

# Notas sobre la Teoría de la Justicia de John Rawls

Notes on the Rawlsian Theory of Justice

**Francisco José Contreras Peláez**

Catedrático de Filosofía del Derecho.

Universidad de Sevilla

Fecha de recepción: julio de 2008

Fecha de aceptación: septiembre de 2008

*Palabras clave:* teoría de la justicia, liberalismo, justicia distributiva, utilitarismo, contrato social.

*Key words:* theory of justice, liberalism, distributive justice, utilitarianism, social contract.

---

**Abstract.:** This article explains the reasons why Rawls's theory of justice revitalized the realm of practical philosophy from the 70s onwards, thereby becoming an unavoidable reference. It also analyzes the flaws some critics have pointed out in Rawlsian principles of justice: Rawls handles things as if distributive differences (the amounts of wealth individuals will eventually obtain within a free economy) resulted just from undeserved advantages, either socio-economic or natural-genetic. He totally disregards the incidence of individual effort and free decisions on professional-economic success.

---

**Resumen.:** Este artículo explica las razones por las que la teoría de la justicia de Rawls revitalizó el panorama filosófico-práctico a partir de los 70, convirtiéndose en una referencia inexcusable. Analiza también las deficiencias que algunos críticos señalan en los principios de justicia rawlsianos: Rawls plantea las cosas como si todas las diferencias distributivas finales (las mayores o menores cantidades de riqueza con las que se terminarán haciendo los distintos sujetos en una economía libre) dependieran sólo de ventajas inmerecidas de carácter socioeconómico o de carácter genético-natural. Desprecia totalmente la incidencia del *esfuerzo individual* y las decisiones libres en el éxito económico-profesional.

---

La obra de John Rawls se yergue como referencia inexcusable en la filosofía práctica del último tercio del siglo XX, plantada en el cruce de caminos entre la ética, la teoría política y el Derecho. Sobre ella se ha podido decir que “domina el ámbito de la discusión, no en el sentido de proporcionar un acuerdo, ya que muy pocos autores están totalmente de acuerdo con ella, sino en el sentido de que los teóricos posteriores se han definido por oposición a Rawls” (Kymlicka, W. [1995], 65). En efecto, gran parte de la filosofía política de las últimas décadas es interpretable como reacción frente a Rawls: desde la derecha “libertaria” (Nozick, Gauthier), desde la izquierda neomarxista (Cohen, Reiman), desde el comunitarismo (Taylor, Walzer, Sandel) ...

Semejante impacto se explica, posiblemente, por el hecho de que la obra de Rawls insufla nueva vida a partir de los 60 en un paisaje teórico particularmente árido. La filosofía analítica había desembocado en diversas formas de no-cognoscitivismo ético: el emotivismo de Ayer o Stevenson, el prescriptivismo de Hare, etc. El cognoscitivismo ético, si exceptuamos al iusnaturalismo tradicional, quedaba reducido a dos doctrinas que parecían agotadas: el intuicionismo (que considera “lo bueno” [en el caso de Moore] o “lo correcto [*right*]” [en el caso de Pritchard] como una cualidad objetiva, pero “no natural” e indefinible, aprehensible sólo mediante una intuición intelectual directa), y el utilitarismo, una y otra vez refutado desde su introducción por Bentham y Mill, pero siempre reemergente bajo formulaciones más refinadas (*two-level*

*utilitarianism, average utilitarianism, etc.*). Es significativo que Rawls dedique gran parte de las primeras páginas de su *Teoría de la justicia* a la crítica del utilitarismo y al intuicionismo (Rawls, J. [1973], 22-33), dejando claro que se propone ofrecer una alternativa a ambos.

Aunque superadora del intuicionismo, el éxito de la teoría de la justicia rawlsiana puede estar relacionado también con “su capacidad para reorganizar y elevar al plano de la reflexión y de la crítica un amplio cuerpo de consideraciones dispersas en el *common sense*, en el fondo de sobreentendidos de lo que él mismo denomina nuestra *cultura pública*” (Rodilla, M.A. [2006], 20): se trataría de estructurar y justificar filosóficamente principios que de algún modo los miembros de las sociedades liberal-democráticas conoceríamos o daríamos ya por supuestos, de manera más o menos implícita (“dar cuenta de nuestro saber moral intuitivo”).

Como es sabido, la estrategia empleada por Rawls para dicha justificación es una versión *aggiornata* de la teoría del contrato social, modernizada con elementos tomados de las teorías de los juegos y de la *public choice* (Kersting, W. [1994], 262). Los principios de justicia rawlsianos son, supuestamente, aquellos que escogerían representantes sociales congregados en cierta “posición original”, caracterizada por determinadas restricciones de información. La teoría de Rawls resultaría así encuadrable entre las que Ch. Perelman llamó teorías de la “justicia del agente” (lo justo es aquello que decreta(n) o acuerda(n)

cierto(s) observador(es) ideal(es) desde algún “punto de Arquímedes” imparcial, alguna atalaya epistemológica privilegiada). Esto es paradójico: la relevancia de Rawls, según dijimos *supra*, está relacionada con su esfuerzo por rescatar a la filosofía práctica de la inanidad no-cognoscitivista de mediados de siglo ... y, sin embargo, la perspectiva de la “justicia del agente” (a diferencia de las de la “justicia de la norma” y la “justicia del acto”) implica, en definitiva, una concepción convencionalista de los criterios de justicia, basada en el escepticismo respecto a la existencia de verdades morales subsistentes por sí mismas: como brillantemente resume Rodilla (Rodilla, M.A. [2006], 25) “[para Rawls] la rectitud de las normas [...] no radicaría [...] en una presunta correspondencia con una esfera de valores y verdades morales inmutables y universalmente válidas que, por así decirlo, captaríamos en actitud objetivista; descansa más bien en su capacidad para ser objeto de un consenso logrado por medio de argumentación”.

Los principios rawlsianos de justicia son, por tanto, no *verdaderos* o *válidos* por sí mismos, sino *plausibles* (en el sentido de *susceptibles de ser adoptados* en un debate sometido a ciertas reglas). De algún modo, el centro de gravedad filosófico se desplaza desde los principios mismos a las características del procedimiento dialógico que, supuestamente, conducirá a la adopción de aquéllos: un debate justo conducirá indefectiblemente a la adopción de principios justos. El procedimiento en cuestión es la “posición original”: las peculiares restricciones informativas a que

son sometidos los negociadores (“velo de ignorancia”) obedecen precisamente a la preocupación por preservar la simetría o imparcialidad [*fairness*] del debate. Rawls les priva de toda información relativa a su extracción social, sexo, nivel de inteligencia, creencias específicas, etc. para evitar que en la negociación puedan buscar principios que favorezcan a su respectivo sexo, religión, clase social, etc. (Rawls, J. [1973], 12, 18ss, 136ss); también les hace ignorar las circunstancias históricas particulares de la sociedad para la cual legislan (aunque no las más genéricas “circunstancias de la justicia”: escasez de los bienes disponibles y pluralidad de concepciones del mundo y de la vida buena: Rawls, J. [1973], 126-130).

Este desencarnamiento “noumenal” de los negociadores será uno de los flancos de la teoría más vulnerable a los ataques comunitaristas. Frente al “observador imparcial” rawlsiano (un sujeto cuya identidad es anterior a sus fines, a sus valores, a sus opciones cosmovisionales), M. Sandel propondrá un sujeto enraizado cuya identidad viene en gran parte determinada por “vínculos constitutivos” con un contexto comunitario y con un legado cultural societal (mis fines, valores, creencias, etc., son, según Sandel, indisolubles de mi identidad, me *constituyen* como el sujeto concreto que soy: Sandel, M. [1982], 62ss). Las críticas de Taylor (Taylor, Ch. [1990]), McIntyre, Walzer (Walzer, M. [1983]), etc. discurrirán en un sentido similar.

No es éste el lugar para exponer en detalle los principios de justicia rawlsianos (uno de

ellos guarda relación con la distribución de las libertades básicas; el otro, con la “disposición de las desigualdades sociales y económicas”). Sí debemos señalar que la exigencia rawlsiana de que las desigualdades sociales y económicas sean dispuestas en forma tal que “redundan en beneficio de los menos favorecidos” (“principio de la diferencia”: Rawls, J. [1973], 302) ha suscitado interminables polémicas. Rawls supone que los representantes –conscientes de que, cuando se descorra el “velo de ignorancia”, pueden resultar ocupar el extremo inferior de la escala socioeconómica- aplicarán una lógica *maximin* que les llevará a escoger criterios distributivos que aseguren al peor situado una cuota lo más elevada posible en términos absolutos (por ejemplo, en una sociedad de sólo tres miembros se preferirá una distribución 6-5-4 a una distribución 20-15-3, o a una distribución 3-3-3: la tercera es más igualitaria, la segunda arroja un ingreso *per capita* más alto, pero en la primera el peor situado sale mejor parado). La promoción de los desfavorecidos resulta ser la única razón que puede justificar una desigualdad distributiva. Esto implica que, en una sociedad rawlsiana, no se permitiría que los más capaces explotaran sus talentos obteniendo ganancias superiores a los demás ... salvo que consigan demostrar que el hecho de que ellos consigan ingresos más altos favorece también a los menos capaces: “una distribución de la riqueza [...] determinada por la distribución natural de habilidades y talentos [...] es arbitraria desde el punto de vista moral” (Rawls, J. [1973], 73). Rawls insiste en el carácter caprichoso de la “lotería genética” que pre-

mia a algunos individuos con capacidades superiores a las de otros: el inteligente (o el artista, o el deportista superdotado) no merece su talento, y, por tanto, tampoco merece el plus de bienes que previsiblemente conseguirá mediante el aprovechamiento de su ventaja natural. “Los favorecidos por la naturaleza no podrán obtener ganancias por el mero hecho de estar más dotados, sino solamente para cubrir los costes de su entrenamiento y educación y para usar sus dones de manera que también ayuden a los menos afortunados” (Rawls, J. [1973], 101-102).

Afirmaciones como la anterior han permitido a George Walsh afirmar que “aparte del igualitarismo estricto, no existe otra teoría de la justicia que se base más en la envidia que la de Rawls”; Tibor R. Machan, por su parte, ha señalado que “Rawls [da por supuesto] que todos somos producto de fuerzas sobre las que no tenemos control individual; [...] la visión de Rawls excluye, al menos implícitamente, cualquier mérito debido al esfuerzo personal, y de esta manera deniega la posibilidad de diferentes estatus de bienestar que pueden haber sido obtenidos por diferencia de méritos” (Machan, T.R. [1989], 200-201). En efecto, Rawls plantea las cosas como si todas las diferencias distributivas finales (las mayores o menores cantidades de riqueza con las que se terminarán haciendo los distintos sujetos en una economía libre) dependieran de ventajas inmerecidas, sean de carácter socioeconómico (haber disfrutado de mejores oportunidades educativas) o de carácter genético-natural (haber nacido con un IQ alto, etc.). Desprecia totalmente

la incidencia del *esfuerzo individual* y las decisiones libres en el éxito económico-profesional (y, en este sentido, se ha podido hablar de una inspiración *antimeritocrática* en Rawls: Rodilla, M.A. [2006], 51): da por supuesto que, si alguien ha llegado más alto, lo ha conseguido aprovechando dotes congénitas inmerecidas. Si dos hermanos gemelos –educados en la misma familia y equipados con las mismas dotes naturales– deciden estudiar, respectivamente, 5 horas diarias y 1, es probable que el más laborioso termine alcanzando ingresos más altos: sin embargo, la teoría de Rawls le obligaría a compartir sus superiores ganancias con el hermano perezoso, a menos que consiga demostrar que el hecho de que él gane más beneficia o promociona de algún modo a éste (vid. un ejemplo similar en Kymlicka, W. [1995], 89-90). Es claro que esta conclusión no encaja bien en nuestras intuiciones morales: intuimos que la suerte distributiva de una persona no debe depender de ventajas inmerecidas, pero sí de sus elecciones libres (por ejemplo, estudiar una carrera más o menos exigente) y de sus mayores o menores inversiones de esfuerzo. La gente debe aprender a asumir las consecuencias socioeconómicas de sus decisiones. Por lo demás, “en el mundo real no existe una forma de saber cuáles son las ventajas y desventajas reales de la gente” (Kymlicka, W. [1995], 98): sólo un Estado orwelliano que midiese constante y milimétricamente las capacidades innatas y las oportunidades educativas disfrutadas por las personas podría llegar a discernir qué porcentaje del éxito de alguien se debe a “ventajas inmerecidas” (naturales o educativas) y qué porcentaje se debe a

decisiones acertadas o mayor inversión de esfuerzo.

Además de “escrutador de biografías”, parece que el Estado ideal rawlsiano debería ser en todo caso intensamente intervencionista y redistributivo; la plasmación política de la teoría rawlsiana de la justicia podría oscilar desde un Estado abiertamente socialista (Bell, D. [1976], 150; Buchanan, A. [1982], 124-131), hasta un Estado (hiper)keynesiano, una versión extremadamente igualitaria de la socialdemocracia (Wolff, R. [1977], 195; Clark, B. y Gintis, H. [1978], 311-314). En todo caso, es una teoría que desconfiaba de la libertad, impidiendo que ésta coseche los resultados socioeconómicos pertinentes, corrigiendo constantemente la distribución espontánea de la riqueza. La teoría de la justicia de Robert Nozick (Nozick, R. [1974]) fue diseñada en buena parte como respuesta liberal-individualista a los excesos rawlsianos.

<sup>1</sup> Bell, D. (1976): *El advenimiento de la sociedad postindustrial*, trad. de R. García y E. Gallego, Alianza, Madrid.

<sup>2</sup> Buchanan, A. (1982): *Marx and Justice: The Radical Critique of Liberalism*, Methuen, Londres.

<sup>3</sup> Clark, B. – Gintis, H. (1978): “Rawlsian Justice and Economic Systems”, *Philosophy and Public Affairs*, 7/4, pp. 302-325.

<sup>4</sup> Kersting, W. (1994): *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.

<sup>5</sup> Kymlicka, W. (1995): *Filosofía política contemporánea: una introducción*, trad. de R. Gargarella, Ariel, Barcelona.

<sup>6</sup> Machan, T.R. (1989): *Individuals and their Rights*, Open Court, Chicago.

<sup>7</sup> Nozick, R. (1974): *Anarchy, State, and Utopia*, Basic Books, Nueva York.

<sup>8</sup> Rawls, J. (1973): *A Theory of Justice*, Oxford University Press, Oxford.

<sup>9</sup> Rodilla, M.A. (2006): *Leyendo a Rawls*, Ediciones de la Universidad de Salamanca, Salamanca.

<sup>10</sup> Sandel, M. (1982): *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge.

<sup>11</sup> Taylor, Ch. (1990): *Sources of the Self*, Cambridge University Press, Cambridge.

<sup>12</sup> Walzer, M. (1983): *Spheres of Justice*, Basic Books, Nueva York.

<sup>13</sup> Wolff, R. (1977): *Understanding Rawls*, Princeton University Press, Princeton (NJ).