

Precauciones para una crítica a la teoría de la justicia de J. Rawls*

Precautions for a critic to John Rawls' Theory of Justice

Por: William Roberto Darós

CONICET

Universidad del Centro Educativo Latinoamericano Rosario

Rosario, Argentina

daroswr@yahoo.es

Fecha de recepción: 11 de junio de 2010

Fecha de aprobación: 23 de junio de 2010

Resumen: *Se presenta aquí brevemente la teoría de la justicia elaborada por Rawls, primeramente sobre una base moral, y luego (en el llamado segundo Rawls) la teoría de justicia desde una perspectiva política, con la que Rawls intenta justificar también la existencia del Estado, mediante un contrato social. Se analizan después las primeras críticas realizadas a su teoría. Se sostiene la tesis de que la conveniencia se convierte, sin desearlo, en utilidad, en Rawls, y ésta se convierte en sinónimo de justicia. Se critica esta concepción dado que la elección hecha por la mayoría, para la conveniencia de la mayoría, no hace a una ley justa. Se advierte, además, que la idea de la igualdad considerada, sin más, sinónimo de justicia social, requiere una profunda reflexión. Se realiza, pues, un análisis de los presupuestos de la idea de justicia rawlsiana en cuanto parece identificarse con la idea de utilidad general y distorsionándose la misma idea de justicia.*

Palabras clave: Rawls, crítica, justicia, presupuestos

Abstract: *Here is briefly stated the Theory of Justice elaborated by Rawls, first on a moral basis, and then (in the so-called second Rawls) the Theory of Justice from a political perspective, with which Rawls tries to justify also the existence of the State, through a Social Contract. The first criticisms to this theory are then analyzed. The thesis is held that Convenience is turned into Utility, without wanting this conversion, in Rawls' theory, and Utility is converted into a synonym for Justice. This conception is criticized due to the fact that choice made by the majority, for the Convenience of the majority, does not make Law fair. Besides, notice is given to the idea of Equality considered, without much-ado, as synonym for Social Justice, requires a profound reflection. There is, then, an analysis of the basis of the Rawlsian Idea of Justice inasmuch as it seems to identify with the idea of General Utility and distorting the self-same idea of Justice.*

Key words: Rawls, Criticism, Justice, Suppositions

* Investigación más amplia titulada ¿Libertad e igualdad: son incompatibles? Reflexiones a partir de la concepción de John Rawls, en la que se inserta este trabajo, como una parte de la misma.

1. Introducción

En este artículo se sostendrá la tesis de que la teoría de John Rawls es una versión camuflada del principio sostenido por Thomas Hobbes, según el cual el hombre es un lobo egoísta para con todo otro hombre, y lo que busca, en última instancia, es conservar su vida y luego, si le es posible, generar estrategias -como el contrato social- gozar de la vida en paz.

Aunque la justicia ha sido considerada como una típica virtud moral, por la cual las personas obran considerando la presencia de los otros, no obstante, esto se realiza para la propia defensa y, finalmente, por un egoísmo moral.

El egoísta *moral* admite, ante todo, como valioso lo que le es útil para el sujeto, convirtiendo los deseos arbitrarios del sujeto en el criterio de lo bueno. Los deseos del sujeto son el punto de autorreferencia. El egoísmo moral (que es ante todo individual, pero puede serlo también grupal, tomando un cierto aspecto de altruismo) supone un sujeto que, siendo libre y consciente, no admite más punto de vista sobre lo bueno o lo malo que lo que dictamina desde los beneficios para su yo.

El *egoísmo* conlleva, pues, la denotación moral de una visión intelectual, volitiva y afectiva del amor, en la cual los deseos del “ego” (el yo) son el centro del sistema; y es él el que da el sentido y valor a todas las demás acciones, consecuencias de este principio.

En este artículo, se verá el esfuerzo realizado por John Rawls para presentar el valor de la vida social fundado en el valor de la justicia -entendida como imparcialidad-, mediante un contrato social realizado por socios libres, conscientes y responsables de sus actos. Este autor rechazará fundar su concepción de la política social en el utilitarismo, por no ser éticamente aceptable (Rawls, 2003: 10-11, 168-170). No obstante, analizando sus textos, se advierte que el motor de la justicia sigue siendo el interés individual de los socios que, ante el temor de un futuro incierto, pactan un *contrato de conveniencia* para respetar los derechos de los otros, si los propios son respetados también. En síntesis, bajo el término *conveniencia*, John Rawls camufla el *valor de utilidad* que tiene el egoísmo y el deseo de la propia conservación. La imparcialidad se convierte, entonces, en una conveniencia o utilidad para todos.

2. Los dos aspectos de la teoría de la justicia de John Rawls

El pensamiento de John Rawls puede resumirse en dos grandes fases (Rawls, 1990). En la primera de ellas, -en la década anterior a 1980- este filósofo

presentó una teoría contractualista de la idea de justicia que puede resumirse en dos proposiciones fundamentales:

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.

Lo que queda, entonces, fuera de duda es que *la igualdad* queda ceñida a un igual o imparcial derecho de libertades básicas de los socios, lo que siempre estuvo claro en la concepción liberal. Queda claro también que se admiten las *desigualdades sociales y económicas*, referidas a cargos y posiciones sociales, siempre que se den en las condiciones de una equitativa igualdad de oportunidades; y, cuando procuran el máximo beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad.

Esta teoría de Rawls tenía, en su base, en su primera versión, una concepción ética de las personas y de sus creencias. Como mencionamos en otro trabajo, las personas eran entendidas como agentes morales, al modo que las había pensado Kant. Se trataba de encontrar una teoría que pudiese ser universal, válida desde todos los puntos de vista temporales. Sobre esta base moral, los hombres, mediante un contrato social, construían la sociedad (*constructivismo kantiano*), estableciendo como fundamento a la justicia entendida como imparcialidad recíproca, ante todo, en la libertad, la cual es el bien, la fuente y la condición de toda vida moral.

Mas, en la década de 1980, Rawls comenzó a repensar su pacífica aceptación de aspectos fundamentales de la visión kantiana, y se inclinó a considerar a la persona a partir de la cultura política de la sociedad liberal democrática en la que viven sus socios (*constructivismo político*) (Rawls, 2003: 223), al modo como lo hacen los norteamericanos.

De este modo, lentamente, Rawls (que sigue admitiendo que su teoría es kantiana) se separó de una visión trascendental (transtemporal, esencialista) de la persona; y se hizo dependiente de una tradición política, histórica, democrática y liberal, de la misma (Rawls: 2003: 204-205). De este modo, Rawls realizó un corte epistemológico en cuanto a la fundamentación de la teoría de la justicia. Su teoría se fundamentará no ya en la concepción del bien y la moral social, sino en una decisión

política, propia de cada socio. Cada socio aceptará un contrato social, ante el temor de la inseguridad futura (cubierta por el valor de la ignorancia al presente). Lo igual y recíproco se centra en la decisión libre de los socios al constituir el contrato social: esto parece darle un tinte de justicia a este contrato; pero en realidad se trata de un contrato de conveniencia recíproca y no de reconocimiento de lo debido al otro (lo cual era lo esencial en la concepción tradicional de la justicia).

Según Rawls, la razón pública es característica de un pueblo democrático: “Es la razón de sus ciudadanos, de aquellos que comparten la calidad de *ciudadanía en pie de igualdad*”. Esta razón pública es una en cada sociedad democrática, la cual se presenta como una sociedad de socios iguales, en libertad, ante las leyes que ellos generan, constituyéndose como un cuerpo colectivo con poder coercitivo (Rawls, 2001:259).

La razón pública implica la cultura civil de la sociedad civil; pero, en una democracia, esta cultura no está orientada o dirigida por una idea-principio central, político o religioso; sino que debe ser entendida como la cultura de base para que sea posible la razón pública. La *cultura de base* es la cultura subyacente en las instituciones culturales formales (escuelas, universidades, sociedades científicas, medios de comunicación social, etc.). El hecho moral no es ignorado; pero las personas al tener que decidir una forma de vida compartidas con otras personas de otras culturas, no ponen ni anteponen sus creencias morales como base de sus decisiones políticas; sino que parten de lo que puede ser común conveniencia a todas ellas en cuanto son consideradas personas razonables y racionales.

3. Las primeras críticas y la utilidad de la conveniencia para la mayoría

Es conveniente mencionar algunas precauciones epistemológicas y críticas que se le han hecho al importante pensamiento filosófico de John Rawls.

Cabe recordar, breve e inicialmente algunas de ellas:

- Se le ha criticado a Rawls, por un lado, la dependencia real de circunstancias históricas, en abstracto: la concepción de Rawls depende de la concepción de la sociedad moderna y liberal. Por otro lado, no obstante, pretende que su teoría de la justicia, -cuando hace la hipótesis del inicio fundado en un contrato social-, sea independiente de la situación histórica e imagina a todos los que serán socios, con una actitud racional, bajo el velo de la ignorancia, respecto de su situación históricamente situada

e inicial. Este inicio histórico no es más que una simple hipótesis que no afectará en nada la situación concreta de las sociedades actuales existentes (Nino, 1997: 126-9), las cuales en su mayoría se constituyen por la fuerza de un grupo relevante.

- Por un lado, se le ha criticado a Rawls su relativo poco interés por el entorno histórico concreto de cada sociedad; y creer que esto es un indicador del poder de la libertad y de la razón humana, valores fundamentales de la Ilustración (Habermas 1998: 173). Pero por otro lado, afirma que se basa en la democracia norteamericana y su legislación, y desea pensarla como algo generalizable a todos los pueblos. Habría que justificar esta generalización.

Nuestra crítica se basa en que la aparente búsqueda de justicia (entendida como imparcialidad debida en el trato de las personas ante las leyes) se convierte, en Rawls en *la conveniencia* de quien realiza el pacto. Ahora bien, lo conveniente es lo que beneficia, lo útil para quien acepta el pacto. En última instancia, pues, el pacto o contrato social no se funda en lo justo, sino en lo conveniente y útil, que Rawls considera como razonable.

Rawls sostiene, pues, que la sociedad humana “no es una sociedad ni de santos ni de egoístas”, sino de personas que buscan la mayor utilidad mediante las leyes que se aplicarán imparcialmente.

Desde un punto de vista crítico, las virtudes minimalistas (racionabilidad y deseo de colaboración) -de las que Rawls se gloria- parecen ser insuficientes para justificar la posible aceptación de su teoría del contrato social: ellas no pueden, por sí solas, justificar una jerarquía de valores que se definen como buenos. La racionalidad y el deseo de colaboración son productos de decisiones personales y políticas. Mas cabe observar que el propio procedimiento (de establecer, por ejemplo, un contrato) supone una idea de lo justo, y no sólo de la libertad como lo políticamente conveniente o útil -y lo justo presupone la idea de lo bueno para las personas-, que precede y guía la deliberación que el procedimiento pone en marcha.

Lo *políticamente conveniente* si no es justo, no constituye una ley, ni menos aún la ley constitucional. Si un grupo de gigantes estableciera y aceptara recíprocamente que solo pueden ser ciudadanos los gigantes (aunque ignoraran si sus hijos serán gigantes o enanos), no hace, en este caso, a esta posición inicial *la base de la justicia*, aunque parezca razonable y útil. Esta posición y aceptación (libre y consciente) inicial solo sería la *condición para ingresar* en una rara sociedad de gigantes.

El reconocimiento de una ley como igual para todo socio no se realiza, entonces, por un acto justo (por el reconocimiento de lo debido al otro), ni constituye -sin más- un acto justo; sino un acto conveniente para todos los socios, porque les es útil reconocerlo.

El contenido y la forma de la justicia, en nuestra opinión, se implican mutuamente y no pueden tratarse separadamente. Al separarlos se cae en un formalismo kantiano que da lugar a pensar en *la autonomía de la legalidad*; que, además, en el segundo Rawls se presenta sin referencia a la moralidad que debe respaldar el contrato social. Para que una ley sea ley debe ser justa y no simplemente ser la expresión de la conveniencia y utilidad recíproca para una mayoría.

Ronald Dworkin quiso mejorar, en parte, esta carencia. *La utilidad para la mayoría no hace a una ley justa*, aunque puede ser un recurso pragmático para mantener en funcionamiento un grupo social mayoritario. Las concepciones políticas razonables que hacen valer la prioridad de valores políticos, establecen también que otras concepciones son razonables y aceptables en una sociedad, políticamente imparcial; pero lo razonable políticamente está dado por *la utilidad de la convivencia*, aceptada por los socios que dejan sin considerar prioritariamente, para la vida política pública, sus concepciones metafísicas o religiosas (Coicaud, 2000: 195).

El liberalismo admite el *valor de la libertad* y de las divergencias porque son las condiciones para mantenerse como sistema y preservar su existencia (Coicaud, 2000: 198). Se trata de un sistema coherente con su principio o valor que hace de punto de partida para toda su explicación.

En sus revisiones (tras la crítica a su principio de justicia *sub specie aeternitatis* del primer Rawls), *renuncia al alcance universal de sus categorías de análisis*. Entonces, “reconoce que los fines de la filosofía política dependen de la sociedad a la que se dirigen (Rawls, 1979: 203). De hecho, Rawls toma como tema de reflexión para su concepción de la justicia a su país (EE.UU.) y sus valores “desde la declaración de la independencia”.

La concepción de Rawls da cuenta del estilo de vida político desde el momento en que los futuros socios se ponen libremente de acuerdo, y se constituyen en socios efectivos en el marco de una constitución social; pero no revisa la situación de las personas antes de este contrato: la justicia que le interesa a Rawls es la justicia de libertad política establecida en el pacto social en un posición originaria que la hace razonable, dado el velo de la ignorancia sobre lo que sucederá en el futuro a cada socio.

Las posiciones socialistas pretenden analizar la justicia o injusticia de la *acumulación primitiva* de sus bienes, anterior al pacto, para saber si han sido justamente habidos, y partir de (o llegar a) la igualdad no sólo en derechos, sino en bienes, propiedades y fortunas lo más igualitariamente posible.

Pero, hay que reconocer que pretender llegar a esta posición igualitarista de bienes implica suprimir todos los derechos y bienes ya adquiridos, en nombre de una concepción igualitaria que necesita justamente suprimir libertades básicas y bienes ya adquiridos. Además, a Rawls le parece prácticamente (pragmatismo) no viable, en el contexto de cómo está organizada hoy la sociedad liberal. Dworkin (1981:285), seguidor de Rawls, ha insistido en lo mismo: la idea de “que el ingreso y la riqueza han de ser distribuidos igualmente es irracional: no permite que la sociedad satisfaga las exigencias de la organización social y la eficiencia”. Nuevamente la justicia de la sociedad liberal debe estar acompañada de la *utilidad* de la organización y de la *utilidad* de la eficiencia.

En ambas posiciones, la liberal contractualista y la igualitarista, lo que está en juego es la relación entre libertad jurídica e igualdad económica, en el marco de lo útil, y sus incompatibilidades o sus convivencias acordadas por los socios.

Ronald Dworkin intentará completar este aspecto y postulará la idea de *un test de la envidia*, sugerido por Rawls (1979: 217), según el cual “ninguna división de recursos será una división igual si, una vez terminada, alguno... prefería el conjunto de recursos de cualquier otro”. Mas ni aun esta estrategia cumple la exigencia fundamental de la justicia que se halla *en el reconocimiento de lo debido a los otros*, y no en los beneficios o conveniencias de lo que tengo o puedo tener, en la satisfacción de mis deseos.

4. Utilidad y justicia

Precisamente porque el liberalismo aprecia sobremanera la libertad, Rawls estima que las sociedades liberales deben respetar a todas las sociedades decentes, aunque no sean liberales. No deben frustrar su vitalidad “con una agresiva pretensión de que todas las sociedades sean liberales”.

El respeto por ellas puede llevar, por iniciativa propia, a ver los beneficios de las sociedades liberales. Pero *la justicia humana* -la capacidad y el ejercicio efectivo de la imparcialidad al juzgar los actos de los socios con referencia a ley que ellos contractualmente instituyeron- *es impensable sin la libertad*; y la libertad no puede suprimir la justicia, sin suprimirse, a corto o largo plazo, a ella misma.

Es sobre la justicia que se puede establecer una sociedad humana: ella supone el bien decidido de las personas que aman buscar la objetividad y verdad, libres y responsables, que establecen y aceptan las bases de un contrato justo, según ellas. Si, en cambio, la sociedad se estableciera a) sobre la base de la conveniencia de unos pocos, b) sobre la felicidad del mayor número o c) sobre la utilidad, y no sobre el bien de las personas, entonces, esta sociedad no comenzaría fundada en la justicia (en el igual derecho). La utilidad es un bien para las personas siempre que ella sea injusta e moralmente aceptable, no dañando a las demás personas en las posibilidades del desarrollo físico, intelectual y moral.

... El objetivo básico de Rawls es fundamentar una concepción de la justicia que se oponga al punto de vista prevaleciente en la filosofía moral y política anglosajona desde por lo menos los tiempos de Bentham, con Hume acaso como precursor y Mill como el más célebre de sus epígonos. Por resumirlo toscamente, los utilitaristas buscaban un criterio mediante el cual determinar la bondad o maldad, absoluta y comparativa, de nuestros fines u objetos de deseo. Y creyeron encontrarlo en la maximización del bienestar o la felicidad (Muguerza, 1990: 164).

Por esto, al criticar a Rawls se debe tener en cuenta que su teoría es una *teoría política de la justicia*. Esto supone una teoría que, en la práctica de las acciones sociales y ciudadanas, parece dar soluciones (pragmáticas) más satisfactorias que otras, acorde a un equilibrio reflexivo; pero *no significa que sea una teoría ontológicamente verdadera* acerca de la justicia. Este tipo de búsqueda de supuestos ontológicamente verdaderos le parecían, a Rawls, llevar a más problemas que soluciones. No cabe duda, entonces, que la posición de Rawls, en materia de teoría política de la justicia, es una *posición pragmática, socialmente utilitaria*, adecuada a la tradicional filosofía norteamericana. Pero, repitémoslo, la utilidad no es un valor humano si no está regida por la justicia.

5. Objetividad de la teoría política de la justicia

Cabe, pues, notar que la posición de Rawls que presentamos no constituye una verdad ontológica, sino solamente una teoría política de la justicia.

No se debe confundir la virtud moral de la justicia, (que es la fuerza de voluntad que adquieren algunas personas, capaces de buscar lo bueno objetivamente, anteponiéndola a la conveniencia o utilidad de las mismas), con las normas jurídicas que son producto de una decisión de un poder político (poder legislativo), en vistas de una conveniente convivencia entre los socios.

La virtud de la justicia, no se confunde con la justicia hecha leyes (o justicia jurídica). Ésta implica capacidad de coacción o castigos ante el incumplimiento de

las leyes. Indudablemente que hay una utilidad para los socios, en el cumplimiento de las leyes, pero esta utilidad no procede de la conveniencia del sujeto particular que cumple las leyes, sino que de que sea igual el reconocimiento debido para todos los que cumplen con ella.

La utilidad es moralmente aceptable cuando es efecto del cumplimiento de las leyes (reconocimiento de lo debido a los otros); pero la utilidad, o el beneficio propio, no es la causa de ese cumplimiento.

Esto supone que los socios al constituirse como tales y constituir una sociedad con poder político, establecen también el igual respeto de los derechos de ellos mismos por igual. Pero se debe aclarar, además, el motivo de ese reconocimiento recíproco. Si el reconocimiento se da porque es lo debido a los otros, es acto es justo; pero si se reconoce una ley para otro, solamente porque esto es conveniente a quien realiza el reconocimiento, no nos hallamos entonces ante un acto justo, sino ante un acto utilitario.

Epistemológicamente, una teoría sirve para dar sentido a una forma de entender los hechos y las acciones; pero no implica -sin más- que ella sea ontológicamente verdadera, empíricamente fundada, de modo que resulte incriticable. La teoría geocéntrica sirvió por muchos siglos para explicar diversos fenómenos, satisfactoriamente en tiempos pasados; pero no resultó luego corresponderse con la realidad de los hechos observados desde otra teoría, como la heliocéntrica.

Justamente hace notar el especialista en los estudios sobre el contrato social, Fernando Aranda Fraga (2006), que la teoría de Rawls posee una objetividad débil, sólo basada en la autointeresada aceptación de los pactantes, que a su vez son los destinatarios de los principios y la coherencia interna de éstos. Rawls abandona la clásica noción de la verdad entendida como correspondencia adecuada de la teoría con las estructuras de la realidad. Rawls percibe que la realidad social se construye (primer Rawls y constructivismo kantiano); y la construyen los socios, sin referencia a un consenso sobre lo que es la verdadera naturaleza humana (segundo Rawls), sino por una decisión política de conveniencia.

La objetividad de la teoría de la justicia, en la concepción de Rawls, se da por lograda cuando el conjunto de las proposiciones alcanzan lo que Rawls denomina “equilibrio reflexivo”, proceso mediante el cual los argumentos son sopesados y balanceados con ponderación. Se trata de una concepción lógica o idealista de la verdad, entendida como correspondencia entre las premisas asumidas (no probadas) y las conclusiones coherentes con ella, de modo que la validez de las premisas se transfiere lógicamente a las conclusiones si no hay contradicción.

Ahora bien, ocurre que según las reglas universales de la lógica, el carácter que poseen las premisas es transferido a las conclusiones; pero si las premisas no son empíricamente verdaderas, tampoco lo serán las conclusiones, aunque éstas sean lógicamente correctas. De premisas falsas puede derivarse cualquier cosa.

El procedimiento lógicamente correcto, no genera, mecánicamente, conclusiones empíricamente verdaderas.

No se puede pretender -como lo intenta Rawls- que sus principios de justicia tengan valor normativo, válidos socialmente, porque él ha seguido, al construirlos, procedimientos racionales o lógicamente aceptables por la gente racional. Rawls parte de la premisa según la cual la gente actúa racionalmente al elegir los principios de la justicia entendida como imparcialidad. El concepto de imparcialidad es considerado por Rawls parcialmente: es imparcial lo que los socios admiten en forma recíproca, sin considerar las personas intervinientes. Esto es necesario, pero no suficiente, para establecer un concepto satisfactorio de justicia. La justicia requiere la imparcialidad y la reciprocidad; pero exige, además, que estas se den porque es lo *debido* a los otros. Ahora bien, *lo debido* es un concepto moral, y no es producto de una decisión política de los socios. La decisión política implica la aceptación moral de lo debido y, por ello, de lo justo, del justo que es reconocimiento de lo debido.

La realidad social o política no se rige siempre por la lógica (aunque tampoco es necesariamente ilógica); tampoco es realmente verdadero lo que es lógico. Sobre estos supuestos epistemológicos del idealismo hegeliano de la filosofía del derecho, se ha afirmado: “Lo que es racional es real y lo que es real es racional (Aranda Fraga, 2006: nota nº 7). Los actos justos implican el real conocimiento de lo debido a los demás y, luego, la decisión del obrar lógico y coherente.

6. Los presupuestos de la teoría de la justicia

Mas los presupuestos de la teoría de la justicia y del derecho de Rawls no son solamente *formales* (como el proceder correcto -sin contradicciones- en la forma de generar una teoría a partir de algunos presupuestos); sino también materiales o de contenido. Esta teoría presupone una concepción del ser humano como un ser individual y 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 proponen los individuos.

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, 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 (Aranda Fraga, 2006: 239).

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. En este sentido, Rawls no escapa a un punto de partida utilitarista, aunque él no lo vea de este modo, ni admita 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”.

En la concepción de Rawls la libertad tiene tanto espacio, cuanto puede tener también para los otros. Si algunas personas pudiesen matar en algunas circunstancias injustas, las demás también lo podrían hacer. Pero la justicia exige hacer lo que se debe.

La idea de justicia de Rawls implica la idea del reconocimiento recíproco de la libertad no como algo debido, sino como un límite que los socios aceptan recíprocamente. El deber para Rawls, como para Hobbes, se halla en que los pactos deben cumplirse por decisión política de los socios. Pero, por ejemplo, desde la filosofía rosmianiana, la base de la justicia 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 algún socio no lo quiera reconocer ni le convenga reconocerlo (Dugatkin, Lee. 2004). En esta concepción el deber surge del ser. En la concepción política de la justicia (entendida como una conveniente reciprocidad), ésta surge por una decisión política que se manifiesta en el contrato social y los socios mismos son el origen del deber hasta cuando lo hallan conveniente y útil para ellos.

Ver la libertad en función del interés o utilidad como el valor supremo no es un hecho absoluto, sino una interpretación de algunos actos humanos generalizados y convertidos en el principio de una teoría que interpreta lo que es el actuar humano.

Por el contrario, se podría criticar esta concepción afirmando que existen también contraejemplos que dan pie a interpretar el ser del hombre como *capaz de sacrificar su interés en beneficio de sus semejantes*, de reconocer lo que los otros son (independientemente de los intereses de quien los reconoce), de autolimitar el ejercicio de su libertad, para promover la libertad de los demás (Sandey, 1982: 49-65; 154-156). Considerar a los seres humanos como sólo capaces de privilegiar sus intereses debiendo, para esto, reconocer los intereses de los demás, es una visión parcial de los seres humanos.

7. Razones utilitarias e imparcialidad

En última instancia, la propuesta de una teoría social y política de la justicia fundada en razones utilitarias, no es una teoría empíricamente válida, aún cuando se le puedan aportar algunos -o numerosos- ejemplos; la concepción del hombre como un ser razonable o prudente porque se guía por la idea de la mayor utilidad, no es una idea tomada solamente de la experiencia, sino que conlleva una generalización e interpretación filosófica acerca de cómo es la naturaleza humana.

Quienes obraron guiados por una filosofía pragmática y utilitaristas, bajo el velo de la ignorancia de su situación futura, ¿se guiarán también por ella cuando desaparezca ese velo? En todos los casos, el valor en que se sustenta esta teoría es siempre el de la utilidad individual. Y este valor no es sinónimo de justicia imparcial.

La justicia como *imparcialidad* no se halla solamente en el hecho de que nadie obligue a una u otra parte cuando eligen, con prescindencia de quien elige; sino requiere también que la elección sea justa: se conozca y reconozca lo que son las cosas, personas y acontecimientos, independientemente de la utilidad que representan los objetos de la elección. Lamentablemente la idea central de la justicia como *imparcialidad*, no ha sido suficientemente analizada.

La idea de imparcialidad, aplicada a la idea justicia, no es solamente imparcialidad concebida como reciprocidad. La reciprocidad puede ser una conveniencia o utilidad recíproca, pero no, por ello, justa.

La idea de imparcialidad aplicada a la justicia, además, no es sinónimo de prescindencia de las personas, de no hacer acepción de personas. La idea de justicia

requiere, además, el reconocimiento de lo debido a cada persona en lo que ella es. Esta decisión no se deduce a una acción política; pero sí requiere que la subjetividad del que juzga no interfiera en el reconocimiento de lo que las demás personas (en un lugar y tiempo determinado) son.

8. Utilidad y bien objetivo

La utilidad, (o el placer individual o social, conveniente a las personas, como medio para lograr otra finalidad), no es la base de la justicia, como tampoco lo es la fuerza física.

Por nuestra parte, en el contexto de una crítica a la posición utilitarista de John Rawls (aunque él no se considere utilitarista), podemos recordar que el hombre, al realizar una acción, constata dos elementos: a) un bien que lo perfecciona, b) un placer que goza. El primero es un elemento objetivo, el segundo es un elemento subjetivo, y en éste radica el gozo por la utilidad lograda; pero existe también un aprecio por el bien objetivo que perfecciona, independientemente del sujeto que lo recibe.

Se dan, pues, dos aspectos en las acciones humanas: uno procedente del objeto (un ente objetivo, entendido, apetecido) y otro del sujeto (subjetivo, sentido, que apetece y goza con la posesión de lo apetecido) (Rosmini, 1941: 37 y 47).

El filósofo Antonio Rosmini puede ayudarnos a esclarecer lo que es el ser humano, analizando las acciones que realiza y los elementos que esas acciones implican.

¿Qué es esta facultad de apeteecer? Examinémosla atentamente. Ella no puede ser ciertamente otra cosa -ni los hombres se hacen de ella otro concepto- si no es la de una facultad, por la cual un ser tiende a gozar de la perfección o de mejoramiento que él recibe, o ha recibido... Se dan dos elementos contenidos en la definición común que 'el bien es lo que se apetece'; lo que hay de gozo, primer elemento; y la perfección de la que se goza, segundo elemento (Rosmini, 1972: 472).

No se deben confundir, entonces, las dos facultades: *la de apeteecer (gozar)* que es subjetiva y que tiende a la utilidad como al medio para obtener satisfacción; y *la de conocer* que es objetiva (lo que se conoce directamente es el objeto, no el sujeto) y que indica la capacidad de una facultad no utilitaria en su proceder. Incluso al conocer algo que me interesa, debo conocer primero lo que es la cosa en sí misma (pues si no la conociese me estaría engañando y sólo creyendo de conocerla) y, luego, lo que me interesa de ella en función de mis deseos o finalidades.

En este contexto, un *buen placer* es el efecto de un bien objetivo el cual produce, en el sujeto, el placer subjetivo. El bien se identifica con el ser, con el objeto. El bien -si se realiza en el sujeto-, lo actualiza al sujeto: lo desarrolla.

De aquí podemos extraer elementos para una crítica filosófica al utilitarismo: el hombre -por ejemplo, en la búsqueda de riqueza- persigue algo más que la riqueza. Los que concentran la atención sobre las acciones económicas entendidas como búsqueda de riquezas o de utilidad y satisfacción, no advierten que éstas implican, además, un aspecto psicológico y moral.

Por cierto que la política y la economía no se reducen a la moral, pero tampoco puede ser pensada humanamente sin la moral que estable lo justo o lo injusto de las acciones humanas. Más aún, las acciones políticas y económicas implican un alto desarrollo de las capacidades humanas para coordinar un sin número de acciones encadenadas y para calcular los efectos deseados e indeseados (Rosmini, 1941: 37 y 47).

9. El reconocimiento de lo justo

El reconocimiento de lo justo implica dos elementos: a) el *conocimiento* de cómo es un ente y el *libre reconocimiento* del mismo: éste es un acto de la voluntad del sujeto que, cuando se convierte en un hábito, constituye la virtud de la justicia; b) implica lo que un ente es: se trata de un objeto propuesto al pensamiento y a la voluntad libre. Un ente real que es conocido no era, según Rosmini, inventado por la mente humana, sino descubierto por ella, hallado por ella en lo que el ente es. Si inventamos lo que conocemos no estamos conociendo algo real (ni salimos del sujeto), sino conocemos nuestras invenciones.

Ante una persona, los entes -en lo que son- se constituyen en la norma para ser reconocidos como tales. Ser justo implica conocer y reconocer lo que es por lo que es, en las determinadas circunstancias de tiempo y lugar. El conocimiento de lo justo implica un conocimiento no utilitario o interesado de la persona individual, sino un conocimiento desinteresado, objetivo, de la verdad de las cosas.

Este *reconocimiento* pleno y entero de lo que yo *conozco*, de los objetos ya por mí aprehendidos, es un acto sujeto inmediatamente a mi voluntad libre; es aquel acto en el cual se inicia el acto moral, en el cual él se forma, y que es seguido luego por el amor y por la acción externa como de otros tantos efectos suyos (Rosmini, 1969: I, 69).

El reconocimiento del ser que conocemos es, pues, *el principio de la justicia*. El ser (concretado en un ente, un acontecimiento, una persona, etc.) que conocemos

se presenta a la inteligencia y a la voluntad, como un tipo de necesidad esencialmente distinto de la necesidad física o de la instintiva.

Se trata de una *necesidad moral*: la libre voluntad advierte que no puede cambiar nada de lo que es el ente conocido, sin mentirse a sí misma cuando no quiere reconocerlo tal cual lo conoce y hasta donde lo conoce en todas sus detalles y circunstancias. Se trata de una necesidad que no procede del sujeto; sino del objeto conocido: *una necesidad objetiva, procedente de la verdad* (que es lo objetivamente conocido de un ente). El sujeto puede libremente ignorarla en parte, pero sabe que se miente, que es injusto.

Seguir la verdad puede ser placentero o doloroso, pero el hombre justo no la sigue por el placer, sino por la necesidad moral de ser justo. El placer o el dolor que sigue a la realización de un acto justo no es la causa del acto, sino una consecuencia. No podemos cambiar la fuerza de la verdad que se impone a la mente humana: “No podemos cambiar nada en ella (en la verdad), no importa cuanto dolor o placer nos mueva a cambiar algo en ella” ((Rosmini, 1969: I, 71).

Ahora bien, una acción social (dentro de la cual se incluye la acción económica) es humanamente aceptable si, y solo si, es moral. Esa acción no sería moral si sólo buscarse satisfacer el instinto o la utilidad injustamente: “En uno y otro caso se recae en el principio de utilidad y no se llega al principio de la honestidad” (Rosmini, 1941: 165).

Una vez que se acepta que las acciones humanas para ser buenas deben seguir solamente el principio de la utilidad, no hay luego razón alguna por la cual no se deba anteponer la utilidad propia a la de otros.

La fuerza física, o la fuerza instintiva, son hechos; no constituyen jamás -de por sí- derechos. Una fuerza menor se vence con una fuerza mayor, pero esto no genera un derecho. La fuerza conlleva necesidad; por el contrario, el derecho y el deber son hechos morales: implican conocimiento y libertad libre para realizarlo o no realizarlo.

10. Sistema de utilidad pragmática de Rawls

Si una filosofía es un sistema de pensamiento en el cual las conclusiones son coherentes con su primer o último punto de explicación, entonces podemos decir que Rawls hace una filosofía política, cuyo principio consiste en la justicia, comprendida en dos principios, entendida como un contrato sobre las conveniencias entre personas libres e iguales.

Mas estos principios de la justicia tienen valor solo por la utilidad pragmática que ofrecen. Si esto es así, nos encontramos entonces ante una *filosofía pragmática utilitarista*. En la práctica, es el sistema más conveniente o útil a los socios, fundado en el *temor* de lo que les pudiese suceder en el futuro, dado que éste yace bajo el velo de la ignorancia. Se da, entonces, en Rawls una cierta analogía con la teoría política de Hobbes: los hombres hacen un contrato por temor. Aunque Rawls trata de prescindir de afirmar cómo es la naturaleza del hombre, sin embargo, no puede evitar suponer que la condición del hombre es incierta respecto de su futuro y de que no puede esperar ayuda de otro que no sea él mismo y los demás hombres en cuanto se avienen a reconocer el valor de lo que pactan. También como Hobbes, Rawls admite que la vida del hombre es insegura sin el contrato social y prescinde de considerar la virtud y derechos naturales de los hombres anteriores al contrato social. La justicia comienza con el contrato social, el cual es la ley fundamental.

El *pragmatismo* justifica sus principios a partir de las convenientes (útiles) consecuencias que se sigue de él. Mas *lo útil no se justifica en sí mismo*, sino en función del fin o bien último que se desea alcanzar que es la propia conveniencia. En este caso, este fin está dado en posibilitar la convivencia de socios libres e iguales para pautar sus formas de vida. El fundamento del pragmatismo está entonces en las consecuencias convenientes de los hombres, en la eficacia de sus acciones para satisfacer sus necesidades. El pragmatismo es hijo del utilitarismo.

11. Conclusión: ¿la justicia como utilidad bajo el velo de la conveniencia y razonabilidad?

Rawls concibe a los seres humanos “como representantes de ciudadanos libres e iguales, racionales y razonables”. Considera que las conductas son *racionales* cuando se adoptan los medios son eficaces para los propios fines. Puede ser racional, por ejemplo, que “los mejores situados se aprovechen de su situación (Rawls, 2001: 43, 127, 30). Las conductas *razonables* son aquellas que pueden considerar las condiciones de un pacto social, bajo el velo de que todos ignoran originariamente cómo será su vida futura social y aceptan cooperar entre iguales. En este contexto, lo justo es lo razonable, lo conveniente y lo útil.

Las personas razonables están dispuestas a proponer, o a reconocer cuando son otros los que proponen, los principios necesarios para definir lo que todos pueden aceptar como términos equitativos de la cooperación. Las personas razonables también entienden que han de honrar esos principios, aun a expensas de sus propios intereses si así lo exigen las circunstancias, siempre que los demás estén igualmente dispuestos a honrarlos (Rawls, 2004: 57-58, 137).

Rawls estima que su sistema no es un utilitarismo porque implica relaciones recíprocas; pero esto también puede darse en una concepción utilitarista inteligente, donde todos buscan sus utilidades. Por otra parte, el hecho de que las personas que buscan la justicia sobre la utilidad y pueden honrar sus principios a expensas de sus propios intereses, no es una razón suficiente para no considerarlas utilitaristas, dado que esto está supeditado a “los demás estén igualmente dispuestos a honrarlos”. En realidad, solo se trata de un *utilitarismo compartido* o social.

Rawls advierte que aunque algunas conductas son razonables, otras son racionales. Esto sugiere que una sociedad humana requiere siempre algunas *condiciones* en los socios; en particular la disposición a colaborar en condiciones iguales, pero siempre bajo el valor de la utilidad. Incluso a veces es útil ser razonable y sacrificar los intereses propios presentes, para mantener la estructura general de la utilidad general.

Los que insisten en imponer principios a los demás, digamos movidos por su mayor poder o su mejor posición negociadora, se muestran irrazonables, aunque dados sus intereses, puedan ser perfectamente racionales (Rawls, 2004: 57-58).

Rawls considera razonable como algo esencial a la constitución de la sociedad; pero lo razonable es la cooperación que *resulta útil recíprocamente para todos*.

Lo razonable es un elemento propio de la idea de sociedad como un sistema justo de cooperación, y el que sus justos términos sean razonables a fin de ser aceptados por todos forma parte de su idea de reciprocidad... Las personas razonables... insisten en que la reciprocidad debe regir en ese mundo, de manera que todo el mundo se beneficie (Rawls, 2003: 67-68).

La idea de utilidad para cada uno, como lo más justo para todos, hace tomar conciencia y distancia del corte epistemológico que ha empleado John Rawls, diseccionando en la vida social, la justicia de la moral, y apoyándola subrepticamente en el igual ejercicio de la libertad para la utilidad general.

Al prescindir de la idea de justicia como bien común objetivo, la idea del hombre pasa al primer plano; pero se trata del hombre como adulto heterosexual, occidental y dueño de un patrimonio que busca la utilidad en sus bienes.

Esto significa un corte epistemológico en la concepción social, política y moral de la filosofía política. En la antigüedad, la política se basaba en la justicia y ésta en una concepción moral. La norma jurídica (justicia objetiva) tenía sentido en el contexto de la justicia (virtual moral) que respetaba y reconocía el ser del otro. Implicaba el reconocimiento de lo debido al otro en cuanto al ser del otro (Aquinas,

1965:1-2. q. 99, a 5, ad 1). La justicia, si bien era una virtud o fuerza moral del sujeto, se basaba en la verdad y objetividad del ser del otro y se formulaba como norma jurídica objetiva.

Mas con la escuela nominalista de Oxford se comienza a considerar que no tenemos conocimientos de las cosas y personas objetivamente, sino que sólo podemos ponerles un nombre para entendernos socialmente. Luego con Hobbes la fuerza se constituye en el valor real de las personas y cosas (Daros, 2007: 11-52). La justicia si bien sigue siendo pensada como una relación recíproca, asume un corte epistemológico -esto es sobre el valor y fundamentos de los conocimientos- y la justicia, entonces, es el reconocimiento recíproco en vista al beneficio o conveniencia que le aporta a quien reconoce esta reciprocidad.

Ante el dilema de lo razonable y la racionalidad de las conductas, Rawls apela a la racionalidad *pragmática* cuando se desea pretender llegar a una posición igualitarista de bienes que implique suprimir todos los derechos y bienes ya adquiridos, en nombre de una concepción igualitaria. Además, a Rawls le parece prácticamente (pragmatismo) inviable, en el contexto de cómo está organizada hoy la sociedad liberal. Como dijimos, la idea de “que el ingreso y la riqueza han de ser distribuidos igualmente es irracional: no permite que la sociedad satisfaga las exigencias de la organización social y la eficiencia.

Parece entonces prudente recomendar cierta precaución acerca de la posición de Rawls, en materia de teoría política de la justicia: hay motivos para considerar que la suya es una *posición pragmática, socialmente utilitaria*, adecuada a la tradicional filosofía norteamericana. Más -repetámoslo- la utilidad no es un valor humano si no está regida por la justicia. Se puede considerar que la justicia es algo útil; pero, en este caso, la utilidad se sigue de la justicia, y no antecede: lo justo es útil; pero lo útil no justo por ser útil.

El altruismo no puede ser *mejor* ni radicalmente diferente en el plano ético que *el amor propio a partir del cual resulta inteligible*. En último término, por mucha realidad que conceda a los otros, la respuesta de por qué deberé portarme moralmente respecto a ellos permanece en pie y no tiene respuesta en el puro altruismo. Por el contrario, sí es contestada en la ética como amor propio... Debo ser moral porque no puedo obtener lo que realmente deseo... (Savater, 1999: 77).

El fundamento de la teoría de Rawls, al no apoyarse en la justicia como libre conocimiento y reconocimiento de las personas en lo que son y en tanto son personas, sino en el procedimiento de aceptar un pacto de mejor utilidad (dado el velo de la ignorancia), termina apoyándose en el procedimiento del pacto social utilitario, como lo hiciera Hobbes.

La coherencia entre el punto de partida (el pacto) y las consecuencias (considerar justo lo libremente aceptado como lo más útil y conveniente) solo aporta una validación lógica, pero no real y empírica. Si el punto de partida fuese injusto, el proceso -lógico coherente y concomitante- no lo valida empíricamente.

Bibliografía

1. AQUINAS, T. (1965). *Summa Theologica*. Matriti: BAC.
2. ARANDA FRAGA, F. (2006). *Aspectos metaéticos y normativos de la crítica no liberal a la filosofía política de John Rawls*. Obtenido de Konvergencias: <http://www.konvergencias.net/fraga111.htm>
3. ARANDA FRAGA, F. (2003). La idea de “razón pública” (y su revisión) en el último Rawls. *Philosophica* (21), 5-31.
4. BERTMAN, M. (2003). La ley de la gente de Rawls. *Revista de Filosofía* (108), 47-67.
5. BOBBIO, N. (1993). *Igualdad y libertad*. Barcelona: Paidós.
6. BOUCHER, D., & Kelly, P. (Edits.). (1994). *The Social Contract from Hobbes to Rawls*. London: Routledge.
7. CASTEL, R. (2006). *La inseguridad social. ¿Qué es estar protegido?* Bs. As.: Manantial.
8. CASTORIADIS, C. (1975). *L’Institution Imaginaire de la Société*. Paris: Seuil.
9. CHERNIAK, C. (1986). *Minimal Rationality*. Massachussets: M.I.T. Press.
10. COICAUD, J.-M. (2000). *Legitimidad política. Contribución al estudio del derecho y de la responsabilidad política*. Rosario, Argentina: Homo Sapiens.
11. DA SILVEIRA, P. (1998). Teoría rawlsiana de la estabilidad: consenso por superposición, razón pública y discontinuidad. En F. Quesada (Ed.), *La filosofía política en perspectiva*. Barcelona: Anthropos.
12. DANIELS, N. (1990). *Reading Rawls: Critical Studies on Rawls’ “A Theory of Justice”*. Palo Alto: Stanford University Press.

13. DAROS, W. (2008). El poder natural como derecho y el contrato social de racional utilidad en Baruch Spinoza. *Pensamiento* , 64 (239).
14. DAROS, W. (2008). *Enfoque filosófico sobre el contrato social, los derechos privados y la educación en la modernidad*. Obtenido de William R. Daros, Blog Personal: <http://williamdaros.wordpress.com/>
15. DAROS, W. (2006). *La libertad individual, el contrato social y la educación según J. J. Rousseau*. Obtenido de William R. Daros, Blog Personal: <http://williamdaros.wordpress.com/>
16. DAROS, W. (2009). *La razón pública en cuanto ámbito de igualdad según John Rawls*. Obtenido de William R. Daros, Blog personal: <http://williamdaros.wordpress.com/>
17. DAROS, W. (2007). *Los derechos individuales, el contrato original de ciudadanía y la educación según I. Kant*. Obtenido de William R. Daros, Blog Personal: <http://williamdaros.wordpress.com/>
18. DAROS, W. (2007). Thomas Hobbes. Los derechos naturales y civiles, y la educación. *Logos* (104), 11-52.
19. DAROS, W., Contreras Nieto, M. Á., & Secchi, M. (2007). *La percepción social de los derechos del otro*. Toluca, México: CUI-UCEL-IUNIR.
20. DUGATKIN, L. (2007). *¿Qué es el altruismo? La búsqueda científica del origen de la generosidad*. Madrid: Katz.
21. DWORKIN, R. (1993). *Ética privada e igualitarismo político*. Barcelona: Paidós.
22. DWORKIN, R. (2008). *La democracia posible*. Barcelona: Paidós.
23. DWORKIN, R. (2002). Playing Good: Genes, Clones, and Luck. En *Sovereign Virtue: the Theory and Practice of Equality*. Cambridge: Harvard University Press.
24. DWORKIN, R. (1977). *Taking Rights Seriously*. Cambridge: Harvard University Press.
25. DWORKIN, R. (1975). The Original Position. En N. Daniels (Ed.), *Reading Rawls*. Basil: Blackwell.
26. DWORKIN, R. (2003). *Virtud soberana. La teoría y la práctica de la igualdad*. Bs. As.: Paidós.

27. DWORKIN, R. (1981). What is Equality? Part. 2. *Philosophy and Public Affairs* , 10 (4), 283-345.
28. FREEMAN, S. (2000). Deiberative Democracy: A Sympathetic Comment. *Philosophy and Public Affairs* , 29 (4), 371-418.
29. FREEMAN, S. (2002). Illiberal Libertarians: Why Libertarianism is not a Liberal View? *Philosophy and Public Affairs* , 30 (2), 105-151.
30. FREEMAN, S. (2006). *Justice and the Social Contract*. Oxford: Oxford University Press.
31. FREEMAN, S. (2007). *Rawls*. London: Routledge.
32. FREEMAN, S. (2007). The Burdens of Public Justification. *Politics, Philosophy, and Economics* , 6 (1), 5-43.
33. Freeman, S. (Ed.). (2002). *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press.
34. FREEMAN, S. (1994). Utilitarianism, Deontology, and the Priority of Right. *Philosophy and Public Affairs* , 23 (4), 313-349.
35. GARGARELLA, R. (1999). *Las teorías de la justicia después de Rawls*. Barcelona: Paidós.
36. GAUCHET, M., Manent, P., & Rosanvallón, P. (Edits.). (1997). *Nación y modernidad*. Bs. As.: Nueva Visión.
37. GONZÁLEZ GARCÍA, D. (1996). ¿Es la concepción de Rawls una utopía? *Intersticios* (4), 61-69.
38. HABERMAS, J. (2000). *Aclaraciones a la ética del discurso*. Madrid: Trotta.
39. HABERMAS, J., & Rawls, J. (1998). *Debate sobre el liberalismo político*. Barcelona: Paidós.
40. HERNÁNDEZ, J. (2003). *La política del consenso. Una lectura crítica del "Liberalismo político" de John Rawls*. Barcelona: Anthropos.
41. HÖFFE, O. (1998). *L'Etat er la Justice. Les problèmes éthiques er politiques dans a philosophie anglosaxonnw. John Rawls et Robert Nozick*. Paris: Vrin.
42. HUME, D. (1974). Of the Original Contract. En *Essays: Moral. Political and Literary*. Oxford: Oxford University Press.

43. IBÁÑEZ, A. (2004). Castoriadis o el proyecto de autonomía democrática. *Areté. Revista de Filosofía* (2), 208-241.
44. IZQUIERDO, L. M. (2005). Rawls contra McIntyre: dos conceptos de sociedad. *Estudios Filosóficos* (54), 137-154.
45. KUKATHAS, C. (1990). *Rawls: A "Theory of Justice" and Its Critics*. Stanford: Stanford University Press.
46. LADRIERE, J., & Van Parijs, P. (1984). *Fondement d'une theorie de la justice. Essais critiques sur la philosophie politique de John Rawls*. Lovaina: Edition de l'Institut Supérieur de Philosophie.
47. LANDAU, M. (2008). *Política y participación ciudadana*. Bs. As.: Miño y Dávila.
48. MILLER, D., & Siedentop (Edits.). (2003). *The Nature of Political Theory*. Oxford, Clarendon Press.
49. MORALES AGUILERA, P. (2009). Justicia y derechos humanos: posibilidades de una reflexión desde los planteamientos rawlsianos. *Convergencias. Revista de Ciencias Sociales* (51), 213-235.
50. NINO, C. S. (1991). *The Ethics of Human Rights*. Oxford: Clarendon Press.
51. NINO, S. (1997). *La constitución de la democracia deliberativa*. Barcelona: Gedisa.
52. NORMAN, D. (1979). Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics. *Journal of Philosophy*, 76 (5), 256-282.
53. NOZICK, R. (1974). *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books.
54. OREJUDO PEDROSA, J. (2008). El comunitarismo de Taylor frente al liberalismo político de Rawls: la justicia liberal frente al multiculturalismo. *Revista de Filosofía* (121), 83-104.
55. POGGE, T. (1990). *Realizing Rawls*. Ithaca: Cornell University Press.
56. RAWLS, J. (1975). A Kantian Conception of Equality. *Cambridge Review* (96), 94-99.
57. RAWLS, J. (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press.

58. RAWLS, J. (1999). *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press.
59. RAWLS, J. (1999). *Collected Papers*. Cambridge: Harvard University Press.
60. RAWLS, J. (1973). Constitutional Liberty and the Concept of Justice. En T. Schwartz (Ed.), *Freedom and Authority: An Introduction to Social and Political Philosophy* (págs. 260-280). California: Dickenson.
61. RAWLS, J. (1986). Constructivismo kantiano en moral. En *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia* (págs. 137-186). Madrid: Tecnos.
62. RAWLS, J. (1968). Distributive Justice: Some Addenda. *Natural Law Forum* (13), 51-71.
63. RAWLS, J. (2001). *El derecho de gentes y 'una revisión de la idea de razón pública'*. Barcelona: Paidós.
64. RAWLS, J. (1975). Fairness to Goodness. *Philosophical Review* , 84 (4), 536-554.
65. RAWLS, J. (1977). Giustizia Distributiva. En M. Ferrera, & P. Gastaldo (Edits.), *Le Ragioni della Giustizia* (págs. 45-80). Biblioteca della libertà.
66. RAWLS, J. (1957). Justice as Fairness. *Journal Philosophy* , 54 (22), 653-662.
67. RAWLS, J. (2001). *Justice as Fairness: A Restatement*. Cambridge: Harvard University Press.
68. RAWLS, J. (1985). Justice as Fairness: Political not Metaphysical. *Philosophy and Public Affairs*, 14 (3), 223-251.
69. RAWLS, J. (1971). Justice as Reciprocity. En *Utilitarianism: John Stuart Mill, with Critical Essays* (págs. 242-268). New York: Bobbs-Merrill.
70. RAWLS, J. (2004). *La justicia como equidad. Una reformulación*. Barcelona: Paidós.
71. RAWLS, J. (2000). *Lectures on the History of Moral Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press.
72. RAWLS, J. (1964). Legal Obligation and the Duty of Fair Play. En *Law and Philosophy: A Symposium* (págs. 3-18). New York: New York University Press.

73. RAWLS, J. (2003). *Liberalismo político*. México: Fondo de Cultura Económica.
74. RAWLS, J. (1988). L'idée d'un consensus par recoupement. *Revue de Métaphysique et de Moral* (1).
75. RAWLS, J. (1951). Outline of a Decision Procedure for Ethics. *Philosophical Review*, 60 (2), 177-197.
76. RAWLS, J. (1995). Reconciliation through the Public Use of Reason. *Journal of Philosophy*, 92 (3), 132-180.
77. RAWLS, J. (1974). Reply to Alexander and Musgrave. *Quarterly Journal of Economics*, 88 (4), 633-655.
78. RAWLS, J. (1959). Review of A. Vilhelm Lundstedt's 'Legal Thinking Revised'. *Cornell Law Quarterly*, 44, 169.
79. RAWLS, J. (1990). *Sobre las libertades*. Barcelona: Paidós.
80. RAWLS, J. (1982). Social Unity and Primary Goods. En A. Sen, & B. Williams (Eds.), *Utilitarianism and Beyond* (págs. 159-185). Cambridge: Cambridge University Press.
81. RAWLS, J. (1974). Some Reasons for the Maximum Criterion. *American Economic Review*, 64 (2), 141-146.
82. RAWLS, J. (1979). *Teoría de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.
83. RAWLS, J. (1982). The Basic Liberties and Their Priority. En S. McMurrin (Ed.), *The Tanner Lectures on Human Values III*. Salt Lake City: University of Utah Press.
84. RAWLS, J. (1977). The Basic Structure as Subject. *American Philosophical Quarterly*, 14 (2), 159-165.
85. RAWLS, J. (1989). The Domain of the Political and Overlapping Consensus. *New York University Law Review*, 64 (2), 233-255.
86. RAWLS, J. (1987). The Idea of an Overlapping Consensus. *Oxford Journal for Legal Studies*, 7 (1), 1-25.
87. RAWLS, J. (1975). The Independence of Moral Theory. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* (48), 5-22.

88. RAWLS, J. (1969). The Justification of Civil Disobedience. En *Civil Disobedience: Theory and Practice* (págs. 240-255). New York: Pegasus Books.
89. RAWLS, J. (2001). *The Law of People*. Cambridge: Harvard University Press.
90. RAWLS, J. (1993). The Law of Peoples. *Critical Inquiry*, 20 (1), 36-68.
91. RAWLS, J. (1988). The Priority of Right and Ideas of the Good. *Philosophy and Public Affairs*, 17 (4), 251-276.
92. RAWLS, J. (1963). The Sense of Justice. *Philosophical Review*, 72 (3), 281-305.
93. RAWLS, J. (1955). Two Concepts of Rules. *Philosophical Review*, 64 (1), 3-32.
94. RAWLS, J. (1950). *A Study in the Grounds of Ethical Knowledge Considered with Reference to Judgments on the Moral Worth of Character*. Princeton: Princeton University Press.
95. REATH, A., KORSGAARD, C., & HERMAN, B. (Edits.). (1997). *Reclaiming the History of Ethics: Essays for John Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press.
96. SANDEI, M. (1982). *Liberalism and the Limits of Justice*. New York: Cambridge University Press.
97. SCHEFFLER, S. (2004). *The Rejection of Consequentialism. A Philosophical Investigation of the Considerations Underlying Rival Moral Conceptions*. Oxford: Oxford University Press.
98. SCHNAPPER, D. (2007). *La democracia providencial. Ensayo sobre la igualdad contemporánea*. Rosario, Argentina: Homo Sapiens.
99. SEN, A. (1992). *Inequality Reexamined*. Cambridge: Harvard University Press.
100. SEN, A. (2008). *Primero la gente. Una mirada desde la ética del desarrollo*. Bilbao: Universidad de Deusto.
101. SEN, A., & Williams, B. (1982). *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press.

102. SORJ, B. (2005). *La democracia inesperada*. Bs. As.: Prometeo.
103. TALISSE, R. (2000). *On Rawls*. Pacific Grove: Duxbury.
104. VILLALOBOS ALPÍZAR, I. (2006). La concepción nietzscheana de la justicia en ‘La genealogía de la moral’ confrontada desde Rawls y Habermas. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* (111-112), 25-35.
105. VILLEY, M. (1976). *Estudios en torno a la noción de derecho subjetivo*. Valparaiso: Ediciones Universitarias de Valparaiso.
106. WALTZER, M. (2004). *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*. México: Fondo de Cultura Económica.
107. WOLFF, R. P. (1971). *Understanding Rawls: A Reconstruction and Critique of a Theory of Justice*. Princeton: Princeton University Press.
108. YANUZZI, M. (2007). *Democracia y sociedad de masas. La transformación del pensamiento político moderno*. Rosario, Argentina: Homo Sapiens.