había sido ministro de Justicia con John Kennedy, que a su vez había sido atravesado de bala cinco años antes en Dallas. Mayo 68, en París, también acaba con la victoria aplastante de la derecha. Y las tinieblas de la sociedad cerrada se ciernen sobre Praga cuya «primavera» se borra con la brutal invasión de los tanques soviéticos ese mismo año. Pero si hay que hablar de tanques y bombardeos, la guerra de EE. UU. en Vietnam en la misma «turbulenta época», como la califica T. W. Pogge, es un hecho determinante. Según este biógrafo, Rawls siempre consideró injusta dicha guerra; de ahí que se preguntara: ¿en qué falla una sociedad para que se pueda llevar adelante un guerra tan feroz? ¿Qué pueden hacer los ciudadanos para oponerse a ella? La primera pregunta le lleva directamente a señalar como causa la desigual distribución de la riqueza y, por lo tanto, la mayor influencia política de grupos económicos como los vinculados a la industria de defensa<sup>11</sup>, como en la guerra de Irak (2003). Respondiendo a la segunda, «Rawls estima importante —observa Pogge— fomentar una cultura pública donde la desobediencia civil y la objeción de conciencia sean entendidas y respetadas como apelaciones de una minoría a la conciencia de la mayoría»<sup>12</sup>.

Aunque en su primera obra no se ocupó directamente de la injusta discriminación de la mujer, sí trazó el marco teórico general, como acabamos de ver, como base de la reivindicación de la igualdad de género, tanto a nivel de derechos y libertades como por lo que se refiere a la igualdad de oportunidades, así como a la igual consideración y respeto. Sería un argumento insuficiente aducir que el problema de la igualdad de género lo ha desarrollado una discípula de Rawls: Susan M.

7 TJ, & 12.

8 J. Rawls, TJ, cap. II; *Political liberalism*, New York, Columbia UP, 1993, cap. I. & 1; *La justicia como equidad. Una reformulación*, edición de Erin Kelly, Barcelona, Paidós, 2002, pp. 75-81.

9 Ibid.

10 M. Luhter King, *Los viajeros de la libertad*, Barcelona, Fontanella, 1963. V. Roussel, *Martin Luther King. Contre toutes les exclusions*, Paris, 1994.

11 N. Chomsky, que colaboró con Rawls en Harvard, defiende la misma tesis en *Repensando Camelot. John F. Kennedy, la Guerra de Vietnam y la cultura política de EE.UU.*, traducción de L. Bravo de Urquía, Madrid, Libertarias, 1994.

12 T. W. Pogge, *Art. cit.*, p. 53. En el cap. VI (§ 55-59) de *Teoría de la justicia*, J. Rawls expone su definición y justificación tanto de la desobediencia civil como de la objeción de conciencia. Justifica, por ejemplo, «la objeción de conciencia a participar en ciertos actos de guerra, o a servir en las fuerzas armadas», sobre la base de principios políticos, y no religiosos o de otra clase [TJ, p. 331 (p. 419)].

Okin<sup>13</sup>, o que ha sido Marta C. Nussbaum quien también ha sabido aplicar la teoría de la justicia a la causa feminista<sup>14</sup>. En las clases de filosofía política que impartía regularmente en Harvard, Rawls no sólo exponía su concepción de la justicia como equidad, sino que la explicaba a la luz de problemas sociales concretos, siendo uno de ellos el problema de la discriminación de la mujer. «Además, para instaurar la igualdad entre hombres y mujeres en el reparto del trabajo en la sociedad —sostiene Rawls—, en la preservación de su cultura y en la reproducción de sí misma a lo largo del tiempo, se necesitan cláusulas especiales en el derecho familiar (y sin duda en más sitios), de tal forma que la carga de dar a luz, de criar y educar a los hijos, no recaiga más únicamente en las mujeres, pues ello socavaría su equitativa igualdad de oportunidades»<sup>15</sup>. Según Pogge, la conciencia del problema de la discriminación de la mujer no le llega a Rawls ni de J. S. Mill ni de pensadoras como S. de Beauvoir, sino de su madre, una mujer inteligente que llegó a ser presidenta de la Liga de Mujeres Votantes de Baltimore<sup>16</sup>.

Podríamos referirnos a otras figuras de la injusta desigualdad de la época, reflejada en la obra de Rawls, tales como el problema de la intolerancia, el de las condiciones de la educación o el de la distribución de la atención sanitaria, para no salirnos de la sociedad americana. Considero, sin embargo, que los problemas descritos constituyen una muestra evidente de la teoría, a la vez ideal y concreta (aplicable), que es la filosofía de Rawls<sup>17</sup>. Ahora bien, inspirada en su propio tiempo, la teoría de la justicia como equidad se enfrenta a no pocos problemas teóricos en estricto sentido filosófico.

## 2. Problemas y controversias implicados en la teoría

¿Sobre qué paradigma teórico construye Rawls su teoría de la justicia social? Hay acuerdo casi unánime entre los intérpretes, a la hora de responder esta pregunta, porque el autor ha sido muy explícito al respecto: «Lo que he tratado de hacer es generalizar y llevar la teoría del contrato social representada por Locke, Rousseau y Kant, a un nivel más elevado de abstracción», leemos en el Prefacio de *Theory*, que se mantiene tal cual en la edición de 1999<sup>18</sup>. Ello significa que al optar por el modelo contractualista, muy criticado ya en el siglo XVIII y hasta cierto punto olvidado en el XX, el autor de *A theory of justice* ha tenido que enfrentarse a distintas corrientes filosóficas dominantes en su época, ya sea en términos de debate o polémica, ya como olvido voluntario. En tal sentido, no sólo deja de lado dos tradiciones hegemónicas en los años 60 —la filosofía analítica y el marxismo—, sino que comienza un debate interminable con el utilitarismo. Veamos el contraste de la teoría de la justicia como equidad con estas corrientes filosóficas.

I. Uno de los factores del fuerte impacto de la obra de Rawls ha sido precisamente, según N. Daniels, la sustitución del positivismo lógico y de la escuela analítica por la vieja tradición contractualista en filosofía política y moral<sup>19</sup>. Todo el campo de la razón práctica —la filosofía del derecho,

13 S. M. Okin, *Justice, Gender, and the Family*, New York, Basic Books, 1989.

14 M. C. Nussbaum, *Women and human development*, Princeton University Press, 2000. Nussbaum no sólo evoca la insistencia de Rawls y Okin en transformar la cultura sobre las tareas domésticas (p. 287), sino que se refiere además a los grandes principios de la teoría de Rawls en las páginas 65-69, 88-89, 246-250, 275-283 entre otras.

15 J. Rawls, *La justicia como equidad. Una reformulación*, edición de Erin Kelly, Barcelona, Paidós, 2002, p. 34; véanse también las págs. 162 y 222.

16 T. W. Pogge, *Art. cit.*, p. 49.

17 El mismo Rawls considera que su teoría de la justicia como equidad «es utópica siendo realista: examina los límites de lo practicable desde un punto de vista realista» (*La justicia como equidad. Una reformulación*, cit., p. 36).

18 TJ, pp. xviii y 10 (pp. 10 y 28).

19 N. Daniels (ed.), *Reading Rawls. Critical Studies of A theory of justice*, Oxford, Blackwell, 1975, p. xi.

moral y política, por ejemplo— había acusado el golpe del paradigma positivista y su discurso hegemónico. Sólo hay ciencia, es decir, sólo hay conocimiento de hechos, no de valores. Tal fue el principal dogma científico desde Comte primero y, luego, desde el Círculo de Viena. «O se dan criterios empíricos —escribe Carnap— para 'bueno' y 'bello' y los restantes predicados utilizados en las ciencias normativas o no se dan. En el primer caso, una proposición con un predicado de este tipo será un juicio empírico sobre hechos, pero no es un juicio de valor; en el segundo caso será una pseudo-proposición; pero no puede construirse en modo alguno una proposición que enuncie un juicio de valor»<sup>20</sup>. La consecuencia es obvia: si los juicios de valor no tienen validez cognoscitiva, quedan fuera del lenguaje científico unificado, esto es, del lenguaje racional. Por lo tanto, los problemas del campo de la razón práctica —valores, fines, metas, derechos, libertades— o son reconducidos a objetos de la investigación empírica o quedan relegados al ámbito del silencio racional (Wittgenstein) o al espacio de la subjetividad (Kelsen).

Con relación a la ética, Wittgenstein —al menos el primero— no deja de ser un crítico desesperanzado de la jaula de hierro positivista. «Mi único propósito, escribe, —y creo que el de todos aquellos que han tratado alguna vez de escribir o hablar de ética o religión— es arremeter contra los límites del lenguaje. Este arremeter contra las paredes de nuestra jaula es perfecta y absolutamente desesperanzado. La ética, en la medida en que surge del deseo de decir algo sobre el sentido último de la vida, sobre lo absolutamente bueno, lo absolutamente valioso, *no puede ser una ciencia*. Lo que dice la ética no añade nada, en ningún sentido, a nuestro conocimiento»<sup>21</sup>. De ahí que los analíticos del lenguaje moral, es decir, quienes han cultivado la filosofía moral en el marco del paradigma positivista, han entendido la ética bien como intuicionismo (Moore), bien como emotivismo (Stevenson) o bien como prescriptivismo (Hare). En todos estos casos el lenguaje moral está constituido, a lo más, de intuiciones, de emociones o de imperaciones que no añaden nada al conocimiento. Si algo se pretende conocer de la conducta humana, corresponde a la psicología empírica (conductista), a la sociología empírica, a la ciencia política (de base empírica) o al derecho positivo describir los hechos observados y, si es posible, formular las correspondientes reglas o leyes (positivas) de comportamiento. No es extraño, pues, que surgiera con fuerza la reacción crítica contra la jaula del lenguaje positivista, como aconteció en *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. La tesis de Habermas, formulada en uno de los trabajos aquí recogidos, es expresivamente significativa: «Contra un racionalismo menguado de corte positivista»<sup>22</sup>. Comprometido en la reconstrucción de la razón práctica, Habermas muestra en un ensayo posterior su coincidencia con John Rawls en lo que considera «la cuestión fundamental de la filosofía práctica», esto es, la pregunta por los procedimientos y las premisas desde las cuales se puede llegar a justificar un consenso: «Ya he mencionado —escribe— la teoría de la justicia de J. Rawls, quien estudia cómo debería estar constituida la situación originaria a fin de que pueda llegar a realizarse un consenso racional en torno a las decisiones fundamentales y las instituciones de base de cualesquiera sociedades. (...) Este es el punto de convergencia al que parecen tender hoy los intentos de una renovación de la filosofía práctica»<sup>23</sup>.

El mismo intento es llevado a cabo por N. Bobbio con relación al Derecho positivo de H. Kelsen. Según este eminente jurista sólo cabe preguntar: «¿Por qué debemos comportarnos como prescribe

20 R. Carnap, «Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache», *Erkenntnis*, vol. II, p. 237.

21 «Wittgenstein's Lectures on Ethics», *The Philosophical Review*, enero 1965; trad. esp.: Wittgenstein, *Conferencia sobre ética*, Introducción de M. Cruz, Barcelona, Paidós, 1989, p. 43, el subrayado es mío.

22 Th. Adorno, K. Popper, et al., *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Berlin, Herman, 1969; trad. esp. en Grijalbo, 1973, pp. 221-250.

23 J. Habermas (1976), *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, Taurus, 1981, p. 272.

la norma?» A tal pregunta se responde dando razón o justificando la validez de una norma. Ahora bien, «la razón de la validez de una norma siempre es otra norma»<sup>24</sup>; con lo cual los juicios de valor no se salen de la estricta legalidad. «Con Bobbio —comenta A. Calsamiglia—, el positivismo jurídico se convierte en crítico, puesto que abre el campo de la razón humana —sin censuras ni inquisiciones— a la problemática de los valores. Pero ello no va a significar una vuelta subrepticia al iusnaturalismo tradicional, sino un intento de distinguir el campo de la Ciencia Jurídica del de la Filosofía Jurídica, y con esta actitud ha contribuido a superar el aparente neutralismo ideológico de la doctrinas positivistas»<sup>25</sup>. La obra de J. Rawls constituye sin duda una aportación decisiva a tal cambio considerando el concepto de justicia no sólo en su dimensión procedimental y formal, sino sobre todo en su acepción sustantiva.

Lo mismo había sucedido en filosofía política, de la que se llegó a decretar su muerte en los años 50 y 60, al no poder argumentar en torno a fines y valores, «El acta de defunción de la filosofía política fue levantada por Peter Laslett en 1956 en su introducción a la serie de ensayos titulada *Philosophy, Politics and Society*, y reiterada por Robert Dahl años más tarde»<sup>26</sup>. De ahí la pregunta que se hace I. Berlin en 1962: *Does political Theory still exist?*, que responde negativamente. En realidad, sólo se había producido el efecto que denuncia Freud en *El malestar de la cultura*, una censura de aquello de lo que hay que hablar, llevada a cabo por la represora razón positivista. La *political science* —observa F. Vallespín— «consistía en aplicar un método positivista al análisis de la realidad política, que giraba en torno a un enfoque predominantemente analítico y empírico»<sup>27</sup>. La clave del malestar producido por tal enfoque o metodología nos la descubre B. Parekh en los términos siguientes: «La declaración de la decadencia y muerte de la filosofía política descansaba sobre una concepción particular de su naturaleza. Se creía que la filosofía política debía ser escrita en grandes libros, argumentativos y analíticos en su forma, y normativos en su orientación. La mayoría de las obras de las décadas de los cincuenta y los sesenta no se ajustaron a estas expectativas (...) Esto puede explicar también por qué la *Teoría de la justicia* de Rawls tuvo tanta repercusión»<sup>28</sup>.

En el «Prefacio» a esta obra, John Rawls se limita a precisar su nuevo enfoque, dando la espalda a la variación analítica del paradigma positivista, sin necesidad de entrar en discusión con dicha corriente filosófica, pese a la importancia que tiene en ese momento en el ámbito angloamericano. «Aprendí de Burton Dreben —confiesa—, quien me aclaró el punto de vista de W. V. Quine, persuadiéndome de que las nociones de significado y análisis no desempeñan un papel esencial en la teoría moral tal como la concibo»<sup>29</sup>. ¿Cuál es su nuevo enfoque o punto de vista? El ya referido modelo contractualista. «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»<sup>30</sup>.

24 H. Kelsen. «Los juicios de valor en la ciencia del Derecho», en *¿Qué es justicia?*, edición de Albert Calsamiglia. Barcelona, Ariel, 1982, p. 132.

25 A. Calsamiglia. «Estudio preliminar» a H. Kelsen, *¿Qué es la justicia?*, cit., p. 23. Cfr. A. Calsamiglia, *Kelsen y la crisis de la ciencia jurídica*. Barcelona, Ariel, 1977. N. Bobbio, *Contribución a la teoría del Derecho*. Valencia, F. Torres, 1984.

26 B. Parekh. «Algunas reflexiones sobre la filosofía política occidental contemporánea», *La Política*, nº 1 (1996) p. 12.

27 F. Vallespín. «Teoría política y crisis social: la reivindicación de la razón práctica», en *Nuevas teorías del contrato social: J. Rawls, R. Nozick y J. Buchanan*. Madrid, Alianza, 1985, p. 31.

28 B. Parekh, *Art. cit.*, pp. 12-13.

29 TJ, p. xx (p. 13).

30 TJ, p. xviii (p. 10).

2. Ya que se trata de la justicia social, esto es, de las condiciones de posibilidad de una sociedad idealmente justa o «perfectamente justa», si nos atenemos a la expresión de Rawls, cabría esperar que éste acudiera a la obra de Marx al menos para satisfacer su curiosidad investigadora. No hay que olvidar, además, que *mayo 68* —un acontecimiento que despertó la conciencia crítica mundial sólo tres años antes de la impactante obra de Rawls— significa el auge y el declive de la izquierda más ortodoxamente marxista. Pero da la impresión de que Rawls detectara más bien el declive, mostrando un distanciamiento crítico —casi un silencio wittgensteniano— con relación a la tesis que pocos años antes (1960) defendiera Sartre, a saber, que el marxismo es la filosofía insuperable de nuestro tiempo, mientras las condiciones que lo han generado no sean superadas<sup>31</sup>. Da la impresión de que el cansancio respecto de la izquierda ortodoxa marxista, anclada en dogmas anquilosados, contribuyera también al impacto receptivo del nuevo enfoque de *A theory of justice* (1971). El biógrafo T. W. Pogge no nos refiere ningún contacto de Rawls con algún pensador o centro marxista, por ejemplo, con la importante corriente del marxismo analítico. Lo que nos relata de su estancia en Oxford, durante el curso 1952-1953, es el efecto muy positivo del seminario impartido por Berlin y Hampshire, con la participación de Hart<sup>32</sup>. Sin embargo —paradoja de las influencias o, mejor, de las historias de las ideas—, va a ser la gran obra de Rawls el verdadero motor del desarrollo del marxismo analítico, sobre todo en torno al problema de la *justicia*, y no al revés.

En efecto, ha sido a partir del año siguiente de la publicación de la obra de Rawls, cuando irrumpe el debate sobre la teoría marxista de la justicia, concretamente con el trabajo de A. Wood, *La crítica marxiana de la justicia* (1972)<sup>33</sup>. Después de Wood, quien se propone determinar no sólo lo que dijo Marx acerca de la justicia sino también qué teoría de la justicia es más coherente con las tesis del marxismo, Cohen, Reiman, Roemer, Elster entre otros expresaron sus propias interpretaciones al respecto<sup>34</sup>. Ahora bien, para ser exactos, en *A theory of justice* encontramos media docena de referencias a Marx —todas ellas en nota, excepto una—, de las cuales nos interesa subrayar solamente dos. En primer lugar, Rawls muestra sus distancias respecto de un modelo de sociedad —la comunista— que está más allá de la justicia<sup>35</sup>; ya que si la sociedad comunista es, finalmente, la sociedad de la abundancia, en ella ya no habría conflicto o lucha de clases y, en consecuencia, la función de la justicia distributiva o justicia social carece de sentido. En segundo lugar, también en el capítulo V de *Theory*, dedicado al problema económico, considera Rawls que es necesario disponer de un criterio de justicia distributiva a propósito de la cuestión de salarios justos. Pero no le satisface a tal fin el criterio formulado por Marx en la *Crítica del programa de Gotha*, que cita<sup>36</sup>, «a cada uno según su capacidad, a cada cual según sus necesidades», sino que justifica una vez más los de la teoría de la justicia como equidad, en la que juega un importante papel su concepción de los «bienes primarios».

31 J. P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, I, Paris, Gallimard, 1960.

32 T. W. Pogge, *Art. cit.*, p. 52.

33 A. Wood, «The marxian critique of justice», *Philosophy and Public Affairs*, 1: 3 (1972) 244-282.

34 G. A. Cohen, *Karl Marx's theory of history. A defence*, Princeton: N. J., Princeton UP, 1978; trad. esp. en 1986. M. Cohen, Th. Nahgel, Th. Scandlon (eds.), *Marx, justice and history*, Princeton: N. J., Princeton UP, 1980. J. Reiman, «The possibility of a marxian theory of justice», *Canadian Journal of Philosophy*, vol. Suplem., 7 (1981) 307-322. J. Roemer, *A general theory of exploitation and class*, Cambridge: Mass., Harvard UP, 1982; trad. esp. en Siglo XXI. J. Elster, «Exploitation, freedom, and justice», en J. R. Pennock, J. W. Chapman (eds.), *Marxism*, Nomos 26. New York UP, 1983.

35 John Rawls [TJ, 249n (320n)] refiere esta tesis a R. C. Tucker, *The marxian revolutionary idea*, New York, W. W. Norton, 1969, concretamente a los caps. I y II.

36 J. Rawls, TJ, p. 268n (p. 244n).

Pero la crítica de los teóricos marxistas, sobre todo R. Peffer<sup>37</sup>, señala que el concepto rawlsiano de *bienes primarios* es, al menos, insuficientemente radical. A lo que ha respondido Rawls en una obra posterior, concretamente en *Liberalismo político*: «Yo coincidiría con la mayor parte de la formulación de Peffer»<sup>38</sup>. «En particular, el primer principio, que abarca los derechos y libertades iguales básicos podría fácilmente venir precedido de un principio de prioridad lexicográfica que exigiera que las necesidades básicas de los ciudadanos fueran satisfechas, al menos hasta el punto en que su satisfacción fuera necesaria para que los ciudadanos comprendieran lo que significa y fueran capaces de ejercer fructíferamente esos derechos y libertades. Ciertamente, un principio de este tipo ha de ser asumido a la hora de aplicar el primer principio»<sup>39</sup>. De otro modo, Rawls asume la tesis de Peffer según la cual la condición básica para que los ciudadanos puedan comprender el primer principio de la teoría de la justicia como equidad —un sistema de derechos y libertades iguales para todos— es que puedan comer al menos una vez al día, como también sostiene actualmente Lula.

3. Pero es al menos paradójico que Marx, el pensador que con mayor énfasis y eficacia ha denunciado la injusticia social, no haya escrito siquiera un capítulo sobre la justicia. J. S. Mill, en cambio, dedica el último capítulo de su libro *Utilitarianism* (1863) a preguntarse «Sobre las conexiones entre justicia y utilidad». Pero, ¿qué es lo que preocupa a Mill en la misma época en la que a Marx le absorbe la crítica de la economía política y sus consecuencias? Mill no se ocupa del problema de la justicia para definir su concepto en términos de 'saber' como Kelsen. Tampoco le obsesiona como un ideal omnipresente, si bien disfrazado, en los escritos de Marx. Lo que a Mill le preocupa de la justicia es su condición de obstáculo. La idea de justicia es un obstáculo —el último obstáculo— que ha de salvar la teoría utilitarista para ser consistente. Stuart Mill lo confiesa al comienzo del mencionado capítulo: «En todas las épocas del pensamiento uno de los más fuertes obstáculos con los que se ha encontrado la doctrina de que la utilidad, o la felicidad, es el criterio de lo correcto y lo incorrecto, ha procedido de su confrontación con la idea de justicia»<sup>40</sup>. ¿Cómo resuelve el obstáculo J. Stuart Mill? Considerando, como ya lo hiciera Hume, que la idea de justicia no es sólo una virtud convencional, sino además que es una convención subordinada al principio de utilidad. De ahí su dictamen final: «Se considera que todas las personas tienen *derecho* a igual tratamiento, excepto cuando alguna conveniencia social reconocida requiere lo contrario»<sup>41</sup>. Mill sintetiza la clave de su argumentación en los términos siguientes: «La justicia sigue siendo el nombre adecuado para determinadas utilidades sociales que son mucho más importantes y, por consiguiente, mucho más imperiosas que ningunas otras»<sup>42</sup>.

Rawls no acepta, en cambio, ninguna excepción en el derecho a igual trato de las personas como tales. No la acepta, porque entiende que el problema de la justicia social —aun coincidiendo con Hume en la identificación de las circunstancias de la idea de justicia— no puede ser resuelto desde la base del principio de utilidad. En el Prefacio a *Teoría de la justicia*, Rawls deja bien claro que su concepción de la justicia como equidad constituye una alternativa a la tradición utilitarista. «Más aún, escribe, esta teoría [de origen contractualista] parece ofrecer una *explicación sistemática alternativa de la justicia que es superior, al menos así lo sostengo, al utilitarismo dominante tradicional*»<sup>43</sup>. No

37 R. Peffer, *Marxism, morality, and social justice*, Princeton: N. J., Princeton UP, 1989.

38 J. Rawls, *Political liberalism*, New York, Columbia UP, 1993, p. 7n; trad. esp. en *Crítica*, p. 37n.

39 *Ibid.*, p. 7 (p. 37).

40 J. S. Mill, *El utilitarismo*, edición de Esperanza Guisán, Madrid, Alianza, 1984, p. 100.

41 *Ibid.*, p. 131.

42 *Ibid.*, p. 133.

43 J. Rawls, *TJ*, p. xviii (p. 10), el subrayado es mío.

otro es el gran desafío que se propone Rawls con su primera obra, reto que no abandona ya en toda su vida. Si no considera necesario debatir ampliamente con la filosofía analítica ni con el marxismo, la crítica del principio de utilidad y sus formas es una de las constantes en todas sus obras, desde *Teoría de la justicia* (1971) a *La justicia como equidad. Una reformulación* (2001).

En síntesis las diferencias entre la teoría de la justicia de J. Rawls y la teoría utilitarista son las siguientes. En primer lugar, a los utilitaristas no les preocupa demasiado la *distribución* del bienestar entre los miembros de la sociedad; sólo se ocupan del nivel medio alcanzado o de la suma total, sin importarles la manera cómo esté distribuido dicho bienestar. Para Rawls, sin embargo, es un elemento muy importante de la teoría el poder prever la distribución esencial de los bienes primarios: el principio de la diferencia establece que se debe beneficiar en cualquier caso a *los más desfavorecidos* de la sociedad. En segundo lugar, al definir los *bienes primarios* como condición del bienestar, Rawls no quiere decir que éste es más o menos intenso según la «cantidad» de bienes primarios; tal interpretación vendría a coincidir con el cálculo utilitarista del bienestar medio o final de una sociedad. Lo que Rawls quiere decir es que el acceso a los bienes primarios sólo es una condición de posibilidad — tal vez la más fundamental— sin la cual el individuo o el ciudadano no puede diseñar ni llevar a cabo su propio proyecto de vida (buena). En tercer lugar, si Rawls consigue superar el principio de utilidad es porque subordina la distribución óptima de la riqueza, del poder, etc., al respeto de los *derechos y libertades fundamentales*: ninguna mejora de la suerte de los más desfavorecidos puede tener lugar en detrimento de tales derechos y libertades<sup>44</sup>. En consecuencia, para Rawls no hay excepción a la igualdad de derechos, como sostiene Mill. Finalmente, Rawls defiende un concepto de *persona* como sujeto de derechos y libertades que, apoyándose en Rousseau y Kant, constituye el punto de Arquímedes de su teoría y, al mismo tiempo, le permite superar los puntos de fuga del utilitarismo. Si la persona es *fin en sí*, sostiene Rawls, el principio de utilidad pierde su valor fundamental en sentido moral. «Considerar a las personas como fines en sí mismas —leemos en *Teoría de la justicia*— dentro de la conformación básica de la sociedad, es convenir en renunciar a aquellas ventajas que no contribuyan a mejorar las expectativas de todos. Por el contrario, considerar a las personas como medios, es estar dispuesto a imponer, a quienes ya de por sí son los menos favorecidos, perspectivas de vida aun menores en aras de las mayores expectativas de otros. (...) El principio de utilidad exige probablemente que algunos acepten incluso menores perspectivas de vida a favor de otros»<sup>45</sup>. La tesis contractualista según la cual hay que tratar a los hombres como fines significa, para Rawls, que, por lo menos, hay que tratarlos «conforme a principios que ellos convendrían en una posición original de igualdad»<sup>46</sup>.

4. Llegados a este punto, sería lógico ampliar el abanico de problemas apenas esbozados a otros muchos ni siquiera mencionados, a los que John Rawls ha ido respondiendo en los años posteriores a la primera formulación de su teoría. Habría que responder a determinados neoaristotélicos, como A. Heller, que la prioridad de lo justo no supone el olvido ni menos aún la supresión de la cuestión de lo bueno. Tendríamos que precisar qué significa «liberal», para poder aceptar o no la tesis de R. Nozick según la cual la teoría de la justicia de J. Rawls es insuficientemente liberal. Como tendríamos que determinar también hasta dónde hay que llegar tras la flecha que marca la dirección de la

44 Cfr. Ph. Van Parijs, «La double originalité de Rawls», en J. Ladrière et Ph. Van Parijs (eds.), *Fondements d'une théorie de la justice*, Louvain-la-Neuve, Editions de l'ISP, 1984, pp. 20-25. A. K. Sen and B. Williams (eds.), *Utilitarianism and beyond*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982. A. Sen, «Utilitarianism and welfarism», *Journal of Philosophy*, 76 (1979) 243-262.

45 J. Rawls, TJ, p. 157 (pp. 210-211).

46 Ibid.

igualdad, para poder aceptar la tesis de R. Dworkin según la cual la teoría de la justicia como equidad es insuficientemente igualitaria. El debate entre liberalismo y comunitarismo exigiría más de un ensayo comparativo por sí sólo<sup>47</sup>. Pero es evidente que el universalismo o la globalización de los derechos —derechos y libertades iguales para todos—, defendido por Rawls es más coherente con los principios universales de la tradición ilustrada en los que se inspira —libertad, igualdad, solidaridad— que con las tesis de un comunitarismo particularista y cerrado como el de McIntyre<sup>48</sup>.

En fin, la interpretación de la teoría de la justicia como equidad no sólo requiere la comprensión del contexto histórico y teórico en el que ha surgido, sino también el conocimiento de la intención básica que la ha guiado, a saber: el poder llegar a un acuerdo sobre las condiciones de posibilidad de una sociedad más justa y democrática, tal que en ella toda persona o ciudadano pueda proyectar y llevar adelante su propio plan de vida (buena). Por lo tanto, el problema de la justicia social o justicia distributiva<sup>49</sup> es inseparable de la formación de las propias convicciones acerca de la justicia y, en definitiva, de la responsabilidad de las propias opciones consideradas tanto a nivel individual como social.

---

47 Cfr. R. Gargarella, *Las teorías de la justicia después de Rawls*, Barcelona, Paidós, 1999. W. Kymlicka, *Contemporary political philosophy. An Introduction*, Oxford, Clarendon Press, 1990; del mismo autor: *Liberalism, community and culture*, Oxford, Oxford University Press, 1989.

48 Cfr. El monográfico sobre «Liberalismo, comunitarismo y democracia» en *La Política*, nº 1, 1996. C. Thiebaut, *Vindicación del ciudadano*, Barcelona, Paidós, 1998. E. Martínez Navarro, «La polémica de Rawls con los comunitaristas», *Sistema*, 107 (1992) 55-72. W. Kymlicka, «Liberalism and communitarianism», *Canadian Journal of Philosophy*, 18: 2 (1988) 181-204.

49 J. Rodríguez Zepeda, *La política del consenso. Una lectura crítica de El liberalismo político de John Rawls*, Barcelona, Anthropos, 2003, p. 11.