

RAWLS Y HUME: UN ESTUDIO DE CONCEPTOS HUMEANOS EN *A THEORY OF JUSTICE**

Rawls and Hume: a study of Humean concepts in *A Theory of Justice*

JOSÉ MARTÍNEZ DE PISÓN CAVERO**

Fecha de recepción: 16/06/2020
Fecha de aceptación: 27/07/2020

Anales de la Cátedra Francisco Suárez
ISSN: 0008-7750, núm. 55 (2021), 131-154
<http://dx.doi.org/10.30827/ACFS.v55i0.15504>

RESUMEN John Rawls ha manifestado en diversas ocasiones que su *justicia como equidad* es una teoría contractualista inspirada en la obra de J. Locke, J. J. Rousseau e I. Kant. Sin embargo, en el desarrollo de su visión sobre la justicia es posible encontrar huellas de otros filósofos como es el caso de la obra de David Hume. En este artículo, se estudia la inserción de tres conceptos del naturalismo del filósofo escocés en la deontología moral que sustenta la justicia como equidad: las “circunstancias de la justicia”, el “sentido de la justicia” y el “deber natural de justicia”.

Palabras clave: Rawls, Hume, teoría de la justicia, justicia como equidad, circunstancias de la justicia, sentido de la justicia, deber natural de justicia.

ABSTRACT John Rawls has stated on several occasions that his justice as fairness is a contractualist theory inspired by the work of J. Locke, J. J. Rousseau and I. Kant. However, in the development of his vision of justice it is possible to find traces of other philosophers, such as the case of David Hume. In this article, the insertion of three concepts of the naturalism of the Scottish philosopher in the moral deontology that supports justice as fairness is studied: the “circumstances of justice”, the “sense of justice” and the “natural duty of justice”.

Keywords: Rawls, Hume, theory of justice, justice as fairness, circumstances of justice, sense of justice, natural duty of justice.

* Para citar/citation: Martínez de Pisón, J. (2021). Rawls y Hume: un estudio de conceptos humeanos in *A Theory of Justice*. *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* 55, pp. 131-154.

** Universidad de la Rioja. Departamento de Derecho. C./ La Cigüeña, 60, 26006 Logroño (España), jose.mezdepcion@unirioja.es Número ORCID: 0000-0002-0727-3058.

1. INTRODUCCIÓN

En las primeras páginas de *A Theory of Justice* (1971)¹, John Rawls hace una importante declaración sobre sus presupuestos filosóficos y, por tanto, sobre el marco teórico en el que desarrolla su *justicia como equidad*. Es una frase muy repetida, con la que abre el párrafo tercero del capítulo primero, titulado “La idea principal de la teoría de la justicia”, del voluminoso libro. En ella, aclara que su objetivo es presentar una concepción de la justicia encuadrada en la teoría del contractualismo y, en particular, cita como sus referentes a J. Locke, J. J. Rousseau e I. Kant (Rawls, 1979, p. 28)². Estos autores, ciertamente, fueron objeto de una especial atención en *TJ*. Pero no sólo en esta obra, también a lo largo de su imponente producción como muestra su biografía intelectual. Es conocida, y ha sido muy estudiada, la estrecha relación de la concepción rawlsiana de la justicia con el “constructivismo kantiano”. Sin duda, del diálogo que Rawls estableció con estos filósofos y, en general, con la Ilustración han surgido las mejores páginas de este prudente y metódico estudioso de la moral.

Rawls, a pesar del influjo del contractualismo en su pensamiento, no dio la espalda a otras tradiciones filosóficas y a sus autores más representativos a los que analizó no sólo para demostrar sus debilidades, especialmente, como opciones en el acuerdo a concretar en la posición original, sino también para apuntar sus fortalezas, incluso, su utilidad para su concepción de la justicia. Así, por supuesto, estudia y desmonta el utilitarismo, el emotivismo, el intuicionismo, etc., las diferentes opciones como cosmovisiones a fundamentar una visión de la justicia en las sociedades modernas y a discutir antes del acuerdo primigenio sobre los principios justos.

Creo que, en este conjunto variado de tradiciones y de filósofos, hay un caso peculiar al que Rawls trata con un especial mimo, sobre todo, en *TJ*. Con el que, a pesar de representar una corriente dispar, dialoga e, incluso, incorpora a su edificio sobre la justicia. Me refiero a David Hume, citado en diferentes ocasiones de su obra y clave en la configuración de alguno de las nociones básicas de la justicia como equidad.

-
1. En lo que sigue las menciones al texto de *A Theory of Justice* se harán con las siglas *TJ* y las páginas harán referencia a la traducción española.
 2. La importancia de esta declaración no está en absoluto sobredimensionada. Como afirma su discípulo S. Freeman (2016, p. 13), “Rawls revivió la teoría de los derechos naturales del contrato social que se encuentra en Locke, Rousseau y Kant, y le agregó una explicación de la justificación moral que es más apropiada a las sensibilidades modernas de una era más científica, secular y democrática”.

En efecto, en mi opinión, no es aventurado afirmar que, más allá del marco general de su teoría basado en la filosofía contractualista, de su orientación liberal y democrática, inspirada en los autores ya mencionados, existe un substrato teórico de clara huella humeana que el propio Rawls no oculta³. Hume es citado en *TJ* en puntuales e importantes apartados; menos, sin embargo, en *Liberalismo Político*. A su vez, Rawls prestó una especial atención a la filosofía de Hume en sus clases en la Universidad de Harvard, en particular, a su *Tratado de la naturaleza humana*, como puede observarse en las *Lecciones sobre la historia de la filosofía política* (2007) y, sobre todo, en las *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral* (2000). La filosofía de Hume, su escepticismo y su naturalismo —tal era la opinión general de Rawls sobre el autor escocés—, fueron analizados y comentados en las clases de filosofía moral con detalle al tiempo que también explicaba a Leibniz, Kant o Hegel. Y en las de filosofía política junto a estos autores añadía a Hobbes, Rousseau, Bentham, Mill o Marx. Rawls mostraba así un amplio interés y un profundo conocimiento sobre la filosofía de la modernidad.

No debiera extrañarnos el influjo de Hume en Rawls; no sólo por la evidencia de las mismas palabras y reflexiones de Rawls, sino, sobre todo, porque ambos compartían un mismo interés intelectual: la resolución de los problemas de la filosofía moral a partir de la psicología. Hume y Rawls han asentado su proyecto filosófico sobre la perspectiva de la psicología moral. El primero pretendió fundamentar una moral a partir de una ciencia de la naturaleza humana, basada en los principios de I. Newton y cuyo origen se situaba en los sentimientos morales⁴. El segundo ha elaborado una teoría

-
3. Destacar la huella de Hume en la obra de Rawls no es una cuestión novedosa. M. Sandel, uno de sus primeros y más acertados críticos, ya lo señaló para mostrar las contradicciones internas de su proyecto de reformular la deontología kantiana. En un texto al inicio de su libro define con precisión el proyecto rawlsiano cuando la etiqueta de “una deontología con un rostro humeano” (Sandel, 2000, p. 29). Sandel puso el foco de su atención en las “circunstancias de la justicia” para sostener esta afirmación. En la misma línea, ha estudiado con detenimiento este concepto y sus diferentes lecturas en relación con la prioridad de la libertad A. Lister (2005). También L. Bovens (1994) se centra en el estudio de las circunstancias de la justicia; en este caso, en las subjetivas, en la posible contradicción entre la definición de las partes como “mutuamente desinteresadas” y la asunción como un dato incontrovertible para la existencia de la justicia del egoísmo humano. Un enfoque muy distinto es el de P. da Silveira (1997) quien defiende que la diferencia entre *TJ* y *PL* reside en el abandono del kantismo y la asunción en esta última obra del punto de vista humeano.
 4. Se olvida el subtítulo del *Tratado de la naturaleza humana* de Hume: “Un intento por introducir el método experimental en los temas morales”. Su proyecto filosófico, como explica en la introducción, es crear “una ciencia del hombre” omnicompreensiva de todos

de la justicia de marcado corte contractualista y dialógico, en la que su concepción del bien se nutre del análisis de los mecanismos mentales en la formación de las nociones morales y de los juicios sobre las acciones individuales, como demuestra la última y extensa parte de *TJ*. Realmente, aunque las bases teóricas difieran enormemente, el proyecto filosófico tiene muchos puntos de conexión. Como afirma Freeman (2016, p. 31), “la preocupación de Rawls por la posibilidad de lograr la justicia y su compatibilidad con la naturaleza humana y el bien humano fue una influencia impulsora detrás de su obra escrita. En *Teoría de la Justicia*, explica en buena medida su concentración en la psicología moral y el desarrollo del sentido de la justicia, así como en los problemas de la factibilidad y la ‘estabilidad’ de una concepción de la justicia, y si la justicia es un modo racional de vida”. En suma, a grandes rasgos, algo parecido al objetivo de Hume en su *Tratado de la naturaleza humana*.

Son varios los puntos de conexión entre Rawls y Hume. En lo que sigue se va a describir y analizar las siguientes huellas del segundo en la formulación de la justicia como equidad en *TJ*. En primer lugar, se desarrolla la conexión teórica entre ambos autores en torno al ya conocido tema de las “circunstancias de la justicia”. A continuación, el objeto de análisis será, en el marco de la psicología social que cada uno defiende, se trata el papel del “sentido de justicia” en el razonamiento moral y en la estabilidad de la sociedad bien ordenada. Finalmente, se analizan los “principios para las personas” que, la justicia como equidad, articulan la visión rawlsiana sobre la obligación y los deberes, sobre la obediencia a la autoridad y el derecho y que, de nuevo, tiene una importante similitud con el “deber natural de justicia” de Hume.

2. EL ECOSISTEMA HUMANO: LAS “CIRCUNSTANCIAS DE LA JUSTICIA”

D. Hume y J. Rawls pretenden elaborar una teoría de la justicia que explique convenientemente el “origen” de las reglas y lo hacen desde presupuestos y con propuestas radicalmente distintas. Hume cree que el origen de las reglas de la justicia está relacionado con las convenciones humanas creadas para superar algunas limitaciones de la naturaleza humana, así como algunos obstáculos procedentes del mundo exterior. Dada la orientación psicológica de la filosofía moral de Hume, las primeras provienen de

los saberes y basada en los principios que tantos éxitos estaba deparando a la ciencia moderna.

inconvenientes ligados a determinadas “cualidades” de la mente humana, en principio, insuperables, como son el “egoísmo” y la “generosidad limitada” de los individuos. En cuanto al mundo, los problemas derivan de la escasez de bienes respecto a las necesidades e intereses de los hombres y de la facilidad para el cambio.

Por su parte, la propuesta de Rawls tiene lugar en el contexto de la posición original en la que las partes, sometidas al velo de la ignorancia, tienen que debatir, discutir y acordar unos principios de justicia cuyo objetivo es su aplicación a la estructura básica de una sociedad bien ordenada. Los participantes en ese diálogo están sometidos a importantes restricciones en el conocimiento que afecta preferentemente a las cualidades personales y también a su posición social, experiencia vital, etc. Con esas limitaciones impuestas por el velo de la ignorancia, tienen que desarrollar la ingente tarea de revisar una a una las diferentes propuestas filosóficas, morales o religiosas que impliquen una cosmovisión lo suficientemente equitativa y liberal para construir una sociedad justa.

Aun siendo la de Rawls y la de Hume dos visiones diferentes de la justicia, del origen y del fundamento de la sociedad, sin embargo, coinciden en dotar de un papel relevante a las “circunstancias de la justicia”. Veamos cuál es.

1.— Hume fue el filósofo que diseñó con más precisión el concepto de “circunstancias de la justicia”⁵ y lo hizo a partir de una observación que el mismo Rawls compartió y comentó doscientos años más tarde. “Ya he señalado —afirma Hume— que la justicia debe su origen a las convenciones humanas y que éstas se proponen como remedio de algunos inconvenientes debidos a la coincidencia de ciertas *cualidades* de la mente humana con la *situación* de los objetos externos. Las cualidades de la mente son el *egoísmo* y la *generosidad limitada*, y la situación de los objetos consiste en su *facilidad de cambio*, unida a su *escasez* en comparación con las necesidades y deseo de los hombres” (Hume, 2018, pp. 664-665).

Para Hume, estos elementos que componen el ecosistema humano son datos objetivos que se dan en la realidad y constituyen hechos incontrovertibles hasta el punto de que, si alguno de ellos variase o no existiese, ya no se podría hablar de la justicia y, por tanto, de la sociedad, del estado o del derecho. En su ensayo *Investigaciones sobre la moral*, aún será más claro tras afirmar que las reglas de la justicia dependen de la particular situación

5. La caracterización de las “circunstancias de la justicia” de Hume se encuentra en la secc. II, de la parte II del libro III del *Tratado de la naturaleza humana* y en la secc. III de las *Investigaciones sobre la moral*.

del ser humano: “las reglas de la equidad o de la justicia dependen completamente del estado y condición particulares en que se encuentran colocados los hombres; y deben su origen y existencia a esa UTILIDAD que obtiene la comunidad de su observancia estricta y constante. Invertid en cualquier circunstancia importante la condición de los hombres. Producid una abundancia o necesidad extremas. Implantad en el corazón humano una moderación y humanidad perfectas, o una completa rapacidad y malicia. Al convertir a la justicia totalmente *inútil*, destruíis totalmente su esencia y suspendéis su carácter obligatorio para la humanidad” (Hume, 1991, p. 52).

Las particulares cualidades de la mente humana descrita por Hume, así como su situación y condición son el punto de partida indubitable a partir del cual se construye el edificio de la justicia. Este no tiene sentido, ni utilidad si cambiamos estos factores. Podemos creernos demiurgos y trastocar alguno de estos elementos; el resultado será el mismo: la inutilidad de la justicia, la no necesidad de la sociedad, el estado y el derecho para la humanidad.

2.— Esta sugerencia de Hume fue retomada por Rawls para su proyecto de justicia como equidad. A primera vista, a pesar de que quisiera configurar una situación ideal de diálogo al estilo kantiano, la verdad es que asume un cierto empirismo humeano. Rawls reconoce la virtualidad y la función en su teoría de una categoría como las “circunstancias de la justicia”. Pero, ¿qué son y cuál es el papel que cumplen en la justicia como equidad? También para Rawls las circunstancias de la justicia tienen la condición de incontrovertibles si queremos una colectividad regida por reglas justas y orientada a la colaboración y mutuo beneficio de los individuos: “Las circunstancias de la justicia pueden describirse como las condiciones normales bajo las cuales la cooperación humana es tanto posible como necesaria” (Rawls 1979, p. 152). Estas “condiciones normales” de la cooperación humana pueden ser tanto objetivas como subjetivas. Pero, en resumidas cuentas, según Rawls, “la explicación que de ellas hace Hume es particularmente lúcida... En aras de la simplicidad subrayo a menudo la condición de la escasez moderada (entre las circunstancias objetivas) y la del conflicto de intereses (entre las circunstancias subjetivas). Así, puede decirse brevemente que las circunstancias de la justicia se dan siempre que, en condiciones de escasez moderada, las personas presenten demandas conflictivas ante la división de las ventajas sociales. Si estas circunstancias no existieran, no habría ninguna ocasión para que se diera la virtud de la justicia, del mismo modo que dada la ausencia de amenazas vitales y corporales, no habría oportunidad para que se suscitara el valor físico” (Rawls, 1979, pp. 153-154).

Realmente, la descripción que realiza Rawls de las circunstancias de la justicia tiene mucho que ver con la lectura que Hart hace de la tesis humana en su formulación de su tesis sobre “el contenido mínimo de derecho natural” (Hart, 1998, pp. 239-247). Las circunstancias objetivas están determinadas por una naturaleza que nos hace muy semejantes en nuestras capacidades físicas y mentales y, al mismo tiempo, muy vulnerables a la acción de otro por mucho que nos sobrevaloremos. Sobre todo, la condición más relevante es la escasez de recursos, en la actualidad, no tan moderada, como lo calificaba Rawls. La escasez más el deseo de las personas por poseer estos recursos. Pues, las circunstancias subjetivas tienen que ver con las necesidades y con los intereses, a veces, semejantes, a veces, diferentes de las personas, y que formulan en sus planes de vida. Rawls reconoce que estos planes de vida o las concepciones de lo bueno de las personas pueden conducir a fines y objetivos diferentes y que éstos llevan a conflictos sobre los recursos naturales y sociales disponibles.

Las circunstancias de la justicia en Rawls no sólo juegan como una descripción del ecosistema humano que justifica la sociedad, el estado y el derecho. Son también un elemento importante en el entramado de su justicia como equidad, pues resulta que las “circunstancias de la justicia” son uno de los aspectos del conocimiento que no están afectados por el velo de la ignorancia y deben servir para garantizar la prioridad de la justicia frente a otras alternativas. Constituyen uno de los patrones que sirve de guía a los debates sobre las diferentes concepciones del bien en el diálogo de la posición original. Las partes saben que la condición humana y el estado del entorno tanto pueden mover a una identidad como a un conflicto de intereses. Si quieren fomentar la cooperación y el reparto equitativo de bienes, deben pues llegar a un acuerdo sobre los principios de justicia que establezcan las reglas de juego: “En una sociedad de santos en la que todos convinieran en un ideal común, si es que tal comunidad puede existir, no habría disputas acerca de la justicia. Cada uno trabajaría desinteresadamente para un fin determinado por su religión común, y la referencia a este fin (suponiendo que estuviera decidido claramente) resolvería cualquier cuestión de derechos” (Rawls, 1979, p. 155).

Por último, Rawls se apresta a aclarar que sus explicaciones sobre las circunstancias de la justicia no presuponen una teoría sobre las motivaciones humanas. Que mantenga que el interés y el deseo de poseer recursos escasos conduzca a conflictos no quiere decir que mantenga una posición utilitarista, o similar; que el interés no puede ser un motivo que guíe los debates sobre las concepciones del bien y que determine el acuerdo sobre los principios de justicia. El conocimiento que las partes tienen de las circunstancias de la justicia no es más que una información que poseen sobre

las condiciones de la sociedad y de las relaciones de los hombres entre sí. Constituyen “el escenario de la justicia”, sin más.

Entonces, ¿por qué incluye en el seno de su visión sobre la justicia, inspirada en el constructivismo kantiano, un elemento perteneciente a una tradición filosófica tan distinta? ¿Qué sentido tiene hacer referencia al interés por los bienes escasos si el egoísmo no constituye uno de los elementos de la motivación humana? ¿Pueden realmente las partes —esos seres “noumenales”— conocer su condición subjetiva de seres deseantes y, al mismo tiempo, ignorarla en el proceso de debate sobre los principios de justicia?⁶ Son cuestiones cuya respuesta en el marco de la justicia como equidad no resultan fáciles. Son expresión de los muchos dilemas que hay en su seno al intentar resolver las debilidades del racionalismo kantiano introduciendo categorías que chirrían y puede conducir a incongruencias.

3. UNA PIEZA CLAVE DE LA FILOSOFÍA MORAL DE RAWLS: EL SENTIDO DE LA JUSTICIA

Rawls dedica la parte III de *TJ*, titulada “Fines”, a elaborar una teoría moral que fundamente su reflexión sobre la justicia. Esta filosofía moral pretende ser el soporte de buena parte de las aportaciones de las novedades de Rawls al debate moderno sobre la filosofía política y el derecho. Dicho de otra manera, buena parte de los conceptos de fondo manejados por Rawls en sus explicaciones sobre los principios de justicia, la posición original, la función de las partes, del modelo de sociedad bien ordenada, etc., incluso, de la naturaleza humana, encuentran un desarrollo más pormenorizado en esas páginas.

El capítulo VIII del libro, en la parte III, está dedicado a “El sentido de la justicia”. Su inclusión no es un dato sin importancia, pues el sentido de la justicia tiene un papel destacado en el conjunto de su teoría. Me permito destacar, al menos, dos. Por un lado, es una pieza clave en su concepción de la razonabilidad humana y, en consecuencia, constituye una vía de escape de la posición original. El sentido de justicia de las partes no desaparece

6. Sandel puso el acento de su crítica en diferentes aspectos de la teoría de Rawls. Dos fueron, por un lado, la imposibilidad de fundar una moral deontológica desde las circunstancias de la justicia de Hume (Sandel, 2000, p. 49) y, por otro, la cuestión de la identidad del yo, en particular, en el supuesto de los seres noumenales en la posición original (2000, pp. 68 y ss.). El comunitarismo ha utilizado este tipo de contradicciones internas, entre ellas, las derivadas de utilizar la categoría humeana, para poner en evidencia las limitaciones del liberalismo rawlsiano.

en esa situación inicial y, junto con otros elementos como, por ejemplo, el equilibrio reflexivo, son determinantes para que el diálogo y la negociación no descarrilen. Por otro lado, es también determinante para garantizar una de las obsesiones de Rawls: la “estabilidad” de la sociedad bien ordenada, que, en su opinión, difícilmente estaba asegurada en el contractualismo clásico.

También en este caso es posible encontrar la marca humeana en el pensamiento de Rawls, pues, como ya adelanté, ambos tienen en común su preferencia por la psicología moral, por el estudio de la motivación humana en las cuestiones morales. Por supuesto, hay diferencias entre ambos, como ha mostrado Freeman (2016, pp. 235-244). Pero, con todo, hay un claro aire de familia en la medida que Hume y Rawls están interesados en explicar el mecanismo psicológico del surgimiento del sentido de justicia y en la medida en que los dos filósofos lo consideran una pieza clave para la pervivencia del sistema o la estabilidad de la sociedad justa.

No está de más constatar que existe una clara conexión entre la incorporación a la teoría de la categoría de “las circunstancias de la justicia” y del estudio del origen en nuestra mente del “sentido de la justicia”, y que en ambos autores hay una cierta similitud en la inquietud teórica que les mueve a reflexionar sobre este particular. Incluso, que esta ligazón les lleva a identificarse también, como veremos, con el problema de la obediencia a la autoridad y al derecho, a que se encuentre entre ambos también una sintonía clara en la justificación y en el papel del “deber natural de justicia”. Se articula así el entramado interno que sustenta a la *justicia como equidad* de Rawls, que tantas similitudes tiene en estos extremos con la *ciencia de la naturaleza humana* de Hume.

1.— La formulación de “el sentido de la justicia” en Hume se construye a partir de dos piezas clave en su filosofía práctica: la teoría de los sentimientos morales y su versión de la artificialidad de la justicia basada en la importante distinción entre “virtudes naturales” y “virtudes artificiales”, verdadero salto teórico en el desarrollo de la teoría moral de la Ilustración, como el propio Rawls fue consciente (2007, pp. 90-91).

La teoría de los sentimientos morales de Hume parte de la tesis del limitado papel que la razón tiene, al menos, directamente, en la motivación de nuestras acciones. No es otra cosa lo que quiere decir con la conocida y no siempre bien interpretada frase de que “la razón es, y sólo debe ser, esclava de las pasiones, y no puede pretender otro oficio que el de servir las y obedecerlas”. Esta afirmación humeana es deudora de su epistemología y de la importancia de las percepciones sensoriales y, en particular, de las impresiones. En el ámbito de la acción humana, le llevará a defender la

relevancia del principio del placer y del dolor y de los sentimientos agradables y desagradables en la formación de nuestros conceptos de lo bueno y lo malo, verdadero fundamento de su concepción utilitarista de la moral y de la política, y punto de origen del utilitarismo posterior. Pero, esta concepción sensualista de la moral y de la justicia no quiere decir que la razón no tenga un papel relevante en la acción humana, en la bondad o maldad, en lo justo o injusto de nuestra motivación. Todo lo contrario. Es más, se puede afirmar que muchas de las páginas de la parte III del libro II del *Tratado de la naturaleza humana*, dedicado a las pasiones y a la voluntad de los seres humanos, están destinadas a mostrar precisamente lo contrario: la influencia de los motivos racionales en las decisiones y en la acción moral del ser humano. En definitiva, en su concepción de la razón práctica⁷.

La teoría de la justicia de Hume tiene su origen en la distinción entre “virtud natural” y “virtud artificial” para definirla como un ejemplo de la segunda categoría⁸. La justicia es una “virtud artificial”. La contraposición entre lo “natural” y lo “artificial” fue caballo de batalla desde la Antigüedad hasta la Ilustración y sigue estando en la base de muchos debates actuales. En la época de Hume, la controversia estaba delimitada por la filosofía de la naturaleza humana de Hobbes y, sobre todo, por su teoría del soberano, del Estado como un cuerpo político artificial, contrapuesto a las tendencias destructivas del cuerpo natural, del egoísmo humano. Pero, como Rawls se percató correctamente, el concepto de “artificio” en la modernidad no significa lo mismo que en la actualidad. No quiere decir “falso” o “engañoso”, “no genuino”, “no real”, sino que indica que esas acciones están condicionadas por un “diseño e intención”, por “juicio y entendimiento, y son obra de la razón en general” (Rawls, 2007, pp. 84-85).

Pero, hay más. Aunque Hume, en su teoría moral y en su concepción de la justicia, parte de la contraposición conceptual entre “virtud natural” y “virtud artificial”, en realidad, lo que pretende demostrar es que hay una tercera categoría de virtudes: aquellas que, a primera vista, son virtudes generadas por el diseño, por el juicio y el entendimiento, por la razón humana, pero que, con el paso del tiempo y por la acción de elementos

7. Para una explicación más detallada de esta parte de la epistemología moral de Hume vid Martínez de Pisón (1992a, pp. 158-218).

8. Según Mackie, para Hume “una virtud natural es una disposición que las personas tienen y aprueban naturalmente”, mientras que la virtud artificial carece de este soporte natural (1980, p. 76). La lista de virtudes naturales, según Hume, es extensa y flexible: afabilidad, beneficencia, caridad, generosidad, clemencia, moderación y equidad. En otros párrafos añade la humanidad, benevolencia, industria, laboriosidad etc. La lista de virtudes artificiales es más taxativa: la justicia, la lealtad u obediencia a la autoridad, el derecho internacional, la castidad y la modestia y los usos sociales (Hume, 2018, p. 769)

naturales del ser humano, como las pasiones bondadosas o las creencias, o la simpatía, se “naturalizan”⁹. Se convierten en algo propio de la naturaleza humana, en la misma especificidad del ser humano como ser social. La justicia es el ejemplo de la virtud artificial “naturalizada”, capaz de generar motivos que fundamenten la sociabilidad, la cooperación y, lo que es muy importante, como veremos a continuación, capaz de justificar una razón poderosa para la lealtad política y la obediencia a la autoridad y al derecho¹⁰. Lo que Hume llama “el deber natural de justicia”. Y es que, como el mismo Rawls señala, el objetivo de Hume no es otro que “mostrar que la moralidad es un hecho natural” (Rawls, 2007, p. 89).

Como el fundamento de la moral humeana es sensualista, el filósofo escocés justifica el origen de la justicia en la aparición en la mente humana de “el sentido de la justicia” acompañado del mecanismo de la “simpatía”. En efecto, para Hume, el concepto moral de bueno o malo tiene su origen en un sentimiento natural que nos hace definir las cosas y las acciones como tal¹¹. Este sentimiento se funda en el placer o dolor que nos genera tales actos. Su aprobación es el resultado de la sensación agradable que surge en nuestra mente; ésta es lo que nos mueve a juzgarlos como buenos —o malos— o, incluso, a realizar —o rechazar— esos comportamientos.

En el caso del sentido de la justicia, no existe ese sentimiento natural y, por ello, si queremos vivir en sociedad, buscar formas de colaboración y nuestro beneficio mutuo se debe generar ese motivo que fundamente su aparición en la mente humana. Entonces, ¿cómo surge ese sentido de la justicia para el cual no hay un motivo natural en el alma de los seres humanos? Para Hume, en primer lugar, el origen de la justicia y de su sentimiento favorable está relacionado con las circunstancias ya descritas con anterioridad: “*el origen de la justicia se encuentra únicamente en el egoísmo y la*

9. Esta importante aportación de Hume fue destacada por F. Hayek para quien uno de los méritos de W. Mandeville y D. Hume fue mostrar que, tras la aparente oposición entre lo “natural” y lo “artificial”, existe una tercera clase de entidades que se construyen como una alianza, como una mixtura entre ambas. Según Hayek, este descubrimiento sirvió para que A. Smith y A. Ferguson replanteasen las categorías del pensamiento social (Hayek, 1978, pp. 39-40).

10. Como tengo escrito en otro lugar, “la filosofía de Hume se propone demostrar que tanto el pensamiento como la sociedad que, desde un análisis de la naturaleza humana, resultan artificiales, son, sin embargo, naturales. De ahí que pueda hablarse de la ‘solidez’ del artificio, como algo inventado y recreado por la mente humana y consolidado por el hábito y la práctica habitual” (Martínez de Pisón 1992b, p. 135). *Vid.* también Martínez de Pisón (1992a, pp. 224-251).

11. Según Hume, “ninguna acción puede ser virtuosa, o moralmente buena, a menos que exista en la naturaleza humana algún motivo que la produzca, que sea distinto al sentimiento de moralidad de la acción” (2018, p. 645).

limitada generosidad de los hombres, junto con la escasa provisión con que la naturaleza ha subvenido a las necesidades de éstos” (2018, p. 666, cursiva del propio autor). Son las circunstancias de la justicia las que conducen a los seres humanos a unirse y a colaborar en beneficio mutuo. De esta colaboración, que surge del designio, del conocimiento y del entendimiento de las personas, emerge una sensación favorable a dicha unión. Aparece así en la mente humana un motivo natural agradable que, en suma, justifica el sentido de la justicia. Y este motivo natural es el interés: “*De este modo, el interés por uno mismo es el motivo originario del establecimiento de la justicia, pero la simpatía por el interés público es la fuente de la aprobación moral que acompaña a esa virtud*” (Hume, 2018, p. 671, cursiva también en el original).

2.— A Rawls no se le escapa la endeblez de alguna de las ideas clave de la argumentación de Hume en su análisis de la justificación de la aparición del sentido de la justicia, aunque valore positivamente la tarea de superar la dicotomía entre lo natural y lo artificial y su intento de ilustrar el origen de este sentimiento y, sobre todo, su análisis de los juicios morales¹². De hecho, Rawls no va a utilizar un mecanismo psicológicamente tan simple como la simpatía para fundar su sentido de la justicia. Menos todavía la tesis del interés o del egoísmo que tiene un cierto aire utilitarista incompatible con la justicia como equidad. Por el contrario, va a incorporar técnicas y conocimiento más elaborados y más actualizados sobre los que va a dar su propia versión tal y como aparecen en alguno de los apartados del capítulo dedicado al sentido de la justicia. Conviene recordar la importancia que Rawls da a su formulación y el interés que muestra en el desarrollo de su psicología moral.

De las referencias de Rawls al “sentido de la justicia”, interesa hacer referencia, al menos, a tres aspectos relevantes: primero, a su interacción con el “equilibrio reflexivo” y con el papel que esta categoría juega en la justicia como equidad; segundo, a su relevancia en la cuestión de la “estabilidad” de las sociedades justas; por último, a su formación en la mente humana y a su función, por tanto, en nuestra naturaleza. Respecto a esto último es donde se encuentra la mayor similitud con la reflexión de Hume acerca del sentido de la justicia y de la simpatía pero, con la particularidad, como ya adelanté, de que sus explicaciones muestran una mayor complejidad en su formación. Desde luego, el diálogo entre ambos se circunscribe por ahora al terreno de la psicología moral. Si Hume recurría a la simpatía y, en el fondo, a una cierta camaradería con aquellas personas que están más

12. *Vid.* las lecciones dedicadas a Hume en Rawls (2007).

cercanas para demostrar su aparición en la mente humana, Rawls recurre al “principio de reciprocidad” como el dato psicológico que explica el apego hacia los demás, hacia las instituciones y hacia la sociedad. Una vez ha constatado la importancia de la reciprocidad, elabora una teoría sobre el desarrollo del sentido de justicia en la mente de los hombres en torno a tres leyes de la psicología moral. Estas reciben el nombre, según la etapa del desarrollo moral de la persona, de: la “moralidad de la autoridad”, la “moralidad de la asociación” y la “moralidad de los principios”¹³. Lo que importa de estas explicaciones de Rawls es que, en cada una de las etapas, el individuo va desarrollando la idea de la reciprocidad con otras personas, grupos y organizaciones y que, de esta manera, va formando su sentido de la justicia.

Pues bien, el sentido de la justicia es una pieza importante en el “equilibrio reflexivo”. No es fácil entender el uno sin el primero. Inicialmente, el equilibrio reflexivo es definido por Rawls como un “estado de cosas” resultado del proceso dinámico de negociación en la posición original a través del cual se van evaluando las circunstancias y los principios y se van conformando los juicios de las partes. Así, afirma: “Es un equilibrio porque finalmente nuestros principios y nuestros juicios coinciden; y es reflexivo puesto que sabemos a qué principios se ajustan nuestros juicios reflexivos y conocemos las premisas de su derivación” (Rawls, 1979, p. 38).

Más adelante, precisa qué es el sentido de la justicia y cuál es su imbricación con el equilibrio reflexivo y con la decisión sobre los principios en la posición original. El sentido de la justicia es definido “como una facultad mental que implica el ejercicio del pensamiento” y que se manifiesta a través de juicios debidamente ponderados. Y, ¿qué mejor situación para emitir esos juicios que el diseño de un contexto de deliberación en condiciones favorables como es la posición original? Precisamente, al describir qué es el sentido de la justicia y su relación con el equilibrio reflexivo, Rawls nos recuerda que la justicia como equidad se basa en “la hipótesis de que los principios que serían escogidos en la posición original son idénticos a aquellos que corresponden a nuestros juicios madurados y que por tanto estos principios describen nuestro sentido de la justicia” (1979, p. 68).

13. Rawls elabora una explicación más detallada de estas etapas en las págs. 511 a 529 de *TJ*. Puede percibirse claramente la influencia de J. Piaget y de otros especialistas en psicología evolutiva. Para una explicación más detallada puede verse Freeman (2016, pp. 239 y ss.). Entre otras ideas relevantes para la cuestión, escribe: “Rawls entonces, al igual que Hume, considera que tener un sentido de la justicia es normal en el desarrollo psicológico, que en buena medida explica la estabilidad de sociedades que existen bajo condiciones favorables no opresivas” (p. 242).

¿Cómo deben entenderse estas afirmaciones para el tema que nos ocupa, es decir, la relevancia del sentido de la justicia y la huella humeana en su configuración? Lo que nos viene a decir Rawls es que, si el equilibrio reflexivo es un estado de cosas cambiante en el proceso de negociación o en la viabilidad/estabilidad de la sociedad justa, el sentido de la justicia es el fiel de la balanza que señala la adecuación de nuestros juicios a los criterios que han sido objeto de interiorización o de formación en los procesos de aprendizaje y en las etapas del desarrollo moral. Rawls, como Hume, parte de la idea de que la moderación es una pieza clave o una virtud natural fundamental para la justificación y pervivencia de la sociedad y un medio necesario para la cooperación y colaboración entre las personas. El sentido de la justicia es el factor equilibrante de unos juicios que pueden variar al son de una negociación o de otros factores determinantes en la vida de los individuos.

Por último, el sentido de la justicia es decisivo también en la “estabilidad” de la sociedad, cuestión a la que Rawls dedica unas cuantas páginas teniendo como referente la teoría política de Hobbes. Frente a la dicotomía hobbesiana entre inestabilidad u opresión del soberano, entre la guerra de todos contra todos o lo injusticia, Rawls presenta la tesis de una sociedad bien ordenada regida por una concepción pública de la justicia y cimentada en un poderoso sentido de la justicia de sus ciudadanos. Así, se entiende su afirmación: “Una concepción de la justicia es más estable que otra, si el sentido de la justicia que tiende a generar es más fuerte y más capaz de vencer las inclinaciones destructivas, y si las instituciones que permite suscitan impulsos y tentaciones más débiles para actuar injustamente. La estabilidad de una concepción depende de un equilibrio de motivos: el sentido de la justicia que cultiva y los propósitos que estimula deben triunfar, normalmente, contra las tendencias hacia la injusticia” (Rawls, 1979, pp. 502-503).

4. LA OBEDIENCIA A LA AUTORIDAD O EL DEBER NATURAL DE JUSTICIA

Pero, la estabilidad y la pervivencia de una sociedad no está garantizada sin la obediencia de los ciudadanos a los mandatos de la autoridad, en definitiva, al derecho. Puede afirmarse que también en esta cuestión, sobre la que Rawls reflexionó en diversas ocasiones a lo largo de su biografía intelectual, es fácil de encontrar el rastro de alguna idea del filósofo escocés. Aún más, no es aventurado afirmar que es la cuestión en la que más se separa Rawls de sus presupuestos contractualistas tanto al rechazar la idea de la existencia de una “obligación política”, como al poner el acento en la existencia de un “deber natural de justicia” con el que explicar la obediencia.

cia a la autoridad y al derecho en una sociedad justa. Con ello, se cierra el círculo, aparentemente, de la huella de Hume en el pensamiento de Rawls, en su justicia como equidad en la versión de *TJ*, que, como hemos ido viendo sucintamente, liga las categorías de las circunstancias de la justicia, el sentido de la justicia con la existencia de un deber natural de justicia.

Lo más destacado de la posición rawlsiana reside en el abandono de las tesis contractualistas como fundamento de la obligación de obediencia al derecho. El contractualismo clásico fundaba la obediencia al derecho en la idea de la emisión de un consentimiento que obliga a los súbditos a la sujeción (Hobbes) y a los ciudadanos a la obediencia a los mandatos de la autoridad (Locke, Rousseau, Kant). En el caso de Locke, ese consentimiento puede ser expreso o tácito. Esta es la base de la obligación política para el contractualismo. Son conocidas las críticas de Hume a esta argumentación: desde la existencia en un momento primigenio de un contrato social hasta la emisión de un permanente consentimiento a unas cláusulas formuladas hace tiempo, pasando por la desmitificación de los derechos naturales. Por cierto, una argumentación a la que Rawls prestó una especial atención en sus lecciones sobre filosofía política (2009, pp. 216-224).

Quizás por eso, no debería de extrañarnos que Rawls rechace la existencia de la “obligación política”. Tajantemente, afirma: “No creo que exista, estrictamente hablando, una obligación política para los ciudadanos en general” (1979, p. 137). Y, más adelante, conecta esta tesis con la cuestión de la estabilidad: “... basar nuestros vínculos políticos en un principio de obligación, complicaría el problema de la seguridad. Los ciudadanos no estarían ligados a una constitución, aunque fuese justa, a menos que hubiesen aceptado, e intentasen continuar aceptando, sus beneficios. Además, esta aceptación debe ser, de algún modo voluntaria” (1979, p. 377)¹⁴. En suma, Rawls vincula la categoría de la obligación política al pensamiento contractualista y, en particular, a la aceptación del acuerdo o de la constitución como fundamento de su existencia. Dicho de otra manera, a la formulación de una promesa por la cual el ciudadano da la palabra de cumplir con lo pactado y, entre otras cuestiones, su palabra de compromiso con la autoridad y con la obediencia a sus mandatos. Sin embargo, si esto es así, Rawls concluye que no está garantizada la estabilidad y seguridad del sistema social justo. De ahí que dirija su mirada a otras opciones; de ahí que tenga muy en cuenta las reflexiones de Hume sobre el “deber natural de justicia”.

14. Como puede percibirse, Rawls parece asumir la crítica humeana. Sin embargo, en una nota a pie de página precisa: “No acepto la totalidad de la argumentación de Hume en ‘Of the Original Contract’, pero creo que es válida su aplicación, en líneas generales, en cuanto a los deberes políticos de los ciudadanos” (1979, p. 377 nota 2).

1.— Como hemos visto, para Hume, la justicia y el sentimiento favorable que emerge de su existencia son el paradigma de “virtud artificial”. Si esto es así, ¿cómo es posible que genere un “deber natural de justicia”? De nuevo hay que recordar, por un lado, su perspectiva naturalista y, por otro, que la ciencia de la naturaleza humana de Hume aplicada al estudio de la moral es, ante todo, un análisis eminentemente psicológico, tan del gusto de Rawls, por otra parte. Esto quiere decir que el sentimiento de una virtud no siempre procede de las tendencias o de las propensiones naturales, “sino que existen algunas virtudes que producen placer o aprobación gracias a un artificio o proyecto debido a las circunstancias y necesidades de los hombres”. Tal es el caso de la justicia. De esta manera, aunque el “origen” de la virtud sea artificial en el sentido ya aclarado con anterioridad, sin embargo, en la mente humana surge un sentimiento de aprobación ante la contemplación de las acciones justas, de la bondad de sus consecuencias y de los mutuos beneficios resultantes para todos los ciudadanos. Este sentimiento es ya un sentimiento natural, el sentido de la justicia, del que emerge el “deber natural” al que nos referimos¹⁵.

En uno de sus artículos posteriores al *Tratado de la naturaleza humana*, Hume es más claro al explicar este proceso de surgimiento del deber natural, aparentemente, tan enrevesado. En su ensayo “Of the Original Contract” escribe: “Los deberes *morales* pueden dividirse en dos clases. Unos son aquéllos a los que los hombres se ven impelidos por un instinto natural o propensión innata que sobre ellos actúa, con independencia de cualquier idea de obligación y de cualquier consideración de utilidad. De esta naturaleza son el amor a los hijos, la gratitud hacia nuestros benefactores o la compasión por los desgraciados... A la otra especie de deberes morales pertenecen los que no estriban en ningún instinto natural originario, y se cumplen sólo por un sentido de la obligación, al considerar las necesidades de la sociedad humana y la imposibilidad de mantenerla si esos deberes se descuidan. Así es como la justicia, o respeto al bien ajeno, y la fidelidad, u observancia de las promesas, se hacen obligatorias y adquieren autoridad entre los hombres” (Hume, 1987, p. 109)¹⁶.

15. Para una explicación más detallada de esta cuestión en Hume me remito a Martínez de Pisón (1992, pp. 224 y ss.)

16. El *Tratado de la naturaleza humana* de Hume es una obra de juventud y, al mismo tiempo, constituye un gran proyecto filosófico. Sin embargo, careció de la audiencia y del éxito esperado. El mismo autor fue consciente de sus errores y puede decirse que lo repudió hasta el final de sus días cuando reconoció su autoría. En su *Autobiografía*, es un juez severo con su obra al afirmar que “salió muerto de las prensas”.

En fin, no es la promesa o el consentimiento el fundamento de la obligación de obediencia, sino que es el egoísmo moderado o el “interés por uno mismo” el origen de un deber natural de justicia e, incluso, del gobierno. Un texto memorable resume toda su teoría sobre la sociedad, el origen del gobierno y la justificación de la obediencia: “... fue el mismo egoísmo —que tan violentamente enfrenta a los hombres entre sí— el que, tomando una dirección nueva y más adecuada, produjo las reglas de justicia a la vez que constituía el *primer* motivo de su observancia. Pero cuando los hombres advirtieron que, aun cuando las reglas de justicia eran suficientes para el mantenimiento de la sociedad, a ellos les resultaba imposible observar esas reglas en una sociedad más numerosa e ilustrada, instauraron entonces el gobierno como nueva invención para alcanzar sus fines y preservar las viejas ventajas, o procurarse otras nuevas mediante una ejecución más estricta de la justicia” (Hume, 2018, p. 725).

No es posible entrar en todos los pormenores que dan contenido a la vertiente política de la filosofía de Hume. Tan sólo dos aclaraciones. Primero, Hume se preocupa en desarrollar toda una psicología moral que afiance el sentido de la justicia: su obsesión es mostrar cómo la virtud artificial por excelencia se “naturaliza” gracias a los sentimientos morales y a la simpatía. De ahí surge el deber natural de justicia. Una vez resuelta esta cuestión, detalla que el contenido de la justicia está compuesto por tres reglas cuyo respeto produce también sentimientos agradables: la regla de “estabilidad de la posesión”, la regla “la transferencia por consentimiento” y la regla del “cumplimiento de las promesas”¹⁷. El respeto a estas reglas está directamente conectado con el egoísmo humano y se fundan, por tanto, en el interés. En segundo lugar, una vez se dan estas circunstancias, el autor escocés transforma el deber natural de justicia en un conjunto de *deberes civiles o políticos* por mor de la existencia del gobierno, de los beneficios que suponen para todos, y exige ahora lo que llama la “obediencia pasiva”. En última instancia, el interés por uno mismo y la utilidad misma de las instituciones, de la sociedad y del gobierno justifican la obligación de obediencia a la autoridad y al derecho.

2.— La teoría de Rawls sobre la obediencia a la autoridad y al derecho entrelaza una serie importante de reflexiones que van desde el rechazo al consentimiento como base de la obligación política a la justificación de un deber natural de justicia de obediencia a la ley, incluso, en los casos de

17. Hume dedica las secciones III, IV, V y VI de la parte 2.^a del libro III del *Tratado* a explicar cada una de ellas.

que sea injusta, hasta sus explicaciones sobre la desobediencia civil. Cubre así una amplia gama de temas y problemas. A continuación, expongo un esquema de las ideas de Rawls sobre la cuestión que enlazan con todo lo que he desarrollado con anterioridad¹⁸:

a.— La posición original, uno de los conceptos más novedosos y analizados de la justicia como equidad de Rawls, es conocida, sobre todo, porque constituye la situación a partir de la cual las partes deben ponerse de acuerdo, tras un proceso de diálogo, en torno a “unos principios de justicia para las instituciones”. Estos principios, como es sabido, son el “principio de la igual libertad para todos” y el “principio de la diferencia” en su doble versión de principio de justicia distributiva y de principio de igualdad de oportunidades. Además, establecerán un criterio práctico de ejecución de estos principios, materializado en la prioridad de la libertad, o del “orden lexicográfico”, y procederán poco a poco al levantamiento de las condiciones iniciales para ir dando cuerpo a la estructura básica y posteriormente a la sociedad bien ordenada, a la sociedad más justa posible.

Sin embargo, entremedio, su labor no se ciñe sólo a la formulación del acuerdo sobre los principios de justicia para las instituciones. Además, deben también ponerse de acuerdo en torno a otros criterios de justicia que reciben el nombre de “principios para los individuos” cuyo objeto es “definir nuestros lazos institucionales y cómo se produce nuestra dependencia de unos con otros. La concepción de la justicia como equidad estará incompleta hasta que estos principios hayan sido examinados” (Rawls, 1979, p. 373). Estos principios determinan los deberes y las obligaciones de los ciudadanos en la vida ordinaria de una sociedad organizada en torno a la justicia como equidad.

b.— Al desarrollar los principios para los individuos, Rawls establece a su vez dos principios que van a regular el sistema de deberes, por un lado, y las obligaciones, por otro. Hay, pues una nítida distinción entre ambos conceptos que enlaza con la afirmación antes transcrita sobre la obligación política y el papel de la voluntad en la asunción de compromisos. Rawls cree que el deber y la obligación son conceptos que no tienen el mismo significado y no deben ser utilizados indistintamente pues hacen referencia a realidades, a vínculos entre las personas y las instituciones, muy diferentes.

18. Una referencia más extensa a la obediencia al derecho y a la desobediencia en Rawls en Martínez de Pisón (1991 y 1999).

c.— Por un lado, Rawls, y las partes en la posición original, acordarían un “principio de imparcialidad” que exige cumplir con aquello que se ha aceptado voluntariamente: “Una persona está obligada a cumplir su parte, como lo establecen las normas de una institución, cuando ha aceptado voluntariamente los beneficios del esquema institucional, o se ha beneficiado de las oportunidades que ofrece para fomentar sus intereses, supuesto que ésta sea justa o imparcial, es decir, satisfaga los dos principios de justicia” (Rawls, 1979, p. 383)¹⁹. El principio de imparcialidad rige, pues, la asunción de las obligaciones de los individuos. Depende, según Rawls, de cuatro condiciones: que las instituciones sean razonablemente justas, de acuerdo a las circunstancias; surgen de actos voluntarios, que pueden consistir en compromisos expresos o tácitos, como contratos o promesas, o, incluso, la aceptación de beneficios; su contenido está definido por las reglas o la práctica de la institución; y “por último, las obligaciones se dan normalmente frente a individuos definidos, es decir, aquellos que cooperan conjuntamente para mantener el acuerdo en cuestión” (Rawls, 1979, p. 136). Dentro del ámbito del principio de imparcialidad así definido se encuentra, según Rawls, el principio de fidelidad a la palabra dada o las promesas, a cuya precisión dedica varias páginas, pero también el cumplimiento de ciertos deberes posicionales como el que afecta a aquellos individuos que ocupan puestos de responsabilidad política. Quien tiene un cargo público tiene un deber político especial. El acto de presentarse al mismo “da origen a la obligación de cumplir los deberes del cargo”.

d.— La mayoría de las conductas impuestas en la sociedad bien ordenada derivan del principio de imparcialidad, pero hay algunas que deben considerarse “deberes naturales” y no proceden de la voluntad, ni del consentimiento, ni de la promesa, ni del hecho de beneficiarse de la cooperación y colaboración entre todos. Son deberes, en realidad, que surgen de la consideración de las personas como sujetos morales iguales. Algunos de esos deberes se justifican con independencia de la existencia de la sociedad o de las instituciones sociales. Vinculan por su carácter moral e, incluso, alguno de ellos podría calificarse de deber asocial al no ser necesaria la sociedad para su existencia. Rawls menciona “el deber de mutuo respeto” o “el deber

19. En otro texto, Rawls aclara el sentido del principio de imparcialidad: “El principio mantiene que a una persona debe exigirse que cumpla con su papel y como lo definen las reglas de una institución, sólo si se satisfacen dos condiciones: primero, que la institución sea justa (o equitativa), esto es, que satisfaga los dos principios de justicia; y segundo, que se acepten voluntariamente los beneficios del acuerdo o que se saque provecho de las oportunidades que ofrece para promover los propios intereses” (Rawls, 1979, p. 135).

de mutua ayuda”, el deber de ayudar a los demás cuando lo necesitan o estén en peligro. Igualmente, el deber de no infligir sufrimiento innecesario a otros o de producir daño a terceros. Son deberes no vinculados a nuestra voluntad, ni están conectados con las instituciones o las prácticas sociales. Dan lugar a conductas que son aprobadas por el resto de personas.

e.— El deber natural por excelencia es el “deber natural de justicia”. Éste deber, como podemos imaginarnos, tiene un cierto aire de familia a lo postulado en su momento por Hume. Con carácter general, el deber natural de justicia establece la exigencia de “defender y fomentar las instituciones justas”. Según Rawls, este deber tiene dos partes: “en primer lugar, hemos de obedecer y cumplir con nuestro cometido en las instituciones justas cuando estas existan y se nos apliquen; y, en segundo lugar, hemos de facilitar el establecimiento de acuerdos justos cuando estos no existan” (Rawls, 1979, p. 374). En el más puro estilo humeano, según Rawls, la existencia de este deber es consecuencia, por un lado, de que, en tanto que personas morales, los ciudadanos tiene un sentido de la justicia y de que, por otro lado, viven y disfrutan de los beneficios y de las ventajas de una sociedad estable, bien ordenada y mínimamente justa²⁰. En consecuencia, no sólo emerge en ellos ese sentimiento favorable, de aprobación, hacia la sociedad justa, sino que, además, quedan sujetos a sus reglas, a los mandatos de la autoridad, además de al compromiso de promover pactos y políticas justas. Pues, “si la estructura básica de la sociedad es justa, tienen un deber natural de hacer lo que se les exige. Todos están obligados, independientemente de sus actos voluntarios de ejecución, o cualesquiera otros” (Rawls, 1979, p. 374).

A pesar de estas afirmaciones de Rawls, quedan en el aire al menos dos cuestiones importantes. La primera es si, en la posición original, sería tenido en cuenta este principio de deber natural frente a otros como el mismo principio de imparcialidad o el de utilidad. Rawls lo tiene claro. Respecto al principio de la imparcialidad, afirma que “los grupos tienen toda la razón para asegurar la estabilidad de las instituciones justas, y el modo más fácil y más directo de hacerlo es aceptar la exigencia de apoyar y obedecer independientemente de nuestros actos voluntarios” (Rawls, 1979, p. 376). En cuanto al principio de la utilidad, según Rawls, sus directrices

20. Rawls reconoce la deuda que tiene con la tradición analítica, especialmente con H.L. A. Hart y su artículo “¿Are There Any Natural Rights?”, en relación con la idea de la sociedad como “una aventura cooperativa mutuamente beneficiosa” que legitima la restricción de la libertad. Vid. nota 8 de la p. 383 de *TJ*.

nos llevarían por direcciones contrarias por las marcadas por la justicia como equidad²¹.

La segunda cuestión tiene que ver con la sorprendente afirmación de que el deber de obediencia a las reglas de la justicia tiene su fundamento, en última instancia, en que “se nos aplican” sin más. Conviene recordar la frase de que “hemos de obedecer y cumplir con nuestro cometido en las instituciones justas cuando estas existan y se nos apliquen” (*apply to us*). Al final, este resulta ser el argumento fuerte de la obediencia a las reglas de justicia: la existencia de instituciones razonablemente justas y la mera aplicación de las mismas a las personas. Por supuesto, detrás se encuentra toda la reflexión sobre la posición original, los principios de justicia, el sentido de la justicia, pero, ¿acaso no resulta un tanto endeble o, mejor, frustrante la conclusión de que las reglas de la justicia y, en consecuencia, los mandatos de la autoridad, las normas del derecho, las políticas públicas de los diferentes gobiernos deben obedecerse sí o sí? Simplemente, porque “se nos aplican”. Y, ¿que se nos apliquen determinadas reglas, aunque estén inspiradas en los principios de justicia, es suficiente justificación para mantener una estricta obediencia a la autoridad o al derecho? ¿No parece que, después de articular una red de argumentos sobre la justicia, entre los que se incluyen las categorías analizadas anteriormente y, en particular, el sentido de la justicia, el recurso a la tesis de que hay que obedecer las reglas porque se “nos aplican” es frustrante? Ya no se trata de escoger entre la tesis del consentimiento o de las promesas y la tesis de la utilidad o el interés, sino sencillamente en la vaga idea de que hay que obedecer por el mero hecho de que son mandatos o reglas que se aplican, y lo demás carece de importancia.

Esta cuestión no es baladí, máxime cuando Rawls defiende en los párrafos siguientes el deber de obediencia incluso en el caso de que sea una ley injusta²² y, paradójicamente, también analiza en las páginas de *TJ*

-
21. En este debate sobre la elección de otros principios diferentes del deber natural de justicia, Rawls se muestra muy tajante: “Dado el valor de un sentido de justicia público y efectivo, es importante que el principio que define los derechos de las personas, sea simple y claro, y asegure la estabilidad de los acuerdos justos. Supongo, por tanto, que el deber natural de la justicia se acordaría en lugar del principio de utilidad, y que, desde el punto de vista de la teoría de la justicia, es la exigencia fundamental para las personas. Los principios de la obligación, aunque son compatibles con esta teoría, no son alternativas posibles, sino que juegan un papel complementario” (Rawls, 1979, p. 377). Creo que este texto de Rawls ofrece pocas dudas sobre su posición respecto a los principios para las personas y el fundamento de la obligación de obediencia a la autoridad y a las normas. Su alineación clara con Hume frente a la tradición contractualista.
 22. Para Rawls, siempre que la estructura de la sociedad sea razonablemente justa, no hay motivo para desobedecer una ley injusta. “La injusticia de una ley no es, por lo general,

el concepto de desobediencia civil y la objeción de conciencia²³. Cuestiones que parecen antitéticas, sobre todo, cuando se ha construido una tupida red de deberes y obligaciones, de compromisos y exigencias que apenas dejan un hueco para el derecho a la protesta y, menos todavía, el derecho a la resistencia que, sin embargo, es un motivo típico del contractualismo clásico.

5. REFLEXIONES FINALES

La filosofía práctica, desde siempre, ha procurado realizar una reflexión sobre una serie de categorías que constituyen una red de seguridad en torno a determinados enfoques sobre las cuestiones más relevantes de la moral, la sociedad, el derecho y la política. Hume lo hizo desde sus presupuestos empiristas y naturalistas y construyó así una epistemología que proyectó sobre la naturaleza humana, sobre la moral y la política para construir una concepción determinada de la justicia. Rawls también lo ha hecho a partir de su doble perspectiva constructivista de la moral y contractualista de la política y, de esta manera, después del tiempo transcurrido desde la modernidad hasta la actualidad, ha rehabilitado categorías ya en desuso y ha elaborado otras que constituyen una novedad y un intento por vertebrar una sociedad democrática, plural y liberal para el siglo XXI, al mismo tiempo también que ha intentado sentar las bases de un mundo más justo y más equitativo. Lo primero le llevó varias décadas y se plasmó en una variedad de versiones de su justicia como equidad que van desde las primeras formulaciones, la solidez de *TJ* hasta la reconstrucción de *Liberalismo político*. Lo segundo se concretó en su constante preocupación por la justicia entre generaciones y finalmente en su obra *El derecho de gentes*.

En este magno proyecto de recuperación de la teoría de la justicia y de reconstrucción del pensamiento contractualista, Rawls siempre defendió su filiación con los clásicos de esta corriente: J. Locke, J. J. Rousseau y, especialmente, con I. Kant y su teoría moral. Es conocido que su desarrollo y las variaciones de la justicia como equidad han dependido de un diálogo sincero con estas propuestas ilustradas, así como un replanteamiento de

una razón suficiente para no cumplirla, como tampoco la validez legal de la legislación (definida por la constitución actual) es una razón para aceptarla" (Rawls, 1979, p. 391).

23. Rawls recoge y comenta la ya conocida definición de la desobediencia civil de H.A. Bedau: "un acto público, no violento, consciente y político, contrario a la ley, cometido con el propósito de ocasionar un cambio en la ley o en los programas de gobierno" (Rawls, 1979, p. 409). Sin lugar a duda, el encaje de esta concepción de la desobediencia civil con todos los argumentos desarrollados en torno al deber y la obligación merece un trabajo aparte. *Vid.* Martínez de Pisón (1991 y 1999).

sus tesis a la vista de los comentarios y de las críticas recibidas desde las diferentes trincheras.

Lo que he pretendido con las páginas anteriores es, siendo consciente de las circunstancias anteriores, mostrar, por un lado, que las inquietudes intelectuales de Rawls no se ceñían al estudio y desarrollo de las corrientes abiertamente declaradas como presupuestos teóricos, sino que la resolución de las cuestiones tan acuciantes como las que plantea requiere un diálogo abierto y recíproco con otras propuestas también destacadas en la historia de la humanidad que, a la postre, han intentado resolver interrogantes similares.

Es el caso de D. Hume por el que, creo, Rawls también sentía una cierta predilección. No es difícil percatarse, con una cierta abstracción, de que las cuestiones e, incluso, la orientación de ambos tiene un cierto aire de familia que se exterioriza en la mutua obsesión por el orden y la seguridad, por la moderación y la sensatez, por la generosidad y la benevolencia, por la colaboración y la cooperación, en suma, en torno a unas reglas o principios sobre la justicia.

Rawls dialoga con Hume y saca fruto de la inteligencia del filósofo escocés. Se ve en *TJ*, menos en el resto de su producción intelectual. Mi tesis es que alguno de los elementos más genuinos de la justicia como equidad no son exclusivamente de raíz contractualista, ni constructivista, sino que maman del empirismo ingenuo de Hume. Ahí están los tres conceptos analizados: las circunstancias de la justicia como el ecosistema predeterminado y condicionante de la vida social entre las personas; el sentido de la justicia de origen artificial, pero que constituye la argamasa de nuestros juicios morales públicos; y el deber natural de justicia que nos requiere a la obediencia a la autoridad y a al derecho y que, en última instancia, sustenta la estabilidad y la seguridad de una sociedad razonablemente bien ordenada, esto es, inspirada en alguna concepción de la justicia.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bovens, L. (1994). Rawls on mutual disinterest and Hume's subjective circumstances of justice. *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 80, 203-207.
- Freeman, S. (2016). *Rawls*, trad. de A. García de la Sienra, México: Fondo de Cultura Económico.
- Hayek, F. von (1978). *Derecho, Legislación y Libertad*, 3 vols. Madrid: Unión Editorial.
- Hart, H. L. A. (1998). *El concepto de derecho*, trad. de G. Carrió, Buenos Aires: Abeledo-Perrot.

- Hume, D. (1987). *Ensayos políticos*, trad. de C. A. Gómez, Madrid: Tecnos.
- Hume, D. (1991). *Investigación sobre los principios de la moral*, edic. y trad. de G. López Sastre, Madrid: Espasa Calpe.
- Hume, D. (2018). *Tratado de la naturaleza humana*, edic. de F. Duque, 4.^a edic, reimp., Madrid: Tecnos.
- Lister, A. (2005). Hume and Rawls on the Circumstances and Priority of Justice. *History of Political Thought*, vol. 26, n. 4, 664-695.
- Mackie, J. (1980). *Hume's Moral Theory*. Londres: Routledge and Kegan Paul.
- Martínez de Pisón, J. (1991). Equidad y la obediencia al derecho. Una revisión de la teoría de la justicia de John Rawls. En AA.VV. *XII Jornadas de Filosofía Jurídica y Social: Obligatoriedad y Derecho* (pp. 293-314). Oviedo: Universidad de Oviedo.
- Martínez de Pisón, J. (1992a). *Justicia y Orden Político en Hume*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Martínez de Pisón, J. (1992b). David Hume: la solidez del artificio. *Agora*, 11/1, 133-147.
- Martínez de Pisón, J. (1999). La obligación de obedecer el derecho en la justicia como equidad. *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 85, 362-383.
- Rawls, J. (1979). *Teoría de la Justicia*, trad. de M. D. González, Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Rawls, J. (1995). *Liberalismo político*, trad. de S. R. Madero, México: Fondo de Cultura Económica.
- Rawls, J. (2007). *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*, compilado por B. Herman, trad. de A. de Francisco, Barcelona: Paidós.
- Rawls, J. (2019). *Lecciones sobre la historia de la filosofía política*, edición a cargo de S. Freeman, trad. de A. Santos, Barcelona: Paidós.
- Sandel, M. J. (2000). *El liberalismo y los límites de la justicia*, trad. de M.^a L. Melón, Barcelona: Gedisa.
- Silveira, P. da (1997). Del Rawls kantiano al Rawls humeano: una hipótesis de lectura. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 15, 71-82.