



# ¿Es la teoría ideal de Rawls demasiado realista? Dibujando los límites de la igualdad

Is Rawls's ideal theory too realistic? Outlining the limits of equality  
A teoria ideal de Rawls é muito realista? Desenhando os limites da igualdade

Alejandra Zúñiga Fajuri <sup>\*</sup>

Centro de Investigaciones de Filosofía del Derecho y Derecho Penal (CIFDE)  
Universidad de Valparaíso, Chile

Luis Villavicencio Miranda <sup>†</sup>

Centro de Investigaciones de Filosofía del Derecho y Derecho Penal (CIFDE)  
Universidad de Valparaíso, Chile

---

## Resumen

En este trabajo evaluamos si la justicia como equidad le concede demasiado a la realidad social, colapsando el ideal normativo de la teoría en la facticidad. Para lograrlo, distinguimos las teorías ideales de las no ideales en los propios términos de Rawls. Luego, analizamos críticamente el modo en que operan las desigualdades sociales en la teoría rawlsiana bajo las circunstancias de la justicia. En tercer lugar, presentamos el tránsito desde la teoría ideal al realismo político para conectarlo con la concepción de la persona de Rawls. Finalmente, el trabajo aporta construyendo una defensa del giro realista de la Teoría de la Justicia y su impacto en las discusiones actuales sobre lo que es un liberalismo igualitario 'posible.'

*Palabras clave:* Rawls, justicia, igualdad, izquierda, Darwin

## Abstract

In this paper we assess whether justice as fairness concedes too much to reality and its circumstances, collapsing the normative ideal of the theory into facticity. To do so, we distinguish ideal from non-ideal theories in Rawls's own terms. Then, we critically analyze how social inequalities operate in Rawlsian theory under the circumstances of justice. Third, we present the transition from ideal theory to political realism in order to connect it to Rawls's conception of the person. Finally, we advance some conclusions that argue that the realist turn consolidates the remarkable contribution of Rawls' work.

*Keywords:* Rawls, justice, equality, left, Darwin

## Resumo

Neste trabalho, avaliamos se a justiça como equidade concede muito à realidade social, colapsando o ideal normativo da teoria em facticidade. Para conseguir isso, distinguimos teorias ideais de não ideais nos próprios termos de Rawls. Em seguida, analisamos criticamente a forma como as desigualdades sociais operam na teoria Rawlsiana sob as circunstâncias da justiça. Terceiro, apresentamos o trânsito da teoria ideal para o realismo político para conectá-la com a concepção da pessoa de Rawls. Finalmente, avançamos algumas conclusões que defendem que a virada realista

*Palavras chave:* Rawls, justiça, igualdade, esquerda, Darwin

DOI: 10.5281/zenodo.5794692

---

\*Contacto: alejandra.zuniga@uv.cl. Doctora en Derecho por la Universidad Autónoma de Madrid y Licenciada en ciencias jurídicas y sociales de la Universidad Diego Portales.

†Contacto: luis.villavicencio@uv.cl. Doctor en Derecho por la Universidad Autónoma de Madrid y Licenciado en ciencias jurídicas y sociales de la Universidad Diego Portales.

## 1. INTRODUCCIÓN

La importancia de la obra de John Rawls fue defendida incluso por sus acérrimos detractores. El propio Robert Nozick señaló que desde la publicación de la *Teoría de la Justicia* “los filósofos políticos tienen que trabajar según la teoría de Rawls o bien explicar por qué no lo hacen” (Nozick 183). Nosotros no escapamos a esta influencia, con mayor razón, en el año en que se cumplen 50 años desde la publicación de *A Theory of Justice* y un centenario del natalicio del filósofo estadounidense.

En este trabajo nos vamos a concentrar en un aspecto de la vasta construcción teórica rawlsiana: ¿es excesivamente condescendiente con la realidad (evidencia) la justicia como equidad? Para responder esta pregunta es necesario tener en cuenta cómo juegan en la teoría de Rawls las cuestiones de deseabilidad y las de viabilidad. La tensión entre lo deseable y lo posible recorre toda la obra de Rawls. Ya en la tercera parte de *A Theory of Justice*, Rawls defiende la viabilidad de la teoría en torno a tres ideas: a) sólo los principios de la justicia representan el tipo de acuerdo que razonablemente se puede esperar que luego serán apoyados por todas las partes; b) los dos principios constituyen la única alternativa que generará estabilidad, transformándose de este modo en su propio soporte; y c) exclusivamente dichos principios parecen idóneos para dotar a las personas de la autoestima que facilitará la cooperación social (Kukathas y Pettit 70, Barry 1993 24-25, Barry 1995 153-156 y Kymlicka 60-70). La preocupación de Rawls por lo realizable culmina con el giro político de la teoría y la solución al problema de la estabilidad diseñada desde la Conferencia Dewey en adelante (Villavicencio 225-247).

En *Political Liberalism* nuestro autor apuesta por el constructivismo político sustentado sobre tres pilares: una concepción política de la persona, la idea de razón pública como criterio de justificabilidad y la idea del consenso por superposición como mejor explicación de la estabilidad (Rawls 1993 3-46). El proceso de construcción procura modelar una concepción normativa de persona no metafísica, implícita en la cultura política pública, que sólo es relevante respecto de aquellas cuestiones vinculadas con la estructura básica de la sociedad. De esta forma, la adhesión a los principios de justicia será posible aun cuando se profesen distintas doctrinas comprensivas. De igual modo, la estabilidad ya no depende de la aceptación por parte de las personas de una visión comprensiva que incluya a la justicia como equidad, sino como el resultado de un consenso por superposición de doctrinas comprensivas razonables. Finalmente, la razón pública se erige como el criterio que permite evaluar la justicia de las políticas llevadas adelante por el Estado, conforme a argumentos que puedan ser aceptados por sujetos que mantienen profundas divergencias sobre la virtud de las diferentes concepciones de la vida buena (Freeman 2003a 303-308 y 2003b 32-37).

La justicia como equidad coloca en el centro de la teoría su viabilidad arquitectónica. En este trabajo nos proponemos evaluar si en el camino la empresa rawlsiana se extravía y termina por concederle demasiado a la realidad social y a sus circunstancias, colapsando el ideal normativo de la teoría en la pura facticidad. Para lograrlo, el texto se divide como sigue. En la primera parte, distinguiremos las teorías ideales de las no ideales en los propios términos de Rawls. Luego, analizaremos críticamente el modo en que operan las desigualdades sociales en la teoría rawlsiana en medio de un contexto que no puede escapar de las circunstancias de la justicia. En tercer lugar, presentamos el tránsito desde la teoría ideal al realismo político para conectarlo, en la cuarta parte del trabajo, con la concepción de la persona de Rawls. Finalmente, cerramos este artículo con algunas conclusiones que defienden que, lejos de socavar la teoría, su guiño ‘realista’ consolida el magnífico aporte de la obra de Rawls a las teorías normativas de la justicia.

## 2. TEORÍAS IDEALES Y NO IDEALES

Para Rawls, las teorías ideales o idealizadas contrastan con las no idealizadas al establecer límites sobre los alcances de una teoría de la justicia. Ambas intentarían identificar principios que

puedan regular las instituciones sociales básicas para alcanzar la igualdad, pero difieren en algo fundamental: las primeras asumen la posibilidad de un cumplimiento estricto con los principios de justicia definidos, mientras que las teorías no idealizadas nos explican cómo lidiar con los incumplimientos (Rawls 2001 13). Es el caso, por ejemplo, de la teoría del delito, las doctrinas de la guerra justa o las tesis sobre la desobediencia civil y la objeción de conciencia (Rawls 1999 8). Las teorías ideales difieren de las no idealizadas también en otro aspecto muy importante. La teoría idealizada no sólo “asume un cumplimiento irrestricto, sino que además los principios que caracterizan a una sociedad bien ordenada que trabaja bajo circunstancias favorables” (Rawls 1999 216). Dichas circunstancias serían las “condiciones históricas, económicas y sociales (. . .) necesarias para que pueda funcionar un sistema democrático” (Rawls 2001 27). El punto es, entonces, que una teoría ideal, según Rawls, puede y debe suponer que las condiciones socioeconómicas no impiden las posibilidades de instaurar una sociedad justa, pero sí le ponen límites.

De este modo, aun cuando la teoría ideal de Rawls (2001 13) trabaja sobre supuestos (un adecuado nivel de cumplimiento y condiciones sociales favorables) que hacen su propuesta una realidad factible (*realistically practicable*), hay quienes –como Gerald Cohen– consideran que se trata de una teoría demasiado realista pues se limita a diseñar principios para las instituciones sociales básicas sin considerar que, en vez de justificar la desigualdad, una teoría de la justicia debiera tender a la igualdad por medio de “una revolución en el sentimiento o en la motivación de las personas, en oposición a una (mera) revolución en la estructura económica” (Cohen 2001 163). Para comprender esta crítica tenemos que repasar un poco el segundo principio de justicia con el que Rawls justifica la desigualdad social.

Como se sabe, la concepción general de la justicia de Rawls sostiene que todos los bienes sociales primarios –libertades y oportunidades, ingresos y riquezas y las bases del autorrespeto– deberán ser distribuidos igualitariamente a menos que una distribución desigual de alguno o de todos esos bienes redunde en una ventaja para los menos favorecidos. Rawls vincularía de este modo la idea de justicia y reparto igual de los bienes sociales, con la idea de eficiencia. Se trata a las personas igual no removiendo toda desigualdad, sino sólo aquellas que perjudican a alguien. Si ciertas desigualdades, por el contrario, benefician a todos, extrayendo talentos y energías socialmente útiles, entonces serán aceptables para todos. Dicho de otra manera, si a consecuencia de permitir que algunos ganen más dinero que el que posee la mayoría se promueven los intereses de todos, entonces la igual consideración del interés general debiera impulsar, en vez de prohibir, esa inequidad<sup>1</sup>. De este modo, el segundo principio de justicia dispone que “mientras la distribución del ingreso y las riquezas no necesita ser igual, tiene que ser ventajosa para todos y los puestos de autoridad, accesibles para todos” (Rawls 1971 61). Esta concepción general de la justicia defenderá que todos los valores sociales –libertad y oportunidades, ingresos y riqueza, así como las bases sociales y el respeto a sí mismo– sean distribuidos igualitariamente a menos que una distribución desigual de alguno o de todos estos valores redunde en una ventaja para todos.

Esta concepción de la justicia no impone restricciones respecto del tipo de desigualdad que es permisible, únicamente exige que se mejore la posición de cada uno. Luego, cada individuo representativo relevante, definido por esta estructura, actuará razonablemente si “al ver que la empresa funciona prefiere sus perspectivas, sus expectativas de futuro, con la desigualdad que sin ella.” La injusticia consistirá, entonces, “simplemente en las desigualdades que no benefician a todos” (Rawls 1971 62-65). Pero ¿Qué entiende Rawls por ventaja para todos? Tres son las posibles interpretaciones del segundo principio de justicia. La primera es la de la *libertad natural* que se entiende sólo como el principio de eficiencia aplicado a las instituciones, es decir, el óptimo de Pareto. Amartya Sen define el criterio de optimalidad de Pareto en una situación de elección dada, considerando el conjunto de alternativas X entre las cuales tiene que hacerse la elección: x es un óptimo paretiano si no podemos elegir una alternativa que todo el mundo considere al menos tan buena como x (todos aquellos a quienes el cambio no perjudica) y que al menos una

---

<sup>1</sup>“Podemos pensar en esta idea dando a los menos aventajados un derecho a veto frente al establecimiento de las desigualdades el que podrán utilizar cada vez que las mismas sacrifiquen, en vez de promuevan, sus intereses” (Kymlicka 2002 55).

persona considera estrictamente mejor que  $x$  (la persona beneficiada con el cambio) (Sen 1976 38). Ese cambio puede ser de distribución –economía estática– o de producción –economía dinámica.

Como se ve, resulta peligroso centrarse únicamente en la optimalidad de Pareto pues una economía puede ser óptima en este sentido aun cuando algunos estén nadando en la abundancia y otros bordeen la indigencia, con tal de que no pueda mejorarse a los indigentes sin recortar los placeres de los ricos: “Si evitar el incendio en Roma hubiere hecho que Nerón se sintiese peor, entonces dejarle incendiar Roma sería un óptimo de Pareto. En resumen, una sociedad o una economía puede ser óptima de Pareto y ser, no obstante, perfectamente indignante” (Sen 1976 39). Otro problema de esta noción económica clásica es que se trata de una regla que no selecciona por sí misma una distribución específica como mejor que otra (todos los puntos que estén dentro de la línea del óptimo son, para Pareto, indiferentes, aunque puedan suponer enormes desigualdades en la asignación de los recursos). Por tanto, para escoger de entre las distribuciones eficientes hace falta otro principio, uno de justicia, pues al sistema de la libertad natural –al que le basta el principio de eficiencia dada una distribución inicial de activos libres– no le importan las consecuencias de la lotería natural y social (Rawls 1971 72-73).

Si bien los economistas –explica Hierro– podrían argüir que no es función de la economía científica realizar valoraciones de esta naturaleza (de naturaleza ética o política), tendrían entonces que admitir que el criterio de eficiencia resulta sumamente inoperante para ninguna cuestión de interés (Hierro 2002 20-21). En especial porque el principio paretiano de maximización de la riqueza se justifica sobre las bases del consentimiento anterior de todos los participantes, es decir, supone que todos han aceptado el principio, aunque un determinado incremento de la riqueza social suponga para ellos una pérdida sin compensación. Calabresi ha dedicado bastante atención a negar la realidad de este hipotético consentimiento: “El argumento para permitir intercambios libres cuando lo hacemos (y en modo alguno los permitimos siempre) no es, –como la gente suele decir estúpidamente– que no hay perdedores como resultado de los intercambios libres. Más bien es que se ha hecho un juicio distributivo consistente en que no nos preocupan los perdedores lo suficiente como para privar a los ganadores de su potencial de ganancia. Desde luego, cuando nos preocupamos por los perdedores estamos listos para prohibir el intercambio si creemos que los perdedores caen desproporcionadamente en categorías, como los pobres o los ancianos, sobre las que la sociedad tiene preocupaciones distributivas generalizadas” (Calabresi 94-95).

La segunda interpretación del segundo principio de justicia es la de la *igualdad liberal*, que intenta corregir las inequidades producto de las contingencias naturales dejando los mejores puestos asequibles a las capacidades sobre una base de igualdad de oportunidades. Es decir, aquellos con capacidades y habilidades similares deberían tener perspectivas de vida similares: “Diremos lo siguiente: suponiendo que haya una distribución de dotaciones innatas, los que tienen el mismo nivel de talento y habilidad y la misma disposición a hacer uso de esos dones, deberían tener perspectivas de éxito independientemente de su clase social de origen” (Rawls 2001 44). La interpretación liberal, al intentar mitigar la influencia de las contingencias (fortuna) sociales sobre las porciones distributivas –para asegurar una justa igualdad de oportunidades– tendrá que imponer condiciones adicionales al sistema social como, por ejemplo, prevenir la excesiva acumulación de propiedades y asegurar un sistema educativo igualitario diseñado para superar las barreras de clases. La justificación predominante a favor de la igualdad de recursos se basa en la idea de la igualdad de oportunidades. Por ello se dice que las desigualdades de ingreso están justificadas sólo si hubo una competición equitativa en la adjudicación de las funciones y situaciones que conducen a tales beneficios.

Por último, la tercera interpretación del principio de diferencia, llamada *igualdad democrática*, admitirá las desigualdades sociales si y sólo si las ventajas del mejor situado operan *en beneficio* del peor situado<sup>2</sup>. Dada:

---

<sup>2</sup>La cuestión sobre el alcance del principio de diferencia ha generado –inspirado por las críticas de Cohen– un interesante debate en nuestra lengua respecto a si la justicia como equidad es suficientemente igualitaria. En particular, se objeta que el segundo principio sería compatible con grandes desigualdades justificándolas, al final de cuentas, estructuralmente. Véase, por ejemplo, Atria y Michelon (2007), Salgado (2015) y Ribotta (2021). Creemos que esta es una tesis errónea pues tiende a interpretar aisladamente los principios de justicia. En efecto, si las desigualdades económicas

la condición adicional en el segundo principio relativa a la asequibilidad de los cargos y dado el principio de libertad en general, las mayores expectativas permitidas a los empresarios los estimula para hacer cosas que aumenten las expectativas de la clase laboral. Sus mejores perspectivas actúan como incentivos que harán más eficaz el proceso productivo, el proceso económico (Rawls 1971 78).

¿Debemos entonces considerar como inevitables las desigualdades sociales? Sí, si tomamos en cuenta la eficiencia económica y las exigencias de la organización y de la tecnología: “Si existen desigualdades de ingreso y riqueza, así como diferencias en la autoridad y en el grado de responsabilidad, las cuales operan haciendo que todos mejoren en comparación con la situación de igualdad inicial ¿Por qué no permitirlos?” (Rawls 1971 151).

Para Rawls las desigualdades son productivas en el sentido de que los incentivos (los mayores ingresos para quienes realicen trabajos más demandados socialmente) nos beneficiarían finalmente a todos, pues aumentarían la riqueza no sólo de esas personas, sino que de la sociedad en su conjunto. Es lo que Rawls llama la solución *maximin* al problema de la justicia social. Se trata de una regla que dice que los dos principios de justicia serán aquellos que escogería una persona al proyectar una sociedad en la cual su enemigo hubiera de asignarle su lugar: “La regla sostiene que debemos jerarquizar alternativas conforme a sus peores resultados posibles: habremos de adoptar la alternativa cuyo resultado peor sea superior al peor de los resultados de las otras alternativas” (Rawls 1971 152-153). En pocas palabras, la estrategia *maximin* es aquella que nos motiva a elegir el curso de acción que tenga una retribución mínima más alta.

### 3. DEL ALTRUISMO LIMITADO AL ETHOS SOCIAL CODICIOSO

Las desigualdades sociales en la teoría de Rawls responden, evidentemente, al hecho de que el acuerdo tiene como trasfondo las *circunstancias objetivas y subjetivas* de la justicia. Se trata –en palabras de Hume (T. III.2.2 484-501) y luego de H.L.A Hart– de ciertas verdades elementales referentes al mundo y la naturaleza humana que funcionan como principios de conducta universalmente reconocidos. Las cinco verdades obvias son: la vulnerabilidad humana, la igualdad aproximada o moderada, el altruismo limitado o egoísmo moderado, los recursos limitados o escasez moderada y la fuerza de voluntad y comprensión limitadas (Hart 1974 229 y 1977 261). Dichas verdades son clasificadas por Rawls en circunstancias objetivas y circunstancias subjetivas de la justicia. Las primeras —relacionadas con las condiciones que hacen posible y necesaria la cooperación entre los individuos— son la escasez moderada, la vulnerabilidad y la igualdad moderada. Las personas tenemos a la vez conflictos e identidad de intereses y somos, en general, semejantes en capacidades físicas y psíquicas, además de ser vulnerables a los ataques de los otros.

A su turno, las circunstancias subjetivas –que son las que más parecen importar a efectos de la crítica de Cohen– tienen que ver, de alguna manera, con la psicología de los sujetos de la cooperación y con los intereses y fines que los caracterizan. Están constituidas, en general, por el hecho mismo del pluralismo (la realidad de que los individuos tienen, en principio, distintos planes de vida y diversas concepciones de lo bueno) y por un altruismo limitado o egoísmo moderado. Así, la inevitable desigualdad asumida por Rawls tiene que ver con los agentes morales a los que se presume una psicología fundada en la idea de la racionalidad tal y como la entiende la teoría de la elección racional manejada por los economistas del bienestar. Se trata de una persona que, poseedora de capacidad de juicio y deliberación, persigue fines e intereses sólo en su propio beneficio.

---

generaran un impacto en la distribución igualitaria de las libertades básicas, se estaría contrariando la justicia como equidad. Para revisar esta respuesta y la defensa de una democracia de propietarios, es de lectura obligada el trabajo de Aguayo (2018 89-99 y 2021). Rawls, por su parte, es bastante claro sobre este punto ya en *A Theory of Justice* (1999 87) y especialmente en *Justice as fairness. A Restatement* (2001 135-162).

La crítica de Cohen a Rawls es que el filósofo estadounidense no consigue demostrar que la desigualdad permitida por el principio de diferencia y basada en el incentivo sea justa, sino que su defensa, supuestamente normativa, se presentaría más bien como una salvaguarda fáctica que exige atribuir a los más productivos un egoísmo antiigualitarista como parte de la explicación de por qué la desigualdad es necesaria (Rawls 2001 164). En este contexto, el argumento de los incentivos como justificación de la desigualdad representaría una aplicación distorsionada del principio de diferencia ya que, o bien los más talentosos creen que las desigualdades son injustas cuando no son necesarias para la mejora de los menos aventajados, o no creen que eso sea un dictado de la justicia. Si no lo creen, continúa Cohen, entonces su sociedad no es justa desde un punto de vista rawlsiano “puesto que una sociedad es justa, según Rawls, sólo si sus propios miembros aceptan y mantienen los principios de justicia correctos” (Rawls 2001 171).

Es por ello, continúa Cohen, que no se encuentra justificada la necesidad del principio de diferencia pues, de seguir el razonamiento de Rawls asumiendo, por tanto, que los mejor dotados sí aceptan los principios de justicia, entonces se les podría preguntar por qué, si ellos mismos creen en esos principios, exigen un pago mayor del que obtienen aquellos menos dotados por un trabajo similar en esfuerzo. Si cuando se arguye, advierte Cohen, que el principio de diferencia es necesario para mejorar la posición de los que están peor se quiere decir que “es necesario *tout court*, esto es, independientemente de la voluntad humana ¿O es necesario sólo en tanto que los dotados de más talento decidirían producir menos de lo que producen ahora o dejarían de ocupar los puestos que ahora se les pide que ocupen si la desigualdad desapareciera?” (Cohen 2001 172). Una teoría de la justicia concluye, debiera fijar cuatro cuestiones: la estructura coercitiva, las otras estructuras, el *ethos* social y las elecciones de los individuos: “Un *ethos* codicioso es profundamente injusto en sus efectos (. . .) por lo que es esencial aplicar los principios de justicia, también, a los criterios dominantes de comportamiento social” (2001 194), de manera que la justicia sea capaz de juzgar, al menos, algunas de nuestras acciones cotidianas a fin de diluir el límite entre lo obligatorio y lo supererogatorio.

#### 4. DE LA TEORÍA IDEAL AL REALISMO POLÍTICO

Para Rawls la tarea de una teoría ideal políticamente realista es identificar las exigencias que las personas con un mero sentido de la justicia sean capaces de cumplir y no su capacidad para el heroísmo moral. Una teoría ideal debe tener presente los hechos generales de la psicología moral y descartar aquellos principios que solo podrían ser cumplidos con mucha dificultad (Rawls 1999 126). Luego, Rawls distingue, en los hechos, entre las exigencias de su teoría ideal de la justicia y las propias de la ética “del santo y del héroe” (Rawls 1999 419, 482-483). El supuesto del cumplimiento estricto es, en verdad, la presunción del cumplimiento no-heroico.

Esta discusión se torna interesante cuando se evalúan políticas públicas, ya que cuando las sociedades usan el derecho para moldear el comportamiento humano, lo hacen descansando en una visión implícita de la naturaleza y la psicología de las personas. Para predecir el éxito de las normas, las leyes no sólo deben fundarse en principios morales, sino que también deben trabajar con la información real sobre la conducta humana y sus motivaciones. Así, como demostró Rawls al momento de incorporar a su teoría las circunstancias de la justicia, es más eficaz y efectiva una política social que se sustenta en una visión realista de lo que es el ser humano, sin presumir ni esperar comportamientos improbables. Vale la pena recordar aquí a Hume:

si un viajero, al volver de un país lejano, nos trajera información de personas totalmente distintos de cualquiera de los que hemos tratado, personas que carecen totalmente de avaricia, ambición, deseo de venganza, que no conocen más placer que la amistad, la generosidad y el espíritu cívico, inmediatamente reconoceríamos, a partir de ello, la falsedad de sus afirmaciones demostrando que es un mentiroso con la misma seguridad que si hubiera llenado su relato de centauros y dragones, milagros y prodigios (Hume 1980 108).

Podríamos entonces, de la mano de Rawls y de Hume, responder a Cohen que una cosa es incentivar el desarrollo de virtudes cívicas e ideales de justicia y otra es fijar un *ethos* social y las elecciones de los individuos. ¿Cómo esperaría Cohen lograr algo así? ¿Qué tipo de acciones o instituciones habría que generar para que los individuos elijan de otra manera? Quizás el análisis que hace Taylor sobre la influencia de Hegel en Marx nos de algunas pistas cuando señala que:

[E]l joven Marx es el heredero de la Ilustración radical, primero, en su idea de que el ser humano llega a moldear a la naturaleza y, a la postre, la sociedad, de acuerdo con sus propósitos. Es su heredero, en segundo lugar, en su crítica a la inhumanidad del orden actual. La Ilustración hizo surgir una nueva índole de protesta indignada contra las injusticias del mundo. Habiendo demolido las antiguas visiones de un orden cósmico, y habiéndolas expuesto como, en el mejor de los casos, una ilusión, y quizás un engaño, dejó sin justificación todas las diferenciaciones de la antigua sociedad, todas sus cargas y disciplinas especiales (Taylor 1983 268).

En la teoría de Marx, tal y como la encontramos en los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844, la transformación de la naturaleza también es una autotransformación y el ser humano, al crear su medio natural, está remodelando su propio ser pues se crea a sí mismo. A diferencia de Hegel, para quien la reconciliación se logra mediante un reconocimiento de la encarnación del espíritu (*Geist*), y requiere que las personas vean un orden mayor y se identifiquen con este orden; para Marx, en cambio, no hay más que una reconciliación enteramente creada. Es decir, la persona es una con la naturaleza hasta el grado en que la ha hecho a su expresión. La transformación de la sociedad humana no tiende a un reconocimiento postrero de un orden mayor, sino que a la subyugación de la naturaleza a un designio libremente creado por ella. Por ello, explica Taylor, haremos bien en tener presente la conocida fórmula abreviada que diferencia a los dos pensadores: que Hegel habla de contemplar lo real, mientras que Marx desea cambiarlo (Taylor 1983 274-275). De este modo, la idea de superar las injusticias y la inercia de nuestro mundo de un solo plumazo reformándolo radicalmente de acuerdo con un designio libremente escogido, ejerce una profunda atracción en Marx quien desea liberar al sujeto autodefinido de su matriz y, como Cohen, construir un *ethos* social y dirigir las elecciones individuales.

Pero una tesis como esta es, evidentemente, contraria al liberalismo y a una teoría de la justicia que pone en el centro la autonomía moral y la libertad de las personas para elegir planes de vida. Además, sería una teoría intolerablemente comprehensiva, que rebasaría los límites de la razón pública. La comunidad política no debiera pretender fijar, dirigir o desincentivar el libre desarrollo de esos planes de vida en tanto no afecten la libertad de otros. Por ello, cualquier teoría de la justicia que valore y ponga en el centro los principios de libertad e igualdad, rechazaría una propuesta que, en la línea de Marx o Cohen, se afane en ignorar circunstancias de la justicia tan elementales como el autointerés y el altruismo limitado. Al fin y al cabo, se trata de preguntarse hasta qué punto es deseable que la sociedad dirija las elecciones individuales y, más importante aún, si es realmente posible cambiar lo que, en definitiva, parece ser parte de aquello que reconocemos como naturaleza humana.

## 5. ¿ES EL SUJETO IDEAL DE RAWLS “DEMASIADO REAL”?

Una de las razones del éxito de la obra de Rawls es que fue construida para permitir que, en un entorno ideal (el de la posición original y el velo de ignorancia) las partes –dotadas de un egoísmo esclarecido y autointeresado– bajo condiciones realistas –de escasez moderada– elijan principios para regular una sociedad justa. Ahora bien ¿es este sujeto demasiado real? La creencia en la maleabilidad de la naturaleza humana ha sido importante para la izquierda, pues provee las bases para mantener la esperanza de que una sociedad diferente es posible. Una, donde los individuos viven libres y en paz, en una relación armónica y de cooperación mutua. Marx y Engels despreciaron el socialismo utópico e insistieron en que su propia forma de socialismo no era una

utopía pues habían descubierto las leyes que rigen el desarrollo de la historia humana y, por tanto, su socialismo era científico, no utópico.

El materialismo histórico sugiere que no hay una naturaleza humana que se precise componer, pues ella cambia junto con los nuevos modos de producción. Se arguye que ya ha cambiado en el pasado (desde las sociedades primitivas a las feudales) y lo hará en el futuro (del capitalismo al comunismo). En el prefacio de su *Crítica a la política económica* el propio Marx apunta que “el modo de producción de la vida material condiciona el proceso general de la vida social, política e intelectual. No es la conciencia de los humanos la que determina su existencia, sino su existencia social la que determina su conciencia” (Marx 1977 389). A su turno, en los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*, augura que la futura sociedad comunista será “la genuina solución del antagonismo entre el humano y la naturaleza, y entre los propios humanos; es la solución final del conflicto entre la existencia y la esencia, la objetivación y la autoafirmación, la libertad y la necesidad, el individuo y la especie. Es la solución del puzle de la historia” (Marx 1977 89).

Marx escribió este pasaje 15 años antes de que Darwin publicara *El Origen de las Especies* y, aunque ya había refutado junto a Engels, las teorías de Malthus (que no ofrecían suficientes fundamentos a su previsión de una inevitable falta de alimentos debido a la progresión geométrica del crecimiento poblacional), con la teoría de la evolución la cosa era muy diferente y ninguno quería rechazarla del todo. El problema era –nos explica Peter Singer– que si la teoría de Darwin –que concibe a los humanos como una especie en evolución– se aplica a la historia de la humanidad, el antagonismo y conflicto que Marx creía que el comunismo habría de resolver, nunca podría ser zanjado del todo pues la lucha por la existencia (al menos por la de la propia descendencia) es implacable y no tiene fin (Singer 1999 26).

La creencia en la maleabilidad de la naturaleza humana, por tanto, debiera adaptarse a los hechos y estar abierta a revisión a la luz de la evidencia que, explica Singer, proviene de la historia, la antropología, la etología y las leyes de la evolución. Dicha evidencia nos muestra que, si bien hay áreas en la que los seres humanos muestran gran diversidad, hay otras en que el comportamiento humano ha permanecido constante a lo largo de toda la gama de culturas humanas y que, además, compartimos con otros mamíferos y, en especial, con nuestros parientes más cercanos, los grandes simios (Singer 1999 34). Ahora bien, de ninguna manera esto significa que debamos o podamos deducir un deber ser (una determinada normatividad social) de una observación específica sobre el ser humano. Más bien, se trata de usar este entendimiento de lo que es constante en la especie, a fin de alcanzar nuestros objetivos morales pues, lo contrario, “ser ciego a los hechos sobre la naturaleza humana, nos arriesga al desastre” (Singer 1999 38).

En esta línea, a partir de la comprensión y aceptación de que somos seres evolutivos, podemos operar de diferentes maneras para moderar las tendencias inherentes en la naturaleza humana. Así lo ha demostrado, por lo demás, la economía clásica, donde se observa que del autointerés puede generarse la cooperación. El pensamiento darwiniano moderno engloba tanto la competencia como el altruismo recíproco (que es una forma de cooperación), y ha sido bien trabajado por la teoría de juegos. Así, por ejemplo, el famoso dilema del prisionero, que describe una situación en la que dos personas pueden elegir si cooperar o no con la otra, nos da una base para edificar una sociedad más cooperativa. El dilema propone que, bajo condiciones de incertidumbre sobre lo que el otro jugador pueda preferir, y aun teniendo presente la predisposición humana al autointerés, los jugadores preferirán cooperar pues se dan cuenta que, si se concentran sólo en su autointerés, resultarán perjudicados. Es decir, el resultado de las elecciones racionales y autointeresadas hechas por dos o más individuos en condiciones de incertidumbre es, colectivamente, autofrustrante. Por ello, la estrategia ganadora es simplemente la reciprocidad: “hoy por ti, mañana por mí.” La jugada inicial en cada encuentro con un nuevo jugador debiera ser la cooperación de modo que sólo habría incentivos para dejar de cooperar si el otro jugador deja de cooperar también.

Esta estrategia –que puede servir como una base para la planificación social– debiera ser celebrada por Cohen, pues muestra que la maniobra con el mejor resultado siempre comienza con un movimiento de cooperación y nunca fomenta el abandono de esa estrategia o la explotación de la otra parte. Pero, por cierto, no se trata de una estrategia perfecta pues, como lo explica



muy bien Richard Dawkins, siempre habrá *free riders* que puedan prosperar aprovechándose del trabajo ajeno y difícilmente será posible hacer algo para evitarlo.

Una izquierda pre-darwiniana culpará de la existencia de tramposos a la pobreza, o a las carencias educativas, o al legado reaccionario de los modos de pensamiento capitalista. Mientras que una izquierda darwiniana se daría cuenta de que, mientras que todos estos factores pueden marcar la diferencia en el nivel de timo, la única solución permanente es cambiar las recompensas (*pay-offs*) para que los tramposos no prosperen (Singer 1999 52).

Luego, si pensamos en cómo crear las condiciones para que la cooperación florezca, debemos tener presente la necesidad de establecer restricciones a los grados de desigualdad que una comunidad puede permitir pues, si nada de lo que pueda hacer marca realmente ninguna diferencia para mí, el 'hoy por ti, mañana por mí' necesario para la cooperación, simplemente no funcionará. Por ello, concluye Singer, mientras que la igualdad no es imprescindible, una disparidad excesiva en cuanto a poder o riqueza hará desaparecer el incentivo para la cooperación mutua. Si dejas a un grupo de gente tan alejada del bienestar social que no tienen nada con lo que contribuir, les alienas de las prácticas e instituciones sociales de las que forman parte. Casi con toda certeza se convertirán en adversarios que amenazarán aquellas instituciones. Por ello, concluye Singer, la lección política del pensamiento darwinista del siglo veinte es completamente diferente a la del darwinismo social del diecinueve. Hoy un darwinista social no dejará a aquellos menos adaptados al margen (arguyendo que es el modo en que la naturaleza tiene de deshacerse de los inadaptados). Por el contrario, una izquierda darwinista, que entiende los prerrequisitos de la cooperación mutua y sus beneficios, luchará para evitar que las condiciones económicas produzcan excluidos sociales (Singer 1999 53).

Para concluir ¿Qué distingue a una izquierda darwinista hoy? Primero reconocería que hay algo así como la naturaleza humana y buscaría descubrir más sobre ella. Segundo, esperaría que la gente actúe competitivamente para engrandecer su propio estatus, ganar poder y satisfacer sus intereses y los de su familia (autointerés). Tercero, esperaría también que la gente responda positivamente a participar en formas de cooperación mutuamente beneficiosas (altruismo moderado). Cuarto, promoverá estructuras que fomenten la cooperación más que la competición, e intentaran canalizar la competición para el logro de fines socialmente deseables (segundo principio de justicia). Finalmente, apoyaría los valores tradicionales de la izquierda permaneciendo al lado de los débiles, pobres y oprimidos y generando estructuras que les beneficien como el principio de diferencia (Singer 1999 61-62).

Aunque Cohen pueda pensar que esta es una visión descafeinada de la izquierda que reemplaza sus ideas utópicas por una aproximación fríamente realista sobre lo que puede ser alcanzado, con Rawls reconoceremos que, en tanto seres racionales, tenemos la capacidad de percibir que cada uno de nosotros es simplemente un ser entre otros, todos los cuales tienen deseos y necesidades que les importan, como nuestras necesidades y deseos nos importan a nosotros. ¿Podrá este descubrimiento superar alguna vez el influjo de otros elementos en nuestra naturaleza evolutiva que actúan en oposición a la idea de una preocupación imparcial por todos nuestros congéneres humanos o, aun mejor, por todos los seres sintientes? Alguien que no es sino un paladín del pensamiento darwiniano como Richard Dawkins sostiene la posibilidad de "cultivar y nutrir deliberadamente el altruismo puro, desinteresado –algo que no tiene lugar en la naturaleza, algo que nunca ha existido antes en toda la historia del mundo [y es que] aunque estamos contruidos como máquinas de genes (...) tenemos el poder de revolvernos contra nuestros creadores" (Dawkins 215). Somos la primera generación en entender no sólo que hemos evolucionado, sino también los mecanismos mediante los cuales hemos evolucionado. Ello nos dará la libertad de acordar principios de justicia que, aun conscientes de que estamos constreñidos por nuestros orígenes evolutivos, nos permitan edificar una sociedad más justa.

En esta línea, aunque la teoría de la justicia de Rawls no elimina la desigualdad, si trata de

hacer de ella una ventaja colectiva<sup>3</sup> y, además, de establecerle límites. Revisa, de este modo, varias razones que justifican la regulación de las desigualdades económicas y sociales. En principio, y en ausencia de circunstancias especiales, no parece justo que, habiendo algunas personas muy ricas, otras carezcan de lo mínimo para satisfacer sus necesidades básicas. Tampoco parece adecuado permitir una situación en la que una parte de la sociedad domina a la otra debido a la existencia de grandes desigualdades económicas y sociales generadoras de desigualdades políticas. Ello haría a algunos capaces de controlar toda la maquinaria del Estado y el derecho, asegurando así su posición de dominación privilegiada haciendo que las vidas de la mayoría valgan menos. Una desigualdad muy profunda, explica Rawls, provoca actitudes de servilismo e inferioridad, por un lado, y de dominación y arrogancia, por otro, generando grandes vicios sociales (Rawls 2001 131-132). Por ello, es fundamental poner límites a la desigualdad por la vía de garantizar bienes sociales básicos a todos.

Visto en su dimensión política, se trata de garantizar universalmente todos aquellos recursos que las personas precisan para actuar en sociedad como ciudadanos que son miembros plenamente cooperativos: derechos y libertades básicas, poderes y prerrogativas que acompañan a los cargos de autoridad y responsabilidad, ingresos y riquezas y las que Rawls denomina “bases sociales del autorrespeto”<sup>4</sup>. Con ello y con su apelación a que cualquier concepción razonable de la justicia debe aportar medidas que aseguren a todos los individuos medios adecuados para hacer un uso efectivo de sus libertades, la concepción igualitarista de Rawls se aproxima al suficientismo. En palabras de Frankfurt, su principal exponente, “Si todo el mundo tuviera suficiente, no tendría consecuencias morales el hecho de que unos tengan más que otros” (Frankfurt 1987 21). Para la doctrina del suficientismo, alcanzado un cierto nivel de riqueza, satisfacción de preferencias o bienestar, y garantizado aquello que, genéricamente, se considere moralmente valioso, cesan nuestras obligaciones de acudir en beneficio de quienes están peor. Ello significa que lo verdaderamente relevante para la justicia como equidad no son, necesariamente, las desigualdades sociales, sino más bien la pobreza, es decir, que existan personas que no tengan lo suficiente –conforme a un criterio exigente– para una vida digna, a menos que desigualdades muy extremas afecten la estabilidad del sistema completo.

## 6. CONCLUSIÓN

En este trabajo hemos intentado sostener la tesis según la cual, aun cuando la teoría de la justicia de Rawls se encuentra constreñida por las circunstancias objetivas y subjetivas de la justicia, ello no implica que la justicia como equidad se desplome y sea engullida por la realidad validando sin más el *statu quo*. Al contrario, dicha concesión fortalece el ideal normativo de la teoría y la coloca en mejor posición para articular lo deseable con lo viable, una exigencia insoslayable de una concepción de la justicia que aspire a ser algo más que una ilusión inalcanzable. Los pasos que nos permiten llegar a esta conclusión los podemos resumir como sigue. Rawls plantea, en primer lugar, que la justicia como equidad es un tipo de teoría idealizada que aspira que se cumplan irrestrictamente los principios de justicia que informan una sociedad bien ordenada, pero dentro de un entorno que genera condiciones históricas, económicas y sociales que permitan el funcionamiento de un régimen democrático. Estas condiciones no impiden la construcción de una sociedad justa, pero sí introducen ciertas barreras.

En segundo lugar, esos límites a los que aludimos se reflejan en el modo en que Rawls comprende el principio de diferencia y el rol que cumple la desigualdad dentro de la teoría. Para la justicia como equidad, el segundo principio de justicia debe comprenderse como igualdad democrática, esto es, las desigualdades sociales son admisibles sólo si mejoran la posición de los

---

<sup>3</sup>Recordemos que, como arguye Parfit, Rawls pertenece a los igualitaristas deónticos, es decir, aquellos que consideran que la desigualdad no es intrínsecamente mala, sino una injusticia (Parfit 1997 207). De este modo, cuando la desigualdad no es remediable (por ejemplo, se nace con una discapacidad o enfermedad incurable) no hay, para Rawls, propiamente una injusticia en tanto que ella solo puede predicarse de las acciones humanas y no de los hechos de la naturaleza.

<sup>4</sup>Se trata de aquellos aspectos de las instituciones básicas normalmente esenciales para que los ciudadanos tengan clara conciencia de su valor como personas y puedan promover sus fines con autoconfianza (Rawls 2002 90-91).

peor situados. De este modo, la concepción rawlsiana considera de forma realista la distribución de los incentivos que impactan en el proceso productivo y económico, en la distribución de la autoridad, los ingresos y la riqueza, equilibrando las demandas de justicia con la mínima eficiencia que imponen las circunstancias objetivas de la justicia.

Nuestro autor se centra, finalmente, en la psicología moral que motiva la conducta de los seres humanos. A diferencia de las propuestas de izquierda –como la de Cohen– herederas de la tradición marxista, Rawls desecha la posibilidad de intentar fijar un *ethos* social que configure desde afuera las elecciones de las personas. La razón se encuentra tanto en la inviabilidad de una propuesta que pretenda reformar radicalmente la forma en que los seres humanos nos autoentendemos como también en el hecho de que un diseño tan comprensivo choca con la autonomía moral y la libertad para elegir planes de vida.

Establecido todo lo anterior, la obra de Rawls constituye un esfuerzo teórico notable que no pretende eliminar todo tipo de desigualdad, sino que transformarla en una ventaja colectiva. Lo que impone una sociedad justa es garantizar a todas las personas los recursos que precisamos para actuar en la sociedad como ciudadanas y ciudadanos plenamente cooperativos. La desigualdad queda, de esta forma, al servicio de una distribución equitativa de derechos y libertades básicas, poderes y prerrogativas que acompañan a los cargos de autoridad y responsabilidad, ingresos y riquezas, y las bases sociales del autorrespeto.

Tal como plantea Singer, la creencia en la maleabilidad de la naturaleza humana –característica de la izquierda– debe adaptarse a los hechos (no al revés) y permanecer abierta a su revisión a la luz de la evidencia disponible. Una izquierda darwinista –y rawlsiana, agregamos nosotros– no debe renunciar a erigir una determinada normatividad social, sino a incrustarla dentro del entendimiento que hemos alcanzado de nuestra especie para que sea muy exigente, pero suficientemente realista. Es la misma justicia la que nos impone el deber de no eludir reconciliar lo deseable con lo viable.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aguayo, Pablo. *Reconocimiento, justicia y democracia. Ensayos sobre John Rawls*. Viña del Mar: Cenaltes Ediciones, 2018.
- —. “Self-Respect and the Justification of Rawlsian Principles of Justice,” *Ethics and Social Welfare* 15 (2021): 232-245.
- Atria, F. y Michelon, C. “Una Crítica al Principio de la Diferencia.” *El Pensamiento Filosófico y Político de John Rawls*, ed. Agustín Squella. Valparaíso: EDEVAL, 2007. 215-231.
- Barry, Brian. *La teoría liberal de la justicia. Examen crítico de las principales doctrinas de Teoría de la justicia de John Rawls*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- —. *Teorías de la justicia*. Barcelona: Gedisa, 1995.
- Calabresi, Guido. “The New Economic Analysis of Law: Scholarship, Sophistry, or Self-indulgence?” *The Proceedings of the British Academy* 68 (1983): 85-108.
- Cohen, Gerald. *Si eres igualitarista ¿Cómo es que eres tan rico?* Barcelona: Paidós, 2001.
- Crisp, Roger. “Equality, Priority, and Compassion,” *Ethics* 113 (2003): 745-763.
- Dawkins, Richard. *The Selfish Gene*. Oxford: Oxford University Press, 1976.
- Frankfurt, Harry. “Equality as a Moral Ideal,” *Ethics* 98 (1987): 21-43.
- Freeman, Samuel. “Congruence and the Good of Justice.” *The Cambridge Companion to Rawls*, ed. Samuel Freeman. Cambridge: Cambridge University Press, 2003a. 277- 315.
- —. “John Rawls An Overview.” *The Cambridge Companion to Rawls*, ed. Samuel Freeman. Cambridge: Cambridge University Press, 2003b. 1-61.
- Hart, H. L. A. “¿Existen los derechos naturales?” *Filosofía Política*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1974.
- —. *El Concepto de derecho*. Buenos Aires: Abeledo-Perrot, 1977.
- Hierro, Liborio. *Justicia, igualdad y eficiencia*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y

- Constitucionales, 2002.
- Hume, David. *A Treatise of Human Nature*. Oxford: Oxford University Press, 1960.
  - —. *Investigación sobre el conocimiento humano*. Madrid: Alianza, 1980.
  - Kukathas, C. y Pettit, P. *La teoría de la justicia de John Rawls*. Madrid: Tecnos, 2004.
  - Kymlicka, Will. *Contemporary Political Philosophy. An Introduction* (2ª ed.). Oxford: Oxford University Press, 2002.
  - Marx, Karl. *Karl Marx: Selected Writings*, ed. David McLellan. Oxford: Oxford University Press, 1977.
  - Nozick, Robert. *Anarchy, State and Utopia*. Oxford: Basic Books, 1974.
  - Parfit, Derek. "Equality and Priority," *Ratio* 10 (1997): 202-221.
  - Rawls, John. *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1971.
  - —. *Political Liberalism*. Nueva York: Columbia University Press, 1993.
  - —. *A Theory of Justice* (edición revisada). Cambridge: Harvard University Press, 1999.
  - —. *Justice as Fairness: A Restatement*. Cambridge: Harvard University Press, 2001.
  - Ribotta, Silvina. "El principio de diferencia y la aceptación de las desigualdades," *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* 55 (2021): 281-305.
  - Salgado, Constanza. "Igualdad, principio de la diferencia e instituciones," *Derecho y Crítica Social* 1 (2015): 1-40.
  - Sen, Amartya. *Elección colectiva y bienestar social*. Madrid: Alianza, 1976.
  - Singer, Peter. *A Darwinian Left. Politics, Evolution and cooperation*. London: Weidenfeld & Nicolson, 1999.
  - Taylor, Charles. *Hegel y la sociedad moderna*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1983.
  - Villavicencio, Luis. "¿Es política la justicia como equidad?" *Ideas y Valores* 152 (2013): 225-247.