

HUELLAS DE ROUSSEAU EN RAWLS. LA CONSTRUCCIÓN COLECTIVA DE LA JUSTICIA*

Traces of Rousseau in Rawls. The Collective Construction of Justice

SILVINA RIBOTTA**

Fecha de recepción: 27/06/2024
Fecha de aceptación: 07/10/2024

Anales de la Cátedra Francisco Suárez
ISSN: 0008-7750, núm. 59 (2025), 457-483
<https://doi.org/10.30827/acfs.v59i.31169>

RESUMEN Rousseau y Rawls son dos de los filósofos políticos más relevantes de la tradición occidental moderna, tanto por sus innovadoras obras como por el debate que han generado con sus reflexiones complejas sobre la forma más justa de organizar nuestras sociedades. Con marcadas diferencias, han tenido claras similitudes que les conectan como pensadores singulares y atractivos que han legado dos de las obras más relevantes de la filosofía política de todos los tiempos. Reflexionando en contextos muy diferentes, ambos han sido profundamente admirados y profusamente criticados, son protagonistas imprescindibles para comprender y comprendernos como sujetos políticos que compartieron la persistente inquietud intelectual de pensar la manera mejor de organizar las instituciones sociales para permitir sociedades más justas. El presente artículo pretende visibilizar los rastros y el impacto de Rousseau en las reflexiones rawlsianas, tratando de comprender en cuánto y en qué pudo haber influido en ellas.

Palabras clave: Teorías de la Justicia, Contrato Social, Voluntad General, Cooperación Social, Naturaleza Humana, Igualdad, Libertad.

ABSTRACT Rousseau and Rawls are two of the most relevant political philosophers of the modern Western tradition, both for their innovative works and for the debates they have generated with their complex reflections on the fairest way to organize our societies. With marked differences, they have had clear similarities that connect them as singular and attractive thinkers who have bequeathed two of the most relevant works of political philosophy of all times. Reflecting in very different contexts, both have been deeply admired and profusely criticized. They are essential protagonists to understand and comprehend ourselves as political subjects who shared the persistent intellectual concern of thinking the best way to organize social institutions to allow fairer societies. This article aims to make visible the traces and impact

* Para citar/citation: Ribotta, S. (2025). Huellas de Rousseau en Rawls. La construcción colectiva de la justicia. *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* 59, pp. 457-483.

** Universidad Carlos III de Madrid. Calle Madrid 126, C.P. 28903, Getafe (España). Correo electrónico: silvina.ribotta@uc3m.es

of Rousseau in Rawls's reflections, trying to understand how much Rousseau may have influenced Rawls's ideas.

Keywords: Theories of Justice, Social Contract, General Will, Social Cooperation, Human Nature, Equality, Liberty.

1. ROUSSEAU Y RAWLS, DOS IMPRESCINDIBLES PARA COMPRENDERNOS COMO SUJETOS POLÍTICOS

El debate sobre qué es la justicia ha sido (y sigue siendo) el resultado de una construcción colectiva de saberes que se han ido pariendo y alimentado en procesos complejos; en los cuales, la mayoría de las veces, resulta laborioso identificar autorías claramente indiscutibles en el desarrollo de las ideas. Por ello mismo, resulta emocionante y enriquecedor ir siguiendo rastros de los y las grandes autores y autoras del pensamiento en las reflexiones sobre las teorías de la justicia contemporáneas, ir descubriendo cómo se han ido gestando sus conclusiones, cuáles son las conexiones y relaciones entre éstas y cómo podemos encontrar pistas que nos ayuden a interpretar qué es la justicia y a comprender los grandes desafíos que nos siguen interpelando. Y reconociendo, entre estos caminos serpenteantes y complejos, a quienes han sido indiscutidamente protagonistas de estos procesos.

Entre estas personas clave para comprender la justicia, resulta obligado mencionar a Rousseau y Rawls, dos de los filósofos políticos más relevantes de la tradición occidental moderna, tanto por sus innovadoras obras como por el impulso que han generado en el debate con sus reflexiones complejas sobre la forma más justa de organizar nuestras sociedades. El propio Rawls no fue inmune al encanto rusioniano¹, mostrando una admiración justificada por la persona y el pensador que fue Jean Jacques, disfrutando de sus ensoñaciones filosóficas-políticas; consecuente con la actitud que remarcaba sobre la necesidad de leer y aprender a los autores clásicos “en su mejor versión” (Rawls, 2021, p. 17-18)². Incluso, aunque ambos han sido filósofos con marcadas diferencias, han tenido claras similitudes que los conectan como pensadores singulares y atractivos que han legado dos de las obras más relevantes de la filosofía política de todos los tiempos —*Du Contrat Social* (1762)³ y *A Theory of Justice* (1971), por lo que no sólo es

-
1. Utilizaré el término “rusioniano” o sus variantes, según Rodríguez Uribes (1999).
 2. Tratamiento respetuoso que tanto Rawls como Rousseau no siempre han gozado de sus pares en el análisis de sus ideas; ya que ambos han sido admirados, pero también criticados profusamente.
 3. Utilizaré Rousseau (2021) [1762] citando número de libro, capítulo y párrafo.

posible sino también necesario y útil escudriñar las huellas que ha dejado el pensamiento de Rousseau en Rawls.

Rousseau fue (es) el fascinante y díscolo pensador autodidacta, multifacético y contradictorio, el célebre filósofo ilustrado de vida polémica. Rawls, el fascinante y discreto profesor de Harvard, afable y tímido, respetado por su brillantez tanto como por su modestia, que supo conquistar más admiración de sus coetáneos que el turbulento Jean Jacques, incluso de sus más feroces críticos, y que se ha posicionado como el más célebre pensador de la filosofía política contemporánea occidental. Ambos han sido y siguen siendo dos grandes estrellas del pensamiento filosófico, dos autores imprescindibles para comprender y comprendernos como sujetos políticos, pese a no haber sido afectos a grandes multitudes ni reconocimientos. Compartieron, también, la persistente inquietud intelectual de pensar la manera mejor de organizar las instituciones sociales para permitir sociedades más justas. Y, desde ese objetivo, estructuraron respuestas que han impactado de manera rotunda y clave en todo el pensamiento posterior, tanto en quiénes contestaron sus reflexiones, como los que las compartían en todo o en parte y que las ampliaron posteriormente.

En efecto, cada uno a su manera, vivieron en sus vidas tragedias personales y grandes dolores que reflejaron también en sus obras, especialmente si los comparamos con las vidas más plácidas de sus contemporáneos; ya que como el propio Rousseau explicó, sus escritos definían peor sus sentimientos que sus desgracias (Rousseau, 1994 [1762], p. 147). Parece que podemos verlos caminar a la par por los caminos de Vincennes, imaginándolos en un agudo diálogo —ahora de *Rawls como juez de Rousseau*— reflexionando sobre las preguntas vitales que tanto les preocuparon a ambos relacionadas a los males de la civilización y cómo organizar una sociedad justa, discutiendo sobre propiedad privada, libertades, voluntad general, bondad humana, desigualdad. Sin duda, ambos fueron potentes, principistas, obstinados y, situados en contextos muy diferentes, tuvieron la rebeldía de pretender responder a las grandes preguntas que todavía nos siguen cuestionando. Y, que, quienes los admiramos, seguimos tratando de comprenderlas.

Entre las huellas que podemos identificar en el pensamiento de Rawls, sin duda hay claros rasgos de los grandes filósofos que le precedieron y que estimularon su pensamiento, como Locke, Hume, Mill, Kant, ocupando un lugar destacado el propio Rousseau⁴. Rawls directamente menciona en

4. En *A Theory of Justice* casi una decena de veces se refiere a Rousseau, al igual que en *Justice as Fairness: A Restatement*, y algunas menos en *Political Liberalism*. Martínez de Pisón

reiteradas oportunidades su admiración hacia Rousseau y sus ideas; especialmente las vinculadas a la pretensión rusioniana de dar respuestas a cómo deberían organizarse las instituciones sociales para resultar justas, legítimas y adecuadas para el desarrollo de la bondad humana. Rawls comparte, al menos, la primera intención, y en ese objetivo centra sus esfuerzos para la gran obra de *A Theory of Justice*, especialmente.

Analizando esta relación y vínculos relevantes entre ambos filósofos, me centraré en el impacto que las ideas rusionianas han tenido en Rawls, en cuán deudora o influida por las ideas rusionianas es la teoría rawlsiana, comparando paralelismos y complejidades en ambos autores. De todos modos, el análisis de los vínculos entre los pensamientos de estos dos grandes filósofos no podrá ser exhaustivo, porque siempre quedarán otras posibles relaciones, relevantes semejanzas y eventuales influencias de Rousseau en Rawls, otras huellas para otros estudios, lo que resulta lógico en pensadores tan complejos y con obras tan extensas. Entre las posibles relaciones entre ambos que quedarán pendientes y que resultan relevantes —y curiosas—, es posible mencionar los paralelismos religiosos (Rawls, 1971, pp. 140-141; 1999, p. 121-122; 2009 [1942]) o la pretensión de extender la teoría contractualista basada en la posición original rawlsiana o pacto social rusioniano al plano internacional (Rawls, 2001a; Rousseau, 2011 [1761]; Roosevelt, 2006, pp. 301-320).

En síntesis, desde los lugares compartidos, el presente artículo pretende visibilizar los rastros de Rousseau en las reflexiones rawlsianas, para leer en Rawls aquellas huellas del pensamiento de Rousseau, algunas conscientes y claramente asumidas, y otras por interpretación de quien escribe o de otros autores⁵.

2. ROUSSEAU EN LA TEORÍA DE LA JUSTICIA RAWLSIANA: EL SENTIDO DE JUSTICIA Y EL PACTO SOCIAL

Rawls comparte con Rousseau los deseos de establecer instituciones que permitan sociedades justas y felices, y que resulten viables y estables, libres

Cavero, 2021 y Tasset Carmona, 2021. Para *A Theory of Justice* utilizaré la edición de 1971 y también pondré las referencias a la edición revisada de 1999. Ver Ribotta (2009, p. 21, nota 1).

5. El propio Rawls seguramente daría otra respuesta sobre las influencias que tuvo Rousseau en su formación y en sus pensamientos, al igual que otros autores rawlsianos. Consultar perspectiva histórica sobre las influencias de Rousseau en la formación de Rawls en Forrester, 2019, pp. 1-39.

del amor propio pervertido. Tal como el propio Rawls expresa cuando dice que su teoría de la justicia intentará llevar a un nivel más alto de abstracción las teorías contractuales de Locke, Rousseau y Kant, compartiendo con Rousseau, o quizá *desde* Rousseau, el interés por diseñar instituciones sociales bien organizadas, justas y realistas (1971, p. 11-12; 1999, p. 10-11; 2021 [2009], p. 263). Como recuerda Chapman, el ideal de persona para Rawls al igual que para Rousseau, tiene sentido hacia y voluntad por la justicia, y sus actitudes morales surgen naturalmente en una sociedad organizada racionalmente (Chapman, 1975, p. 590; Rawls, 2021 [2009]), p. 248-263; Echandi, 2003, p. 263-268).

La justificación, entonces, de una sociedad bien organizada radica en la capacidad moral que ésta tiene para transformar a sus miembros, debido a que las actitudes morales se ven como consecuencias de la racionalidad colectiva. Desde este objetivo, Rousseau escribe, especialmente, *La nueva Eloísa* (1761), *Del Contrato Social* (1762) y *El Emilio* (1762), que son sus obras más optimistas —a diferencia de las obras más críticas y las más intimistas, como observa Cohen (2010, p. 7-8)—, y Rawls *La Teoría de la Justicia* (1971-1999) y el resto de su obra, compartiendo un diagnóstico positivo de la condición humana, de que no estamos condenados a ser cada vez peores como humanos, sino que podemos mejorar y vivir en sociedades más justas. No es éste un convencimiento menor, e impregnará la manera en que ambos pensarán, con sus particularidades, los sujetos y las instituciones políticas.

En este sentido, el propio Rawls explica que es posible identificar dos puntos elementales para comprender la naturaleza humana para Rousseau. La primera es que las instituciones sociales y las condiciones sociales son las que van moldeando la naturaleza humana, permitiendo el desarrollo de malas y buenas propensiones humanas. Y, a la vez, la constatación de que es posible encontrar instituciones políticas legítimas que permitan la felicidad humana, justas y estables, prueba que la propia naturaleza humana es buena, porque las hace posibles permitiendo ese orden justo y razonablemente viable de instituciones legítimas. Desde estas ideas Rousseau desprende el ideal de cooperación social que plasma en *Del Contrato Social*, menos pesimista que *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (1755) —en adelante *Segundo Discurso*—⁶. Por eso, afirma Rawls, la respuesta a la naturaleza humana rousoniana se

6. La desigualdad “que es casi nula en el estado de naturaleza, saca su fuerza y su acrecentamiento del desarrollo de nuestras facultades y de los progresos del espíritu humano y se hace finalmente estable y legítima mediante el establecimiento de la propiedad y de las leyes” (Rousseau, 2021 [1755], p. 209).

comprende desde que “dadas unas condiciones sociales e históricas, éstas asignan los tipos de carácter que se desarrollarán y se adquirirán en sociedad” (2021 [2009], p. 264-272). La naturaleza humana buena, por ende, dependerá de las condiciones históricas reales de la sociedad del contrato social, y de si es posible hacerlo en la mayor cantidad de condiciones diferentes que se produzcan. Por ello, Rawls entiende que *Del Contrato Social* es el antídoto político social contra la degradación que las instituciones pueden provocar en los humanos en su tránsito social desde el estadio natural hasta las sociedades avanzadas, porque es donde Rousseau explica cómo organizar las sociedades para que no se produzcan las desigualdades que analiza en el *Segundo Discurso* (2021 [1755], p. 265 y 209)⁷. Rousseau nos muestra que sólo nos puede salvar la cooperación social, enfatiza Rawls, justificando instituciones sociales justas que nos procuren libertad moral y civil e igualdad política y social.

Uno de los desarrollos teóricos rousonianos que posiblemente más ha influido en Rawls, o que podemos encontrar de diversas maneras asomando por reflexiones rawlsianas, es la concepción de amor propio, al cual el propio Rawls le da gran relevancia cuando explica su pensamiento (2021 [2009], p. 252-254 y 275-281). Rousseau entiende que el hombre es bueno por naturaleza y que las instituciones sociales son las que le perverten haciéndole malo, diferenciando entre el amor de sí (*amour de soi*) y amor propio (*amour propre*) (2021 [1755], p. 148-156). El primero es el amor natural por nosotros mismos, el interés por el bienestar individual vinculado a necesidades naturales comunes a las personas y animales, y subsistencia natural en relación a las potencialidades que disponen los humanos en el estado de naturaleza, como la capacidad de libre albedrío, de actuar bajo razones válidas y la capacidad de automejora y perfectibilidad (2021 [1755], p. 127). A las que se les puede añadir las capacidades de pensamiento intelectual, de tener actitudes y emociones, y de identificarnos con otras personas (Rousseau, 2021 [1755], p. 138-143 y 156-160; Jubb, 2011, p. 245-260). El segundo, en cambio, es una forma diferenciada de interés por uno mismo que sólo surge en sociedades y que nos permite ser reconocidos como miembros iguales a otras personas y respecto a ellos. Aceptación como iguales que generalmente es interpretada en el sentido de vanidad, deseo de superioridad y de subordinar a los otros. Esta primera interpretación del amor propio, que es la más extendida, es comprendida

7. Desigualdades que van “manifiestamente contra la ley de naturaleza, de cualquier forma que se la defina, el que un niño mande a un anciano, el que un imbecil guíe a un hombre sabio y el que un puñado de gentes rebose de superfluidades mientras la multitud hambrienta carece de lo necesario”.

por Rousseau como antinatural o pervertida en relación con la naturaleza humana bondadosa; mientras que la segunda forma de interpretarlo implica aceptación y reconocimiento, empatía por las necesidades, reivindicaciones y posiciones sociales de los otros seres. Rawls, influido por la interpretación de Kant —según él mismo reconoce— y haciendo una comprensión integral de la obra de Rousseau, entiende el amor propio desde esta visión amplia que implica aceptar un principio de reciprocidad que nos hace actuar desde éste siempre que las condiciones situadas nos lo permitan, y la suma a la forma más extendida de comprenderlo como deseos de dominar a los otros (Kant, 2001 [1794], p. 44; Neal, 1987, pp. 400-404; Rawls, 2021 [2009], pp. 275-276). Así, defiende Rawls, el amor propio nos dispone a aceptar el principio de reciprocidad siempre que podamos comprenderlo culturalmente y que estemos en posición de igualdad con otras personas garantizado por el ordenamiento básico de la sociedad. Por ello, el amor propio no implicaría (o no solamente) considerar a los otros inferiores desde una situación de entendernos superiores, sino que exige ser considerados iguales y, a la vez, estar dispuestos a reconocer el mismo estatus a los demás, respetando sus necesidades y reivindicaciones y los límites que éstas implican en las propias.

Rawls hace una defensa de la coherencia de la posición rusioniana en la consideración del amor propio como la necesidad de asegurarnos una posición de igualdad respecto a las demás personas, en la aceptación y consideración de nuestras necesidades y aspiraciones, como exigencias de límites legítimos a las conductas de los otros, donde considera descansa la esperanza de poder realmente organizar instituciones sociales que coadyuven a esa igualdad (2021 [2009], p. 256). A la vez, el amor propio rusioniano se nutre de reflexiones vinculadas a la dignidad y a la valoración personal de las propias personas. Así, según la propia interpretación de Rawls, la obtención de la felicidad para Rousseau pasaba por el respeto propio y la “viva sensación de valía personal” (2021 [2009], p. 309); ya que como ciudadanos iguales debemos armonizar y respetar nuestras propias dignidades personales. Todo lo cual solo es posible a través de la garantía de la máxima igualdad que permite el pacto social, moderando las desigualdades por medio de leyes generales que preserven condiciones adecuadas de independencia personal y amor propio, y no permitan situaciones agónicas de desigualdad como las que describe acabando el *Segundo Discurso* (2021 [1755], p. 209).

Esta concepción del amor propio, por ende, se vincula íntimamente a la configuración del pacto social rusioniano, y será clave para el pensamiento de Rawls. El pacto social rusioniano, en efecto, asume que la cooperación social se basa en que quienes cooperen pretendan promover sus intereses fundamentales relacionados con el amor de sí mismo y el amor

propio, promuevan sus intereses en relación de interdependencia social, que tengan igual capacidad e interés por su libertad e igual capacidad para ejercer el libre albedrío, que actúen siguiendo razones que cada quien considera válidas para promover los fines individuales y que todas las personas sean capaces de tener un sentido político de la justicia (Rawls, 2021 [2009], p. 275; Cohen, 1986, pp. 277-288 y 2010, pp. 145-152)⁸. Éste es el desafío al que el contrato social debe responder, cómo hacer posible la cooperación entre individuos garantizando las condiciones adecuadas para el desarrollo de las capacidades y la satisfacción de los intereses de cada uno sin que nadie pierda su libertad, debido a que, si las instituciones políticas y sociales del contrato social son efectivas, deben garantizar nuestra libertad moral, igualdad política y social e independencia-interdependencia. Así, desde la interdependencia social existente en las sociedades y la necesidad y posibilidad de la cooperación social mutuamente ventajosa para todos, el pacto debe implicar una forma de asociación razonable y racional para personas situadas en igualdad y movidas por el amor de sí mismos y el amor propio (Rawls, 2021 [2009], p. 278).

La relación de interdependencia, por ende, es vital en el diseño rousiano del pacto social, porque estamos vinculados a todos los miembros con los que compartimos sociedad y esas relaciones nos resultan imprescindibles, somos un todo corporativo, dependientes de la sociedad y la ciudad, y de los distintos miembros (2021 [1762], II.12). Por ello, la vida en la polis, en sociedad, es también la adecuada como seres perfectibles, dotados de libre albedrío y otros dones humanos⁹. Y es desde esta relación de interdependencia social y cooperación social mutuamente ventajosa, que resulta razonable y racional para personas iguales convivir en sociedad bajo el pacto social, justificado desde el concepto de amor propio, voluntad general y el concepto de libertad de Rousseau, donde obedeciendo a todos no se obedezca más que a sí mismo (2021 [1762], I.6.4). Claro reflejo en la teoría de Rawls cuando explica la sociedad como un sistema equitativo de cooperación, donde sus principios de justicia especifican los términos equitativos de la cooperación social entre personas libres e iguales, razonables y

8. Es en ese “sentimiento natural... donde hay que buscar la causa de la repugnancia que todo hombre experimentaría en hacer el mal” (Rousseau, 2021 [1755], p. 151) y el “paso del estado de naturaleza al estado civil produce en el hombre un cambio muy notable, sustituyendo en su conducta el instinto por la justicia, y dando a sus acciones la moralidad que les faltaba” (Rousseau, 2021 [1762], I.8.1 y I.6.4).

9. A diferencia, critica Rawls, de lo mal comprendido por Voltaire, cuando luego de leer el Segundo Discurso se sintió tentado a caminar en cuatro patas (Rawls, 2021 [2009], p. 232-277). O cuando alaba la sociedad civil porque permite desarrollar todas sus facultades (Rousseau, 2021 [1762], I.8.1).

racionales, como miembros cooperativos normales de una generación a la siguiente, dando respuesta a lo que considera es la cuestión fundamental de la filosofía política en una democracia constitucional (2002, pp. 27-31)¹⁰. Reflexiones que también podemos vincular con distintas piezas clave de la teoría rawlsiana, particularmente con el sentimiento de la persona de su propio valor, uno de los bienes sociales que Rawls considera de los más relevantes para el desarrollo de cualquier plan racional de vida (Rawls, 1971, p. 54 y 1999, p. 84, Aguayo Westwood, 2018, pp. 52-54).

En efecto, la pretensión que Rawls desarrolla en todas sus obras, especialmente en su teoría de la justicia, de diseñar instituciones justas y de que éstas sean realmente posibles de realizar, tienen un claro aire rusioniano, haciendo ambos un balance entre lo justo y lo útil o factible. Por ello, Rawls propone que, partiendo de la teoría rusioniana del derecho y la justicia, hay cuatro preguntas básicas que debemos responder para analizar cualquier concepción política: cuáles serían los principios de justicia razonables/verdaderos para esa concepción y cómo se mediría la corrección de los mismos, cuáles serían las instituciones políticas y sociales que los permitirían de manera eficaz y estable. Mediante cuáles vías aprenden y se motivan las personas para vivir de acuerdo a los principios de justicia y, finalmente, cómo podría organizarse una sociedad para hacer realidad esos principios (y si han existido casos que podamos estudiar) (2021 [2009], p. 273). Desde éstas, explica el pacto social en Rousseau como respondiendo a las dos primeras preguntas, al igual que su propia respuesta en *A Theory of Justice* sobre qué es la posición original y cuáles son los principios de justicia adecuados para regir la estructura básica de una sociedad justa y por qué; con lo que desde el análisis de la teoría de la justicia rawlsiana vamos intuyendo las respuestas en las premisas que le llevan a elaborar su propuesta de justicia y sus tres principios de justicia.

Una de estas respuestas es cómo organiza Rawls la posición original y, especialmente, su más brillante estrategia de justificación de principios, que es el velo de ignorancia. Rousseau entiende que en el pacto social nos entregamos completamente a la sociedad en su conjunto, asumiendo en

10. Rawls dedica una cita concreta al *Contrato Social* (de las 3 que hace al *Del Contrato Social* y de las 2 al *Emilio* en *A Theory of Justice*) para explicar que resuelve la cuestión de la justicia entre generaciones de una manera diferente a Kant en relación a la motivación. Rousseau expresa que “los compromisos que nos vinculan al cuerpo social sólo son obligatorios porque son mutuos, y su naturaleza es tal que al cumplirlos no se puede trabajar para los demás sin trabajar para uno mismo”. La voluntad para ser verdaderamente general debe “partir de todos para aplicarse a todos” (Rousseau, 2021 [1762], II.4.5 y Rawls, 1971, p. 140 nota 12 y 1999, p. 121 nota 12).

igualdad que todas las condiciones del compromiso son las mismas para todos, con lo que no tendría sentido hacer más onerosas y graves esas condiciones para los demás, porque agravaría las propias condiciones (2021 [1762], I.6.6). Es posible continuar esta idea en la teoría rawlsiana, cuando propone que el camino de una sociedad justa pasa por instituciones que regulen las desigualdades sociales según la redistribución de bienes y el establecimiento de posiciones sociales relevantes, reservando un lugar especial a la base de igualdad, que se refiere a la forma en que los seres humanos deben ser tratados desde los principios de justicia (1971, p. 442; 1999, p. 557; 2001b, pp. 315-317; 1996, pp. 79-85). Y para este objetivo propone el velo de ignorancia, que posibilita la igualdad en el sentido en que las personas no puedan elegir principios que sería racional elegir si tuvieran ciertos conocimientos de su situación particular pero que, a la vez, son irrelevantes desde el punto de vista de la justicia, limitaciones de conocimiento y de condiciones de motivación que permiten presuponer que en la posición original los hombres son racionales y que no son altruistas (1971, pp. 30 y 145; 1999, pp. 11 y 104).

Así, en relación deductiva, las personas escogen los principios de justicia rawlsianos y sus relaciones de prioridad, desde una concreta teoría del bien (1971, p. 162; 1999, p. 117), distribuyendo bienes primarios entendidos como pre-requisitos para llevar adelante cualquier plan de vida (1971, p. 351; 1999, p. 442). El objeto primario de la justicia rawlsiana, entonces, se concentra en la estructura básica de la sociedad al igual que Rousseau, en el modo en que las instituciones sociales principales distribuyen los derechos y deberes fundamentales y determinan la distribución de las ventajas fruto de la cooperación social, que no son otras que las oportunidades económicas y las condiciones sociales en los distintos grupos de la sociedad (Rawls, 1971, p. 26; 1999, p. 8; 1955, pp. 3-32; Bidet, 2000, pp. 16-20; Beauchamp, 1980, pp. 137-148).

3. LA VOLUNTAD GENERAL RUSONIANA ATRAVESANDO LA TEORÍA RAWLSIANA

El concepto de voluntad general es central en el pensamiento de Rousseau, fruto de una idea radicalmente simple pero que resulta altamente exigente en la formación de consensos dentro del pacto social comprendido como una comunidad libre de iguales (Cohen, 2010). Idea que han continuado muchos otros pensadores desde Rousseau, aunque podemos considerar que Rawls y su *A Theory of Justice* es la mejor culminación de este esfuerzo continuado de varios autores, como Kant o Hegel, por adaptar la teoría rusioniana de la voluntad general al Estado moderno. Como explica

Chapman, esta adaptación rawlsiana de la voluntad general rousoniana, Rawls la realiza, especialmente, tratando de demostrar que las personas razonables, que no sabemos quiénes son, y mutuamente desinteresadas, deberían adoptar una cierta concepción de justicia que, debido a nuestra psicología moral y sentimientos naturales, sería estable (1975, p. 588). Así, para Rawls, la voluntad general está presente tanto en el individuo como en la sociedad; ya que la sociedad bien ordenada satisface los principios de justicia desde la racionalidad colectiva de la posición original y del particular punto de vista del individuo, entendiendo que la concepción pública de justicia regula los planes de vida individuales según los principios de la elección racional, completando la concepción de justicia como equidad (1971, p. 505; 1999, p. 577).

La voluntad general, que Rousseau explica desde el amor propio y el amor por sí mismo, las relaciones de interdependencia en la sociedad y la cooperación socialmente ventajosa, es distinta a las voluntades privadas, pero se nutre de ellas guiada por la concepción de bien común compartida. Según explica Rawls, Rousseau entiende que la forma plena de libertad que se obtiene con el pacto social es la libertad civil, que implica la capacidad de raciocinio deliberativo, de libre albedrío en relación con intereses particulares que son manifestaciones de la voluntad privada; aunque la voluntad general persiste constante incluso por sobre los intereses individuales (Rousseau, 2021 [1762], IV.1.1, IV.1.4 y IV.1.6; Rawls, 2021 [2009], p. 282). Es aquí, continua Rawls, donde la concepción rousoniana de naturaleza humana presenta un carácter normativo; ya que no expone a los humanos desde sus miserias y desigualdades, sino “tal como son por naturaleza e interpretados a la luz de esa concepción que él tiene de ellos”, donde la naturaleza determina los intereses fundamentales (Rawls, 2021 [2009], p. 284; Cohen, 2010, pp. 39-40). Y donde la voluntad general es más que la suma de los intereses privados, porque es siempre recta y “tiende invariablemente al bien público” (Rousseau, 2021 [1762], II.3.1); mientras que los intereses particulares son obstáculos en la construcción razonada del bien común, definido desde la satisfacción de los intereses fundamentales que todos los ciudadanos comparten. Así, la construcción de la voluntad general es lo que queda de sustraer de las voluntades privadas los más y los menos que se destruyen entre sí, que nos desvían del bien común por nuestros intereses particulares (Rousseau, 2021 [1762], II.3.2 y II.3.3).

La voluntad general para Rousseau, entiende Rawls, es una forma de razón deliberativa compartida y ejercida por cada ciudadano como miembro del ente corporativo o persona pública que se genera con el pacto social, y busca el bien común desde la realización de nuestros intereses fundamentales compartidos (Rawls, 2021 [2009], pp. 286-287), que no implica

una maximización utilitarista ni de agregación. Es el acuerdo de intereses comunes compartidos lo que hace posible las sociedades, como observa Rousseau afirmando que “lo que hay de común en esos intereses diferentes es lo que forma el vínculo social” (2021 [1762], II.1.1 y II.1.2). Voluntad general que tiene una amplia coherencia interna, porque para ser legítima tiene que emanar de todos y ser aplicable a todos, vinculándose con la justicia y la igualdad, con lo que “los compromisos que nos vinculan al cuerpo social sólo son obligatorios porque son mutuos” (Rousseau, 2021 [1762], II.4.5)¹¹. Intereses fundamentales compartidos que implican pluralidad para que haya libertad, ya que sólo el pacto social exige consentimiento unánime (Rousseau, 2021 [1762], IV.2.9. y IV.2.5). Por lo tanto, sólo las razones basadas en intereses fundamentales compartidos pueden contar como razones válidas en la conformación de la voluntad general desde la cual es posible justificar leyes básicas que permitan realizar estos intereses. Tienen, entonces, prioridad absoluta sobre los intereses particulares, y serán las que mejor permitan las condiciones políticas y sociales reales para promover en igualdad esos intereses fundamentales compartidos. Así, este concepto de razón deliberativa que Rawls reconoce tiene su origen en Rousseau y que luego desarrolla Kant, se vincula de manera estrecha con la concepción de razón pública rawlsiana. Y, desde la cual, podemos relacionar voluntad general con justicia, o al menos así advierte Rawls que interpreta en Rousseau, que la voluntad general produce justicia desde la propia noción rousoniana de naturaleza humana, la exigencia de igualdad y del amor propio que determina también la naturaleza de nuestros intereses fundamentales.

En la lectura de estos argumentos rousonianos, no se puede evitar ver cierto reflejo con la defensa de Rawls del velo de ignorancia y de la construcción del consenso entrecruzado, la configuración de la posición original y, tal como Rawls mismo reconoce, en su concepto de razón pública. La brillante consideración del velo de ignorancia a través del cual Rawls asegura la igualdad como procedimiento en la posición original, desde limitaciones de conocimiento y limitaciones de motivación (Barry, 1993, p. 20; Roemer, 2001, p. 1-27). El velo de ignorancia es planteado por Rawls como la situación en la que se encuentran las personas en la posición original en la que nadie conoce el lugar que ocupará en la sociedad, su posición de clase o su status social, su fortuna en la distribución de las ventajas y habilidades naturales, su inteligencia y fuerza, ni tampoco conocen sus

11. Rawls considera que es un párrafo maravilloso, que expresa la potencia y coherencia rousoniana, y que podemos encontrar huellas en la manera en que construye el consenso entrecruzado (2021 [2009], pp. 290-291)

concepciones del bien o sus especiales inclinaciones psicológicas, pero sí conocen las reglas básicas de la ordenación social, política y económica (Rawls, 1971, pp. 12-19; 1999, pp. 14-19). De esta manera, las personas no pueden elegir principios que sería racional elegir si tuvieran ciertos conocimientos de su situación particular pero que son irrelevantes desde el punto de vista de la justicia y que, si los tuvieran, les harían tomar decisiones parcialmente interesadas. Por ello, la clave para comprender la psicología política de Rawls radica, para Chapman, en su aceptación de una versión modernizada de la psicología moral de Rousseau que implica la realización de las potencialidades morales de las personas debido a la neutralización de los impulsos egoístas que se plasman en su concepción de la posición original, el establecimiento de instituciones justas y el reconocimiento de la capacidad humana de reciprocidad (1975, p. 589).

Por ende, se puede concluir que Rawls comparte con Rousseau su concepción del desarrollo humano vinculado naturalmente a la bondad y la reciprocidad, en el sentido que ambos comprenden que nuestros sentimientos naturales son tan racionales como nuestra capacidad para el cálculo prudencial. Sin embargo, Rawls logra trascender la visión política pesimista de Rousseau sobre la voluntad general, y muestra más radicalidad al afirmar que en la sociedad bien ordenada, la natural sociabilidad humana reforzaría nuestro compromiso con lo correcto y lo bueno, en equilibrio reflexivo entre nuestras razones y nuestros sentimientos y vinculando la racionalidad con el Principio Aristotélico de motivación y las mayores posibilidades de desarrollo en sociedades avanzadas (1971, pp. 505-512; 1999, pp. 441-448), en vez de mantener la tensión entre la voluntad general y los intereses individuales como piensa Rousseau, temeroso frente a los progresos que pueden frustrar la natural bondad humana.

4. LA IGUALDAD Y LA LIBERTAD ENTRE ROUSSEAU Y RAWLS

La igualdad y la libertad han sido temas vertebradores de las teorías rusioniana y rawlsiana, aunque ambos se relacionaron con las libertades y las desigualdades de manera diferente. A Rousseau le interpelaba explicar (y explicarse) cuál había sido el origen y el fundamento de la desigualdad entre las personas, cuestión que comprendía como de las más interesantes y más espinosas que la filosofía pueda proponerse. Y, no cabe duda, fueron también ejes inspiradores de la teoría rawlsiana de manera directa, como en el concepto de voluntad general, o la manera en que define la posición original y la racionalidad deliberativa por la que se obtienen los principios de justicia. El propio concepto rusioniano de amor propio y amor de sí

mismo en el juego del pacto social, en la definición y en las relaciones de interdependencia y cooperación, donde el pacto significa la forma de ser libres a la vez que interdependientes de los demás conciudadanos y de la ciudad; ya que el libre albedrío que nos caracteriza en nuestra naturaleza humana exige la vida en sociedad (Rousseau, 2021 [1762], II.12.3; 2021 [1755], pp. 102-232).

En este sentido, Rousseau comprende la igualdad desde la definición del pacto social, donde “cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general; y nosotros recibimos corporativamente a cada miembro como parte indivisible del todo” (2021 [1762], I.6.9), entendiendo a la igualdad dentro de su idea de sociedad política. Todas las personas, insiste, “tienen igual capacidad para (y un mismo interés por) su libertad... igual capacidad de ejercer su libre albedrío y de actuar a la luz de razones válidas” (Rousseau, 2021 [1762], I.8.1). Pero, advierte, como “la fuerza de las cosas tiende siempre a destruir la igualdad es por lo que la fuerza de la legislación debe tender siempre a mantenerla” (Rousseau, 2021 [1762], II.11.3).

Podemos encontrar rastros de estas reflexiones en la construcción de la teoría rawlsiana, donde el concepto de una sociedad bien ordenada obliga a estar efectivamente regulada por una concepción pública de justicia, que es la que permite comprender a la sociedad como un sistema equitativo de cooperación en el cual “todos y cada uno de los ciudadanos en pie de igualdad, sin estar sujetos a la voluntad arbitraria de nadie sino a la de todos, fundada en el compromiso público de igualdad de condiciones entre todos que garantice la independencia de todos” (Rawls, 2021 [2009], pp. 277-280). Rawls explica que las personas en la posición original son mutuamente desinteresadas, pero asumen que será necesario contar con principios de justicia que puedan arreglar los diferendos de intereses, en la medida en que proveen una manera de asignar derechos y deberes en las instituciones básicas de la sociedad, y definen la apropiada distribución de beneficios y cargas de la cooperación social (1971, pp. 4 y 453; 1999, pp. 4 y 397). Así, trascendiendo la sociedad privada y conflictiva actual a una sociedad bien ordenada, cuyos miembros aceptan y conocen que los otros miembros también aceptan los mismos principios de justicia y en la cual las instituciones sociales básicas generalmente satisfacen y los miembros generalmente conocen que satisfacen estos principios.

Por ello, la concepción pública de la justicia rawlsiana con el impacto rusioniano especialmente admitido por Rawls “proporciona un punto de vista mutuamente reconocido” desde el cual los ciudadanos ejercitan sus reclamos a las instituciones (2002, pp. 31-36; 1971, p. 529; 1999, p. 463; 1996, pp. 116-118). El propio Rawls lo vincula con el concepto de libertad,

en el sentido de que el pacto social sólo podría ordenar restricciones a la libertad civil cuando sean necesarias para fomentar el bien común preservando la libertad individual y nunca a sus expensas; recordándonos a cuando Rousseau afirmaba que es la forma de asociación en la que “uniéndose cada uno a todos, no obedezca, sin embargo, más que así mismo y quede tan libre como antes” (Rousseau, 2021 [1762], I.6.4).

Respecto a la igualdad material, el pensador ginebrino realiza reivindicaciones más fuertes, o con menos matices, que las que hace Rawls y expresa un convencimiento más radical sobre la intensa relación conceptual entre libertad e igualdad y del rol que estos valores juegan como “el fin de todo sistema legislativo” y “el bien mayor de todos”, afirmando que la libertad no puede subsistir sin igualdad (Rousseau, 2021 [1762], II.11.1). Una igualdad que, para Rousseau, comprende grados de desigualdad, y que implica blindar los niveles moderados compatibles con las propias exigencias de la libertad y la igualdad mediante la legislación; ya que no considera que tenga que ser una igualdad cuantitativa absoluta, sino medida desde la consideración del poder y la riqueza. En relación al poder, “que esté por debajo de toda violencia y no se ejerza nunca sino en virtud del rango y de las leyes”; y en relación a la riqueza, “que ningún ciudadano sea lo bastante opulento para poder comprar a otro, y ninguno lo bastante pobre para ser constreñido a venderse” (Rousseau, 2021 [1762], II.11.2)¹². Así, vinculando esta exigencia de la libertad y la igualdad con la estabilidad de la estructura básica de la sociedad, Rousseau nos interpela afirmando que si queremos dar consistencia al Estado tenemos que acercar “los grados extremos cuanto sea posible” para no permitir “ni gentes opulentas ni pordioseros”, porque “del uno salen los fautores de la tiranía, y del otro los tiranos”, unos vendiendo y otros comprando la libertad pública (2021 [1762], II nota 14, 202)¹³. Y esta moderación de bienes y crédito, de avaricia y ambición, que Rousseau ve difícil en la práctica, es la que exige la fuerza de la legislación para imponerla como criterio de justicia realizable y posible en las socieda-

12. Rawls considera que puede haber problemas interpretativos para saber cuándo se será tan pobre como verse obligados a venderse y perder la independencia personal, similar a la falta de certeza que podemos valorar en su concepción del mínimo vital o en la mayor o menor ventaja de la posición social que se relaciona a la manera en que el principio de la diferencia distribuye ingresos y riqueza (2021 [2009]), p. 294).

13. En un extraordinario párrafo, sostiene Rawls, Rousseau explica que “si cada ciudadano no es nada, ni puede nada sino gracias a todos los demás... se puede decir que la legislación está en el más alto grado de perfección que puede adquirir” (2021 [2009], p. 300).

des¹⁴, ya que “la voluntad particular tiende por naturaleza a las preferencias, y la voluntad general, a la igualdad” (2021 [1762], II.1.3).

Esta última reflexión es también de las que Rawls reconoce que influyó de manera clara en su pensamiento, especialmente en la consideración de que la estructura básica sea asumida como el sujeto primario de la justicia como equidad, permitiendo que las principales instituciones sociales y políticas encajen en un único sistema de cooperación social, asignando derechos y deberes básicos y regulando las ventajas que nacen de la cooperación social (1971, p. 26; 1999, p. 8; 1955, pp. 3-32; 2021 [2009], p. 293-nota 4). Por consiguiente, afirmar que la estructura básica de la sociedad es el sujeto primario de la justicia asegura estabilidad en las condiciones equitativas de fondo, en el modo en que las instituciones sociales principales distribuyen los derechos y deberes fundamentales y determinan la distribución de las ventajas fruto de la cooperación social, que no son otras que las oportunidades económicas y las condiciones sociales en los distintos grupos de la sociedad. Así, la justicia como equidad rawlsiana es la justicia que las personas racionales elegirán en una situación hipotética de posición original de igual libertad y en condiciones de equidad¹⁵

Volviendo sobre la moderación de las desigualdades que exige la comprensión de la libertad y la igualdad para Rousseau, Rawls explica que puede realizarse por diferentes motivos (2021 [2009], pp. 305 y ss.). Desde mitigar el sufrimiento de las personas que sufren penalidades y privaciones en sociedades desiguales, que podrían disminuir con una asignación de recursos diferente, o impedir que una parte de la sociedad, la opulenta, domine a la más empobrecida; ya que las desigualdades económicas y políticas suelen estar vinculadas y pueden tener efectos negativos en las oportunidades y libertades de las personas. O, también, por el impacto que las desigualdades de status social tienen en la consideración como inferiores de los menos aventajados (Rawls, 1999, p. 83; Forrester, 2019, pp. 26-27). Es aquí, interpreta Rawls, donde podemos ubicar la preocupación de Rousseau sobre la desigualdad, provocando status sociales diferenciados vinculados a bienes posicionales relacionales que no fueron adquiridos de

14. Y no una “quimera de especulación que no puede existir en la práctica” (Rousseau, 2021 [1762], II.11.3).

15. El problema de la estabilidad ha sido central en la política filosófica, aunque no se le haya llamado siempre estabilidad, como apunta Barry, quien distingue entre la corriente de Rousseau y Durkheim y la de Hobbes y Maistre. Rawls, entiende Barry, claramente pertenece a la corriente más igualitaria del primer grupo, vinculada a consensos normativos entre los miembros de la sociedad. Barry, 1995: 880-882 y 910-915. Rawls entiende que la estabilidad es central, especialmente en *Political Liberalism* (1996, pp. 13-15, 67-70 y 95-97; Nussbaum, 2014, p. 11-12 y 2011, pp. 1-24).

manera justa y que pueden tener efectos en la relevancia social que se le atribuya a estas posiciones (2021 [2009], p. 306-307). Por ello, asume Rawls, Rousseau enfatiza que en la sociedad política todos deben ser considerados iguales, diseñando la forma del pacto social y sus condiciones, definiendo la voluntad general vinculada al bien común, y moderando las desigualdades económicas y sociales para garantizar que cada uno puede promover sus intereses fundamentales manteniendo su independencia y disfrutando de su libertad civil.

Hay que recordar que la libertad civil es la instaurada en el pacto social y que sólo encuentra límites en la voluntad general, en la obediencia a la ley que nos hemos prescrito, por lo que sólo puede restringirse para fomentar el bien común preservando la libertad individual, mientras que la libertad natural es la del estado de naturaleza y que perdemos con el pacto social¹⁶. Y, junto con la libertad civil, en la vida en sociedad también ganamos la libertad moral, que nos permite hacernos dueños de nosotros mismos y que implica la capacidad de ejercer plenamente la razón deliberativa que sólo es posible dentro de la sociedad y con las exigencias para deliberar. Por ello, las instituciones de la sociedad y las reglas de justicia deben realizar al máximo nuestra libertad moral para consolidar nuestra libertad civil; ya que “dándose cada cual a todos no se da a nadie y como no hay ningún asociado sobre el que se adquiriera el mismo derecho que uno le otorga sobre uno mismo, se gana el equivalente de todo lo que se pierde y más fuerza para conservar lo que se tiene” (Rousseau, 2021 [1762], I.6.8; Rawls, 2021 [2009], pp. 295 y ss).

Otro punto relevante de la vinculación rusioniana y rawlsiana en las reflexiones sobre la igualdad, podemos encontrarla en el análisis de los concretos aspectos generales de la estructura básica de la sociedad política que Rawls entiende necesarios para lograr el pacto social, y que exige igualdad de estatus y de respeto para todos los ciudadanos, Estado de derecho aplicable a todos y emanado de todos y una igualdad material suficientemente igualitaria (Rawls, 2021 [2009], p. 273). Ello desde, especialmente, la concepción rusioniana de amor propio, la necesidad de ser reconocidos como iguales con los otros miembros de la sociedad que es la base exigida del pacto social. En efecto, cuando la autoridad política, afirma Rousseau, refleja las desigualdades existentes en la sociedad las está institucionalizando y reproduciendo, extendiendo la desigualdad política al resto de desigualdades (2021 [1755], pp. 161 y ss.), lo que podría haber alimentado la obsesión

16. La “obediencia a la ley que uno se ha prescrito es libertad” (Rousseau, 2021 [1762], I.8.3 y I.6.4; Neal, 1987, pp. 397-400).

rawlsiana por el establecimiento del igual sistema de libertades básicas iguales para todos (Rawls, 1988, pp. 1-87; 1971, p. 82; 1999, p. 53; 1988). Estas reflexiones recuerdan a cuando Rousseau considera que el dinero es el símbolo de la desigualdad, que expresa diferencias traducidas de fuerza y de talento que implican poder económico, criticando la disfunción de la propiedad como riqueza, afirmando que no es necesario abolir la propiedad sino ponerle “una medida, un freno... que se mantenga siempre subordinada al bien público” (1988 [1772]: 39; 2021 [1755], pp. 183 y ss).

Y, precisamente desde este concepto de bien público, Rousseau combina la libertad y la igualdad, al considerarlas sus dos valores madre, el mayor bien de todos, el fin de todo sistema de legislación, “la libertad, porque toda dependencia particular es otro tanto de fuerza que se quita al cuerpo del Estado; la igualdad, porque la libertad no puede subsistir sin ella” (2021 [1762], II.11.1). Y ello, garantizando que ningún ciudadano sea lo bastante opulento para poder comprar a otro y ninguno lo bastante pobre como para tenerse que vender, blindando que el poder se encuentre al margen de toda violencia y sólo se ejerza en función del rango y de las leyes. Esta relación es central para Rousseau y vaticina que sin ella el Estado no tendrá consistencia y, por ende, habrá fallado el fin de todo sistema de legislación. Por consiguiente, proclama imprescindible que se aproximen los extremos todo lo posible, “no toleréis gente opulenta ni pordioseros. Estos dos estados, inseparables por naturaleza, son igualmente funestos para el bien común; de uno salen los promotores de la tiranía y del otro los tiranos”¹⁷.

En la justificación que hace Rawls de su principio de diferencia podemos encontrar rastros de estas ideas rusionianas, cuando exige que las desigualdades sociales y económicas deben suponer el mayor beneficio para los miembros menos aventajados de la sociedad, a la par que estar asociadas a cargos y posiciones abiertos a todos en igualdad de oportunidades (1988, p. 13). Rawls considera que el principio de diferencia es fuertemente igualitario, y prefiere la distribución que establece a una estrictamente igualitaria, porque permite a ambos extremos de mejor y peor situados beneficiarse, condicionando el beneficio de unos a que los otros también lo hagan o, dicho de otra manera, no permite que el beneficio de unos redunde en perjuicio de otros (1971, p. 98; 1999, p. 66; Ribotta, 2021, pp. 281-305). Este principio, entonces, permite desigualdades siempre que operen en beneficio de la persona representativa peor colocada, por lo que las desigualdades en las expectativas serán permitidas sólo si al disminuirlas se empeora aún

17. “¿Queréis dar al Estado consistencia?”, exhorta Rousseau (2021 [1762], II nota 14 II, p. 202).

más a los menos favorecidos (Rawls, 1971, p. 100; 1999, p. 68; Van Parijs, 1993, p. 20 y 2003, pp. 200-240). En este sentido, resulta muy relevante que cuando Rawls explica la influencia del desarrollo de la razón y de la cultura en las etapas de evolución de los seres humanos en la teoría rousoniana, destaque de manera central cómo la desigualdad económica fue el mal central, la manera en que las personas ricas se aseguraron sus posesiones y riquezas, mientras que las personas pobres se quedaron con poco o nada, consintiendo leyes y autoridades políticas que resultaron legitimadoras de esa desigualdad, “el primer pacto social fraudulento: los ricos dominaron y engañaron a los pobres” (Rawls, 2021 [2009], p. 258). Este diagnóstico del cual Rawls es claramente consciente, es el que le mueve, en cierta manera, a plantear su preocupación por las desigualdades económicas estableciendo varios resortes en su teoría, como la consideración del ingreso y la riqueza como un bien social, la estipulación de la posición social del más y del menos aventajado o el paso del principio general de igualdad para todos al establecimiento de sus principios de justicia específicos.

También resultan relevantes los paralelismos en la propia conceptualización de bienes rawlsianos, bienes naturales y sociales, especialmente vinculados a las desigualdades morales o políticas de Rousseau, desde las cuales interpela las desigualdades e injusticias sociales de la realidad. En el *Segundo Discurso*, Rousseau encuentra dos clases de desigualdades en la especie humana, una que es natural o física y que está determinada por la naturaleza, relacionada a la edad, la salud, las fuerzas del cuerpo y las cualidades del espíritu, y una segunda que es moral o política y que está establecida o consentida por los humanos (2021 [1755], pp. 109-110). Rousseau defiende que las personas en el estado de naturaleza eran habitantes de una tierra muy fértil que les proveía de todo lo necesario, donde no eran dueños de un sólo instinto sino que los poseían todos, subsistiendo con su propio cuerpo sin necesidad de ningún instrumento y de ninguna otra persona por su natural independencia, viviendo en armonía con el entorno y sólo aquejado por las diferencias naturales de edad, problemas de salud y del cuerpo, que eran los verdaderos problemas y enemigos. Problemas de salud y enfermedades que Rousseau ubica especialmente en sociedad, ya que es el estado social un estado contranatura y, por ende, el que nos enferma (2021 [1755], pp. 120-121 y ss)¹⁸.

18. En *El Emilio* afirma que “cuanto más cerca se queda el hombre de su condición natural, menor es la diferencia entre sus facultades y sus deseos, y está por consiguiente menos lejos de ser feliz” (1990 [1762], p. 95).

Hay similitudes, no identidad, en la manera rawlsiana de comprender que hay bienes sociales y bienes naturales; donde los primeros son aquellos básicos e indispensables para desarrollar cualquier plan racional de vida, incluyen a los derechos, las libertades y oportunidades, ingreso y riqueza y el sentimiento de la persona de su propio valor, mientras que los bienes naturales son los que no están directamente bajo el control de la estructura básica, como salud, vigor, inteligencia e imaginación y que, por lo tanto, no son objeto de sus principios de justicia (Rawls, 1999b, pp. 263-290; 1971, p. 485; 1999, p. 386 y 1990 (1982), pp. 64-65; Ribotta, 2009, pp. 76 y ss. y 2012, pp. 214-219).

Otro punto interesante es cuando Rawls intenta proteger a Rousseau de las acusaciones de falta de coherencia, e incluso de acusaciones de totalitarismo implícito, precisamente hablando de libertad, cuando vincula la relevancia de la voluntad general como dirección suprema de nuestras conductas. Rousseau admite que, para no pervertir el sentido del compromiso asumido por el pacto social que es el genuino máximo compromiso que da sentido a todos los demás, “quien rehúse obedecer a la voluntad general será obligado a ello por todo el cuerpo: lo cual no significa, sino que se le forzará a ser libre” (2021 [1762], I.7.8). Sin esa condición, entiende, los compromisos civiles asumidos perderían legitimidad, serían absurdos y tiránicos. Pero, explica Rawls, es el tránsito del estado de naturaleza al estado de sociedad el que predispone también a la posibilidad de la tiranía y abuso de autoridad política, aunque le otorgue ventajas de desarrollo que lo compensan, desde la absoluta y natural independencia a la libertad del pacto social comprendida como obediencia a la ley que nos hemos prescrito; que no es cualquier ley, sino las leyes que nos prescribimos siendo sujetos de ellas cuando votamos leyes fundamentales (2021 [2009], p. 303 y 1996, pp. 253-254; Cohen, 2014, pp. 162-164). Desde estos argumentos, el *forzarnos* a ser libres de Rousseau, debe comprenderse, explica Rawls, desde el rol del *free rider* y sus consecuencias en sistemas de cooperación colectivamente ventajosos, donde a lo que se nos obliga o fuerza es a cumplir las normas que nosotros mismos nos hemos dictado y, por ende, puestos en la situación obligada de cumplir, restringiéndonos opciones al delimitar y dotar de sentido a las libertades en el marco de la cooperación ventajosa de la construcción de la voluntad general (Rawls, 1971, pp. 312 y 348; 1999, pp. 242 y 272; Olson, 1971). En este sentido, Rawls explica la situación del *free-rider*, junto con el tema de las externalidades, como aspectos problemáticos de los bienes públicos, resaltando que es el Estado quien tiene que establecer las reglas para evitarlos. Así, el sentido de la justicia nos conduce a promover esquemas justos y a cumplir nuestra parte cuando creemos que las otras personas, o un número suficiente de ellos, cumplirán la suya, que

en circunstancias normales se garantiza cuando hay normas obligatorias que lo exijan.

Finalmente, no se puede no mencionar, a colación de la igualdad, que una de las más relevantes críticas que se les ha realizado a ambos es en relación a la consideración de las mujeres (Wollstonecraft, 1996 [1795]; Mouffe, 1999, pp. 65-88; Nussbaum, 2006, pp. 359-394; Benhabib, 2006, p. 37; Okin, 1991, pp. 89-109; Young, 2000, pp. 31-70; Green, 1986, pp. 26-36)¹⁹. Llama la atención que el propio Rawls mencione especialmente que Rousseau no incluía a las mujeres en la asamblea y que no las consideraba ciudadanas activas, “para Rousseau, su sitio está en el hogar familiar”, explica (2021 [2009], p. 281 nota 3). Tampoco Rawls las incluye de manera directa en su teoría de la justicia, homogeneizando la racionalidad y subsumiendo toda diferencia, aunque una de las críticas más difíciles que se le realizan vinculado a la igualdad de la mujer es cómo concibe la institución familiar (Benhabib, 2006, pp. 15-20). Siguiendo el razonamiento de Nussbaum, Rawls admite la diferencia de sexo y la considera ilegítima para realizar distinciones políticas, al igual que con las diferencias de clase o étnico- raciales, pero no las desarrolla de manera adecuada en sus escritos. Al contrario, comprende “que las partes en la posición original son jefes de familia y fiduciarios de líneas familiares sin plantear preguntas acerca de la distribución familiar”, utiliza pronombres masculinos, apela a sentimientos naturales en la familia y la comprende como un grupo normalmente caracterizado por una concreta jerarquía (Nussbaum, 2006, p. 374; Rawls, 1971, p. 467 y 1999, p. 409). De hecho, considerar a la familia parte de la estructura básica de la sociedad implica serias complejidades que Rawls no resuelve, afirma.

Las reflexiones de Rawls acerca de la familia se encuentran dispersas en *A Theory of Justice*, en relación a que la familia monógama forma parte de la estructura básica de la sociedad y que la sociedad bien ordenada entiende a la familia organizada de alguna manera (1971, p. 7 y 463; 1999, pp. 6 y 405). O cuando admite que la familia representa obstáculos diversos para la igualdad de oportunidades vinculada a la forma de tratar a los hijos, cuestionando si no será necesario abolir la familia para garantizar igualdad de oportunidades; aunque Rawls no continúa en esta argumentación radical ni tampoco sigue indagando en las relaciones familiares derivadas de la jerarquía de sexos²⁰. Desde estas consideraciones, el concepto rawlsiano de

19. Pateman se inspira precisamente en Rousseau para titular su libro (1989, pp. 90 y ss. y 1988, pp. 50 y ss.).

20. Como cuando explica cuestionamientos a la familia desde los aprendizajes de la legitimación de la autoridad desde los padres (1971, p. 463 y 1999, p. 405), o cuando afirma que el

familia como una institución de la estructura básica de la sociedad se puede vincular a las reflexiones rusionianas sobre la familia. Las familias fueron, para Rousseau, un núcleo social en el estado natural mismo, precediendo a las instituciones de la sociedad civil, presentadas como la más natural y la más antigua de todas las asociaciones, donde lo natural lo vincula a los cuidados y a la conservación humana como ley de la naturaleza. Por lo que, tan pronto como esa necesidad acaba, todos vuelven a ser libres y la familia se mantiene unida sólo voluntariamente por convención²¹.

Precisamente sobre el rol de la familia como lugar donde aprendemos la legitimidad de la autoridad, que ambos autores comparten, Rawls analiza el rol del amor y la confianza recíprocos de los niños en sus familias y de los padres hacia ellos, especialmente en la autoridad y cariño. A propósito de esta lógica, es donde Rawls cita a Rousseau, cuando asume el principio psicológico de que los niños llegan a amar a sus padres solamente si ellos le manifiestan amor primero, amor como parte de la lucha por la preservación humana, como instinto de supervivencia (Rousseau, 1990 [1762], pp. 170 y ss.). Instinto que para Rawls alimenta la autoestima racional en sentido estricto, desde que la potencialidad de amor de los niños hacia sus padres surge cuando comprenden que se benefician de las acciones del amor que sus padres expresan (Rawls, 1971, pp. 462-463; 1999a, p. 405)²². Como si a través del cuidado que le brindan por amor se alimentara la misma idea de amor propio, competencia y autoestima, el sentimiento de su propio valor o autorrespeto, que considera el bien social más relevante²³. Reflexiones rawlsianas donde no podemos dejar de leer, de alguna manera, el propio concepto rusioniano de *amour propre* (Jubb, 2011, pp. 245-260). En ambos, en efecto, la familia representa una institución básica de la sociedad con fundamentales roles, aunque el lugar especialmente relegado de la mujer en Rousseau no es compartido por Rawls, claramente, ni el carácter limitado de su razonabilidad (Pateman, 1989, pp. 17-25; Forrester, 2019, pp. 36-39).

principio de igualdad de oportunidades será imperfecto mientras exista la familia (1971, pp. 74 y 301; 1999, pp. 64, 265 y 511).

21. Rousseau, 2021 [1762], I.2.1 y I.2.3; y 2021 [1755], p. 167, entre otras, donde se refiere al rol de las mujeres como cuidadoras naturales.
22. Consultar crítica de Pateman, 1989, pp. 71-89 y 118-140.
23. Rawls explica el autorrespeto desde el reconocimiento de la capacidad de los otros como valiosa para formar y perseguir planes de vida racionales, que implica agencia y autoridad para realizar reclamos legítimos. Rawls, 1971, pp. 101 y 440; 1999a, pp. 86 y 386; 2002, p. 23; 1996, p. 32. Contrastar con los análisis del autorrespeto en Rawls en Aguayo Westwood, 2018, pp. 33-54.

5. QUÉ DEJÓ EL PASEANTE SOLITARIO EN EL PROFESOR DE HARVARD

Es posible encontrar en Rawls demasiados vínculos con Rousseau y, obviamente, con la tradición ilustrada que éste representa; ya que, sin dudas, Rousseau dejó en Rawls muchas huellas que se manifiestan también de manera obligada en el vínculo Rousseau-Kant-Rawls. Kant funcionó, seguramente, como puente y filtro de las ideas rusionianas en el pensamiento rawlsiano. Así, ya sea desde la relevancia de la desigualdad económica en Rousseau y en cómo Rawls establece su principio de diferencia, en el moderado balance dentro del principio de diferencia que se vincula con la consideración rusioniana de la igualdad material, en el concepto de persona menos aventajada de Rawls y pobre de Rousseau, en la tensión entre pobreza y riqueza, ejercicio de libertades y opresión, y en la conformación de la voluntad general y el bien común, en la manera de establecer la cooperación del pacto social-posición originaria, se dibujan unos vínculos entre ambos claros y fuertes.

En efecto, el propio Rousseau dejó mucho en el Rawls admirador y atento lector de sus obras. Dejó el amargo sabor de las experiencias difíciles, la melancolía, dejó pasión y compromiso, dejó las ganas de aportar de manera genuina formas más justas de sociedades, aunque los dejes de un profesor de Harvard en la América de los 70 no fueran los mismos que un pensador rebelde en plena Ilustración. Con todo, Rousseau fue un referente relevante en la teoría de la justicia rawlsiana y podemos encontrar su rastro y sus influencias, más visibles o menos, en ideas clave de la misma. Sin dudas, el paseante solitario fue más disruptivo que Rawls, y se permitió cuestionar de manera más radical las hipocresías del mundo en que vivía y las estructuras de dominación que experimentaba en su propia historia. Tuvo, también, una pretensión más política que el académico Rawls y, sin duda, menos fortuna (en todo sentido) en el curso de su vida que le permitieran fortalecer sus ideas, que solía expresar de manera más sanguínea y pasional, también condicionado por escenarios políticos, personales y de relaciones sociales más hostiles.

De todas maneras, leer a unos autores en la obra de otros es una tarea compleja, y que puede resultar ingrata o poco justa por la lógica falta, en casos como éstos, de la necesaria réplica de los propios protagonistas, que pueden verse reflejados en impactos queridos y reconocidos o, incluso, generados de manera no consciente. Todos, de cierta forma, somos parte de las ideas que vamos recogiendo y que se hacen propia en las reflexiones que vamos adoptando y enriqueciendo. Es el propio Rawls el que se pregunta cuáles son las influencias de Rousseau, o quienes pudieron haber impactado en la configuración de una forma tan peculiar e impactante de entender

la igualdad y de blindarla a través de una fuerte teoría con conceptos tan propios como el pacto social, la voluntad general, igualdad en el máximo nivel, libertad moral y civil, amor propio (2021 [2009], p. 310). Responde, como todos los que intentamos leer influencias de autores en otros, y más tan potentes y complejos, que no está seguro de si la teoría de Rousseau se debe exclusivamente a él. Pero sospecha, y así lo expresa, que las ideas tenían recorrido previo y contemporáneo a Rousseau, aunque éste las combinó magistral y originalmente de una manera propia, y por ello siguen caminando en la filosofía política con el sello de familia rusioniana.

En este sentido, acabo el artículo con la misma sospecha que tenía Rawls, pero pensando en su teoría; ya que podemos leer en Rawls a diferentes autores que le precedieron, especialmente a algunos referentes extraordinarios lógicos en toda persona que se acerque a la filosofía política, como Jean Jacques Rousseau, e incluso con los contemporáneos con los que compartió tiempo y debate. Pero, la manera original y extraordinaria de escribir su teoría recuperando el debate sobre la libertad, la igualdad y la justicia en un mundo que las estaba relegando a los márgenes de la relevancia académica, filosófica y política, legando conceptos que sólo pueden comprenderse desde Rawls, como la posición social original, el velo de ignorancia, el principio de libertades más amplio posible, el principio de diferencia, los bienes sociales, el consenso entrecruzado, las posiciones sociales de los más y menos aventajados, entre otros, llevan, indudablemente, el sello rawlsiano.

Rousseau fue un ilustrado *anti-ilustrado* en pleno siglo de las luces (Ribotta, 2009a), y Rawls un ilustrado en un contexto mundial especialmente oscuro, donde sus ideas, posiblemente menos desafiantes que las rusionianas, tuvieron un impacto incluso más disruptivo que las del paseante solitario. Rawls fue el filósofo tranquilo que, sin proponerse una revolución, fue quien *changed the subject*²⁴, logrando sin duda volver a colocar a la justicia en el centro del debate de la filosofía, devolviéndole el lugar de articular el discurso académico, político y filosófico.

Ambos, en sus contextos y con sus particularidades, obligaron a que el debate sobre la igualdad y la libertad fuera nuevamente protagonista de la filosofía política. Y lo hicieron, desafiando los esquemas contemporáneos y escribiendo teorías que les han superado, y siguen siendo leídas, con la admiración, el respeto y la interpelación que sólo producen los clásicos. Ideas que se enlazan con comentarios y críticas, con análisis de quienes les seguimos leyendo y estudiando, de quienes les trasladamos a escenarios

24. Como refiere Nagel en la dedicatoria a John Rawls en 1991, p. 2.

que no vivieron o a cuestionen que no pensaron. Siguen proyectándose y siguen influenciando a quienes les leemos, a quienes seguimos *desde ellos* pensando cómo organizar sociedades más justas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aguayo Westwood, P. (2018). *Reconocimiento, Justicia y Democracia*. Viña del Mar-Chile: Cenaltes Ediciones.
- Barry, B. (1993). *La Teoría Liberal de la Justicia. Examen crítico de las principales doctrinas de 'Teoría de la Justicia' de John Rawls*. Trad. H. Rubio. México: Fondo de Cultura Económica.
- Benhabib, S. (2006). *El ser y el Otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*. Trad. G. Zadunaisky. Barcelona: Gedisa.
- Bidet, J. (2000). *John Rawls y la Teoría de la Justicia*. Trad. V. Pozanco. Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- Beauchamp, T. (1980). Distributive Justice and the Difference Principle. En Blocker, H. G. y Smith, E. H. (editores). *John Rawls' Theory of Social Justice. An Introduction* (pp. 137-148). Ohio: Ohio University Press.
- Cohen, J. (1986). Reflections on Rousseau: Autonomy and Democracy. En: *Philosophy & Public Affairs*, Summer, Vol 15, N.º 3, pp. 275-297.
- Cohen, J. (2010). *Rousseau. A Free Community of Equals*. Oxford: Oxford University Press.
- Cohen, G.A. (2014). *Lectures on the History of Moral and Political Philosophy*. Wolff, J. (edited). Princeton-Oxford: Princeton University Press.
- Chapman, J. (1975). Rawls's Theory of Justice. En: *The American Political Science Review*, Vol. 69, N.º 2, June, pp. 588-593.
- Echandi, M. (2003). Influencia de *El Contrato Social* de Juan Jacobo Rousseau al concepto de democracia en la *Teoría de la Justicia* de John Rawls. En: *Revista de Estudios*, Universidad de Costa Rica, N.º 17, pp. 263-268.
- Forrester, K. (2019). *In the Shadow of Justice*. Princeton: Princeton University Press.
- Green, K. (1986). Rawls, Women and the Priority of Liberty. En: *Australian Journal of Philosophy*, N.º 64, pp. 26-36.
- Jubb, R. (2011). Rawls and Rousseau: *Amour-Prope* and the Strains of Commitment. En: *Res Publica*, N.º 17, pp. 245-260.
- Kant, I. (2001 [1794]). *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Trad. F. Martínez Marzoa. Madrid: Alianza.
- Mouffe, C. (1999). *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Trad. M.A. Galbarini. Buenos Aires: Paidós.
- Nagel, T. (1991). *Equality and Partiality*. New York: Oxford University Press.
- Neal, P. (1987). In the Shadow of the General Will: Rawls, Kant and Rousseau on the Problem of Political Right. En: *Review of Politics*, Summer, N.º 49, pp. 389-409.

- Nussbaum, M. (2006). Rawls y el Feminismo. *Estudios Públicos*. Traducción de A. Ide, N.º 103, pp. 359-394.
- Okin, S.M. (1991). *Justice, Gender, and the Family*. New York: Basic Book.
- Olson, M. (1971). *The Logic of Collective Action*. Cambridge-Massachusetts: Harvard University Press.
- Pateman, C. (1988). *The sexual contract*. Stanford: Stanford University Press.
- Pateman, C. (1989). *The disorden of women. Democracy, feminism and Political Theory*. Stanford: Stanford University Press.
- Rawls, J. (1955). Two Concepts of Rules. *Philosophical Review*, Vol. 64, N.º 1, pp. 3-32.
- Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge-Massachusetts: Harvard University Press.
- Rawls, J. (1988). Las libertades fundamentales y su prioridad. En: McMurrin, S. (edit.), *Libertad, igualdad y derecho. Las Conferencias Tanner sobre filosofía moral* (pp. 1-87). Trad. G. Valverde Gefaell. Barcelona: Ariel.
- Rawls, J. (1990 [1982]). *Sobre las libertades*. Trad. J. Vigil Rubio. Barcelona: Paidós.
- Rawls, J. (1996). *El liberalismo político*. Trad. A. Domènech. Barcelona: Crítica.
- Rawls, J. (1999a). *A Theory of Justice. Revised Edition*. Cambridge-Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Rawls, J. (1999b). Unidad social y bienes primarios. En: *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia* (pp. 263-290). Trad. M. A. Rodilla. Madrid: Tecnos.
- Rawls, J. (2001a). *The Law of Peoples, The idea of public reason revisited*. Cambridge-Massachusetts: Harvard University Press.
- Rawls, J. (2001b). Kantian Constructivism in Moral Theory. En Freeman, S., *John Rawls: Collected Papers* (pp. 315-317). Cambridge-Massachusetts: Harvard University Press.
- Rawls, J. (2002). *La justicia como equidad. Una reformulación*. Edición E. Kelly. Trad. A. de Francisco. Barcelona: Paidós.
- Rawls, J. (2009 [1942]). *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin & Faith*. En: Nagel, T. (edited). Cambridge-Massachusetts: Harvard University Press.
- Rawls, J. (2021 [2009]). *Lecciones sobre la historia de la filosofía política*. Freeman, Samuel (editor). Trad. Albino Santos Mosquera. Barcelona: Paidós.
- Ribotta, S. (2009a). La anti-ilustrada vida del ilustrado Rousseau. La igualdad y la desigualdad en la vida y en la obra de Rousseau. *Derechos y Libertades*, N.º 20, Época II, pp. 163-204.
- Ribotta, S. (2009b). *John Rawls. Sobre (des)igualdad y justicia*. Madrid: Dykinson.
- Ribotta, S. (2021). El principio de diferencia y la aceptación de las desigualdades. *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, N.º 55, enero, pp. 281-305.
- Roemer, J. (2001). Egalitarianism against the veil of ignorance. *Cowles Foundation for Research in Economics Yale University*, Paper N.º 1328, septiembre, pp. 1-27.

- Rodríguez Uribe, J.M. (1999). *Opinión Pública. Conceptos y modelos históricos*. Madrid: Marcial Pons.
- Roosevelt, G. (2006). Rousseau versus Rawls on International Relations. *European Journal of Political Theory*, N.º 5-3, pp. 301-320.
- Rousseau, J.J. (2021 [1762]). *Del Contrato Social*. Prólogo, Traducción y Notas M. Armiño. Madrid: Alianza Editorial.
- Rousseau, J.J. (1994, [1762]). Jean-Jacques Rousseau, ciudadano de Ginebra, a Christophe de Beaumont, Arzobispo de Paris, Duque de San Clodoaldo, Par de Francia, Comendador de la Orden de Espíritu Santo, Director de la Sorbona, etc.. En: *Escritos Polémicos*, Estudio Preliminar J. Rubio Carracedo, Trad. y Notas Q. Calle Carabias. Madrid: Tecnos.
- Rousseau, J.J. (2011 [1761]). *The Plan for Perpetual Peace* en *The Plan for Perpetual Peace, On the Government of Poland, and Other Writings on History and Politics*. Chicago: Dartmouth College Press.
- Rousseau, J.J. (2021 [1755]). *Discurso sobre el origen y la desigualdad entre los hombres* en *Discurso sobre las Ciencias y las Artes. Discurso sobre el origen y la desigualdad entre los hombres*. Prólogo, Traducción y Notas M. Armiño. Madrid: Alianza Editorial.
- Rousseau, J.J. (1988 [1772]). *Proyecto de Constitución para Córcega. Consideraciones sobre el Gobierno de Polonia*. Estudio Preliminar y trad. A. Hermosa Andújar. Madrid: Tecnos.
- Rousseau, J.J. (1990 [1762]). *Emilio, o De la Educación*. Trad., Prólogo y notas M. Armiño, Madrid: Alianza.
- Van Parijs, P. (1993). ¿Qué es una Sociedad Justa? Introducción a la *práctica de la filosofía política*. Trad. J. A. Bignozzi. Barcelona: Ariel.
- Wollstonecraft, M. (1996 [1795]). *Vindicación de los derechos de la mujer*. Valencia: Universidad de Valencia-Cátedra.
- Young, I.M. (2000). *La justicia y la política de la diferencia*. Trad. S. Álvarez. Madrid: Cátedra.

